

Creo, pero aumenta mi fe

(Diálogos sobre el Credo con Mons. Munilla)

**Libro entrevista con D. José Ignacio Munilla
Obispo de San Sebastián**

Presentación

Tiene Miguel de Unamuno un ensayo sobre la fe en el que critica la «fe del carbonero» con estas palabras:

«¡Terrible fe la del carbonero! Porque, ¿a qué viene a reducirse la fe del carbonero?

– ¿Qué crees?

– Lo que cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia.

– ¿Y qué cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia?

– Lo que yo creo.

¡Y así sigue el círculo vicioso! ... y tan vicioso. Semejante fe no es más que un acto de sumisión a una potencia terrena..., sumisión a un instituto jerárquico y jurídico».

El lenguaje de Unamuno es ciertamente exagerado y no tiene en cuenta el valor de la fe de los sencillos que no hay que dismantelar, sino fortalecer y cuidar. Pero precisamente sus palabras nos pueden ayudar a introducir esta entrevista en la que aflora el deseo de madurar en la fe y pasar del «acto de sumisión» al «acto del asentimiento religioso». ¿Qué diferencia hay? Que este último está cargado de razones. No es ciertamente el fruto de un razonamiento. El acto de fe es un don de Dios. Pero está cargado de razones. Y las preguntas que planteamos a D. José Ignacio Munilla en esta entrevista tienen precisamente el propósito de hacer aflorar, en el contexto del Año de la Fe, esa *intelligentia fidei*, esa posibilidad de «dar razón de nuestra fe» a la que se refiere el apóstol san Pedro en su Carta.

El formato de entrevista que asume esta publicación tiene fundamentalmente dos ventajas.

1. En primer lugar, la entrevista da más acceso a la persona, aparece con más claridad no solo el contenido, sino la persona que transmite el contenido. El tema de la fe, íntimamente vinculado con el del testimonio, parecía muy adecuado para que este libro –que pretende ser divulgativo– asumiera el formato de una entrevista. El testigo es además un obispo, D. José Ignacio Munilla, nacido en 1961, vasco, con una amplia formación teológica y conocido por su presencia en medios de comunicación: colaboraciones en los periódicos locales y nacionales, intensa actividad en *Radio María* (donde ha explicado diariamente el *Catecismo de la Iglesia Católica* por espacio de siete años, y donde ahora explica el *Youcat*), además de su presencia en COPE y otras emisoras de radio de forma más puntual. En internet mantiene también su propia web, además de tener una presencia en las redes sociales de *Twitter* y *Facebook*, ligada a la explicación del *YouCat* para jóvenes. Es el responsable del Departamento de Juventud de la Conferencia Episcopal Española, lo cual también explica su

esfuerzo en responder a los interrogantes de los jóvenes. Accedemos así a una persona viva y no a una teoría; a una persona que nos habla desde su experiencia: sus años de infancia, la fe que recibió de sus padres, su vocación al sacerdocio, sus años de párroco y, por fin, de obispo. Evidentemente, no es la fe de D. José Ignacio Munilla la que aquí se plasma, sino la fe de la Iglesia Católica. Pero es esa fe hecha vida en una persona concreta, en un pastor con un testimonio singularmente cualificado.

2. En segundo lugar, la entrevista implica un planteamiento más informal de las cuestiones. El entrevistado debe responder sin aparato de erudición, dar una respuesta clara y concisa. Es un ejercicio de pedagogía y de sencillez. Don José Ignacio Munilla responde a las preguntas poniendo *Las cartas sobre la mesa*, e iluminando las cuestiones *A la luz de Su mirada* (por usar el título de dos de sus libros), exponiendo con claridad las dificultades y tratando de ofrecer respuestas que soporten convicciones. Esta claridad no es sinónimo de simplismo. La fe es una luz, no es simplemente una norma. Por eso las respuestas de D. José Ignacio iluminan oscuridades y ayudan a caminar, no son simplemente «casos», no son «respuestas de libro». Es la luz de la fe que hace vivir, que reconoce las dificultades allí donde las hay, que se derrama como aceite sobre las heridas y se acerca al enfermo con una palabra de salud.

Las preguntas de esta entrevista han sido formuladas siguiendo a grandes rasgos el Credo niceno-constantinopolitano. Partiendo de temas referentes a la afirmación «Creo», se organizan luego en torno al desarrollo trinitario propio de nuestro Credo, en el que van apareciendo las grandes cuestiones de nuestra fe. Se trata de preguntas formuladas en tono claro que recogen en ocasiones tópicos y pretenden acertar con lo que es «la pregunta del hombre de hoy». A la pregunta del hombre contemporáneo no se responde con afirmaciones meramente humanas, de tipo sociológico, terapéutico, psicológico o histórico. El hombre busca la respuesta de Dios. Jesús se encarnó precisamente para traernos esa respuesta salvadora de Dios, y la Iglesia vive con el deseo de transmitirla a los hombres.

Esta entrevista realizada a un obispo de la Iglesia Católica, en este caso Mons. Munilla, no es sino una acogida de la invitación realizada por Benedicto XVI en su Carta Apostólica *Porta Fidei*, con motivo de la convocatoria del Año de la Fe: «En esta feliz conmemoración, deseo invitar a los hermanos Obispos de todo el Orbe a que se unan al Sucesor de Pedro en el tiempo de gracia espiritual que el Señor nos ofrece para rememorar el don precioso de la fe. Queremos celebrar este Año de manera digna y fecunda. Habrá que intensificar la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a que su adhesión al Evangelio sea más consciente y vigorosa, sobre todo en un momento de profundo cambio como el que la humanidad está viviendo».

En el desarrollo del libro, la pregunta se introducirá con un tipo de letra diverso, para distinguirla claramente del contenido. Como se verá, las preguntas son concisas, a veces demasiado concisas, pero es porque el centro lo ocupa aquí el entrevistado, no el entrevistador. El entrevistador busca solo

provocar y conducir el hilo de las respuestas. Agradecemos a D. José Ignacio Munilla su tiempo (siempre precioso) y su disponibilidad.

Carlos Granados
Director General de la BAC

Comenzamos, por ello, la entrevista con una pregunta de corte un poco más personal: ¿Cuándo comenzó a creer? ¿Ha sido el suyo ese itinerario tranquilo de quien recibe la fe de sus padres y la conserva con serena fidelidad? ¿Qué momentos considera más decisivos en su camino de fe?

Referirme al don de la fe es para mí, algo inseparable del sacramento del bautismo que recibí a los siete días de haber nacido, así como de la «Iglesia doméstica» en la que fui y sigo siendo educado.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) a la hora de abordar la cuestión del bautismo, afirma en su n. 1253: «El Bautismo es el sacramento de la fe (cf. *Mc* 16,16). Pero la fe tiene necesidad de la comunidad de creyentes. Sólo en la fe de la Iglesia puede creer cada uno de los fieles. La fe que se requiere para el Bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse. Al catecúmeno o a su padrino se le pregunta: “¿Qué pides a la Iglesia de Dios?” y él responde: “¡La fe!”».

Creo que uno de los errores más significativos de nuestra cultura secularizada consiste en reducir la comprensión del fenómeno de la fe a nuestras intuiciones subjetivas. Creer sería sinónimo de la opción personal por unos ideales, ¡sin más misterio!... Pero claro, esta comprensión es difícilmente compatible con la práctica bautismal de un niño recién nacido que no tiene conciencia alguna del don de la fe que está recibiendo.

La forma concreta por la que yo he llegado a ser un creyente en la Iglesia del Señor, es un testimonio más de la veracidad de las palabras de Cristo recogidas en el Evangelio de san Juan: «No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido» (*Jn* 15,16). En efecto, la fe cristiana, mucho antes de traducirse en nuestra adhesión personal a Dios, es un don plenamente gratuito e inmerecido por parte de Él. ¡Cómo no recordar aquel diálogo entre Natanael y Jesús!: «Natanael le contesta: “¿De qué me conoces?”. Jesús le responde: “Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi”». (*Jn* 1,48). La sorpresa de Natanael es la que también experimento yo, puesto que me parece que el mayor milagro acontecido en nuestras vidas – en la de Natanael, en la mía y en la de cada uno de los lectores de este libro – es el hecho de haber sido «mirados» o «elegidos» por el Corazón misericordioso de Dios, desde toda la eternidad.

Ahora bien, el punto del Catecismo al que anteriormente me he referido, reconoce que la fe bautismal recibida por aquel niño – al que se le puso el nombre de José Ignacio – era «imperfecta e inmadura». Pero Dios nos conduce a lo largo de nuestra vida, en el seno de su Iglesia, para que podamos llegar a la madurez en la fe. Y si se me permite la expresión: ¡En éstas estamos!... También yo me sumo a la petición que se recoge en el Evangelio según san Marcos, cuando el padre del muchacho endemoniado clamó a Jesús: «Creo, pero ayuda mi falta de fe» (*Mc* 9,24).

A veces, de forma presuntuosa, podría pensar que el Señor me ha dado una fe muy firme, hasta el punto de no haber experimentado especiales crisis a lo largo de mi vida; pero, por otra parte, soy también consciente de que la falta de santidad en mi vida es una seria dificultad para que la fe se haya

desarrollado en plenitud. Lo cierto es que me descubro a mí mismo pidiendo perdón en la oración, por el hecho de tener más fe que amor, más fe que esperanza (o dicho de otra manera, por tener menos amor y esperanza que fe)... Supongo que se tratará de una percepción subjetiva e inexacta, ya que un amor y una esperanza frágiles no son compatibles con la fe firme y madura. Obviamente, creer en Cristo significa amar lo que Él ama, amar su voluntad. Pero todavía me falta mucho para que su voluntad, y sólo su voluntad, sea verdaderamente el motor de mi vida.

Alguien dijo que lo definitivo en la fe no es tanto creer que Dios existe, sino más bien creer que cada uno de nosotros existimos para Dios; que somos sus hijos deseados y amados, hasta el punto de ser cada uno irremplazable para Él... Por todo ello, me considero un creyente mendigo de la fe y suplico al Espíritu Santo con la invocación elegida como título de este libro: «Creo, pero aumenta mi fe».

Y al hilo de esta primera pregunta que se me ha formulado, pienso que merece una mención especial el don de la familia en la que he nacido y crecido. Desde el primer momento experimenté mi familia como un auténtico bastión de la fe. Más aún, en el seno de mi familia – Iglesia doméstica – aprendí a no escandalizarme de las deficiencias y de los pecados que pudiera advertir en el seno de las comunidades eclesiales. Se me enseñó a amar a la Iglesia por encima de las crisis eclesiales. Se me enseñó también, a tener un sentido crítico hacia la cultura hiperpolitizada y en acelerado proceso de secularización, que me rodeaba; y al mismo tiempo, a compaginar esto con el amor a mi pueblo, su lengua y sus tradiciones.

Siempre me he sentido un privilegiado por la educación recibida, en el contexto social en que nací y crecí; y por si fuese poco, ahora resulta que la Providencia me ha regalado, siendo obispo de San Sebastián, el don de volver a vivir con mi madre, viuda. La educación en la fe no ha concluido en el seno de esta familia... ¡cada día recibo nuevas lecciones de fe!

No estará de más recordar que el término «creer» en hebreo proviene del verbo *heemin* que significa «apoyarse»: apoyar la propia existencia en Dios, de forma similar a como un niño se sustenta en el seno de su madre. No hay otra forma de creer. Así nos lo recuerda el salmo 131: «Señor, mi corazón no es ambicioso, ni mis ojos altaneros; no pretendo grandezas que superan mi capacidad, sino que acallo y modero mis deseos, como un niño en brazos de su madre. Como un niño saciado, así está mi alma dentro de mí. Espere Israel en el Señor ahora y por siempre».

Partiendo de esta experiencia, me identifico plenamente con la definición tan teológica como existencial con la que el beato Juan Pablo II explicó el acto de la fe en el n. 14 de su encíclica *Redemptoris Mater*: «Creer quiere decir “abandonarse” en la verdad misma de la palabra del Dios viviente, sabiendo y reconociendo humildemente ¡cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!».

1. CREO

Comencemos por la primera palabra de nuestro Credo. Recientemente escuchábamos en el debate político de nuestro país, decir que la «creencia» tenía que dejar paso por fin a la «ciencia». Es ciertamente una vieja cuestión que querría plantear ahora en el marco del diálogo con el hombre contemporáneo. El cristiano que dice «creo», ¿no está cerrándose al mundo de lo «científicamente comprobable» (de lo «objetivo») y cerrándose así al diálogo con el hombre de hoy? Dicho de otro modo, ¿no es la «creencia» fuente de discusión, de guerras y de problemas, mientras que la «ciencia» es lugar de armonía, unidad y entendimiento social?

En nuestros días se nos quiere presentar un enfrentamiento dualista entre fe y ciencia... Se presentan confrontadas hasta el extremo de oponer las ciencias experimentales a las ciencias humanísticas. ¡Las ciencias frente a las letras! A las segundas –a las letras– se les pretende negar el mismo nombre de ciencia, aduciendo que el concepto de ciencia se circunscribe a las ciencias experimentales. Estamos ante una especie de «dogma» de nuestra cultura posmoderna: la única ciencia es la ciencia experimental, es decir, aquella cuyos postulados pueden traducirse en una ecuación matemática o que pueden ser verificados en un laboratorio. Esta mentalidad se impone al modo de una especie de nueva «ilustración», que juega al «blanco y negro»: el blanco sería la ciencia experimental, mientras el negro serían las humanidades, y entre estas últimas, de forma especial, la metafísica y la teología. (De forma similar a como en la Ilustración del siglo XVIII se contrapuso la razón a la fe).

Para dar respuesta a esta falsa concepción deberíamos comenzar por desmitificar el mismo concepto de «creencia». En efecto, ¿acaso no es cierto que dentro de las mismas ciencias experimentales existen también «creencias»? ¿No es verdad, tal vez, que toda hipótesis de trabajo encierra una «creencia» fundada sobre unos datos que no son concluyentes por sí mismos, sino que permiten diversas explicaciones?

Cuando renunciamos a las caricaturas y profundizamos en la esencia de las cosas es bastante sencillo concluir que la fe y la ciencia experimental son dos formas de conocimiento compatibles y complementarias. Más aún, tenemos que reconocer que en el transcurso de nuestra vida, los conocimientos que llegan a ser verificados por nosotros mismos son muy reducidos comparados con los que hemos obtenido dando «fe» o «credibilidad» al testimonio de los demás. Pongamos algunos ejemplos: sabemos del colesterol por lo que nos dice el

médico, de la bolsa por la información de un diario económico, de la historia por un documental que hemos visto en la televisión... Es más, hemos de reconocer que es mucho más lo que creemos de la ciencia, que lo que podemos certificar sobre ella, conscientes de que muchos de sus postulados son provisionales y serán superados en el futuro.

Pues bien, en lo referente a la dimensión religiosa, nosotros definimos la fe como el conocimiento de «algo» a través de «Alguien» que entendemos que es veraz y que no nos engaña. ¡Crear es saber por medio de otro! Y tanto más vale ese saber cuanto mayor es la sabiduría y la credibilidad del testigo «intermedio» al que damos fe: la Tradición de la Iglesia, la Sagrada Escritura, el testimonio de los Apóstoles, el mismo Jesucristo...

Fe y ciencia son, pues, dos modos de saber, dos modos habituales de conocer que usamos de continuo los seres humanos. El problema o el conflicto surgido en la modernidad, no ha estado originado tanto por un uso desbocado de la ciencia, como por las falsas expectativas que hemos puesto en ella. La ciencia como todo conocimiento, tiene sus posibilidades y sus límites. Sin embargo, la modernidad puso en la ciencia la esperanza del «conocimiento último» y del remedio a todos nuestros males... ¡Craso error, esperar de la ciencia lo que no puede dar!

Aquí podríamos traer a colación la famosa expresión de santo Tomas de Aquino: «Temo al hombre de un solo libro». En efecto, en contra de lo que pensaba la modernidad con Descartes a la cabeza, no podemos acercarnos a la realidad desde una sola estrategia de estudio, desde una sola forma de conocimiento. Existen diversos tipos de ciencias que iluminan la realidad de forma parcial, y que tienen que ser complementadas. Una de ellas es la ciencia experimental, pero no es la única... Ni siquiera es la que aborda las cuestiones fundamentales de nuestra existencia. Así lo decía Benedicto XVI en el n. 26 de la encíclica *Spe Salvi*: «No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor», en sintonía con las palabras de Wittgenstein: «No es lo trascendente cómo sea el mundo, sino el mismo hecho de que el mundo sea».

Veámoslo en un ejemplo de nuestros días: el descubrimiento de la partícula de bosón de Higgs, también llamada la «partícula de Dios», ha vuelto a plantear los límites entre la ciencia experimental, la filosofía y la fe. La ciencia experimental no trata de Dios, y por ello no puede corroborar ni desmentir su existencia. Son otro tipo de ciencias, las humanísticas (la filosofía y la teología), las que se hacen la pregunta sobre quién ha creado las leyes que rigen el universo, descubiertas por los científicos experimentales. Obviamente, se trata de ciencias distintas, pero complementarias, no antitéticas; dado que la verdad no puede estar en contradicción consigo misma.

Al margen de estas reflexiones, para refutar la supuesta contraposición entre las ciencias empíricas y las ciencias humanísticas, resulta de gran valor el testimonio de tantísimos científicos creyentes. Podríamos referir multitud de testimonios: «El primer sorbo de la copa de la ciencia vuelve ateo, pero en el fondo de la copa está esperando Dios» (Werner Heisenberg, premio Nobel de Física); «Solo la gente boba dice que el estudio de la ciencia lleva al ateísmo»

(Max Born, premio Nobel de Física); «Un poco de ciencia aleja de Dios, pero mucha ciencia devuelve a Él» (Louis Pasteur), etc.

Paralelamente, en orden a deshacer prejuicios, uno de tantos mitos que deben ser desenmascarados es la manida acusación de que la fe y la religión han sido y son fuente de conflictos y guerras, mientras que la ciencia es fuente de paz. Lo cierto es que los problemas surgen de las visiones estrechas y equivocadas, tanto de la religión como de la misma ciencia. Baste recordar cómo los mayores genocidios nacieron de la mano de ideologías que se habían autodenominado «científicas», como por ejemplo el marxismo y el nazismo. Y, sin necesidad de retrotraernos al siglo pasado, también hoy somos testigos de cómo determinado cientifismo inhumano puede llegar a despersonalizar al hombre: no olvidemos que en nuestro mundo existen millones de embriones humanos congelados que resultan «inviabiles», y que están llamados, antes o después, al exterminio.

La conclusión a que llegamos es clara: el conocimiento experimental debe ir unido al conocimiento «humanístico». Los descubrimientos de la ciencia experimental serán utilizados de forma muy diversa según la perspectiva filosófica y teológica de quien los aplique. El saber no es ajeno a los fines para los que es utilizado. Por ejemplo, un científico no estudia el ADN por mera curiosidad, sino que lo hace por unos fines humanitarios que son la razón de su investigación. Cuando el fin es éticamente incorrecto, ocurre que la ciencia experimental se vuelve enemiga del bien del propio hombre.

El humanista francés Francois Rabelais decía que «la ciencia sin conciencia es la ruina del alma»; y Einstein subrayaba: «La ciencia sin la religión está coja, mientras que la religión sin la ciencia es ciega». Nuestra conclusión es obvia: ¡Ni ciegos, ni cojos! La sabiduría cristiana está llamada a integrar todos los conocimientos.

Pero planteemos la cuestión de un modo más radical todavía: ¿le interesa al hombre posmoderno la cuestión de la fe? Al hombre que vive de lo inmediato, del «pequeño relato», de la «insoportable levedad del ser», ¿cómo puede plantearse algo tan enorme y complicado como la fe cristiana?

Tengo que empezar por reconocer que yo mismo sufrí un cierto choque, por el contraste entre algunos de los postulados en los que había sido educado en mis años de formación en el Seminario, y la indiferencia religiosa tan grande, en medio de la cual ejercí el ministerio sacerdotal... ¿No dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en el n. 27: «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar?» Si esto es así... si el deseo de Dios está inscrito naturalmente en el corazón de todos los hombres, ¿cómo es posible tanto pasotismo a nuestro alrededor? ¿Acaso el hombre moderno ha dejado de ser un «hombre religioso»?

La cuestión tiene mucha importancia, porque el humanismo cristiano ha considerado que el *homo religiosus* es el *homo sapiens*. Es decir, en el mismo

momento en que surge la especie humana –inteligencia y voluntad–, se manifiestan ya los primeros signos de religiosidad. Sabiduría y religiosidad van de la mano, hasta el punto de poder afirmar que la religiosidad es innata en el hombre, ya que hace la función de la inteligencia aplicada a lo que está más allá de este mundo, más allá del universo. El hombre aparece desde el primer momento, conociendo de alguna manera, que hay algo que trasciende el mundo; algo más allá de su propia existencia... Por ello, mirando a nuestro entorno actual, la pregunta es inevitable: ¿De verdad esto fue siempre así, hasta llegar a nuestros días? Y si se me permite la ironía: ¿El hombre ha sido religioso durante milenios y milenios, hasta «mayo del 68»?...

Recuerdo mis primeros años sacerdotales en la población guipuzcoana de Zumárraga. Supusieron para mí una prueba de fe. Pero no tanto una prueba de fe en la existencia de Dios, cuanto una prueba de fe en el hombre; una prueba de confianza en su natural apertura a Dios. La conclusión a la que llegué fue doble: por una parte no tardé en darme cuenta de que el hombre moderno es mucho más religioso de lo que manifiesta en público. Por ello, para descubrir al «hombre religioso» suele ser necesario adentrarnos en las «cavernas» de su intimidad. ¡Si quieres conocer el interior del hombre, no lo busques en los bares, sino en el seno de su familia!... Pero al mismo tiempo fui descubriendo otro drama, que se hacía muy patente en un determinado ambiente «satisfecho de sí mismo»: Me refiero a una especie de «anorexia espiritual». Se trata de una notable distorsión en la percepción de nosotros mismos y de nuestras verdaderas necesidades. El hombre y la mujer de nuestros días siguen necesitando objetivamente de Dios; y si se me apura, ¡más que nunca! Ocurre, sin embargo, que la secularización nos ha conducido a una crisis de la percepción de la realidad. En el fondo, más que del eclipse de Dios, deberíamos hablar de «anorexia espiritual» o de «cataratas» en los ojos de la fe... (Aunque también es cierto que la imagen del «eclipse de Dios», tal y como ha sido utilizada por Benedicto XVI, no pretende sugerir un ocultamiento objetivo de Dios, sino una dificultad para percibirle porque nosotros mismos le hacemos «sombra»).

Agradezco a Dios que su gracia me llevara a adentrarme en la intimidad de las almas, descubriendo sus dramas más ocultos y profundos... Ciertamente, hubiese traicionado a la misión que la Iglesia me había encomendado, si hubiese dudado de que por debajo de las «cataratas» y de la «anorexia», permanece intacto el deseo de Dios.

Por otra parte, no cabe duda de que además de los factores propios de la subjetividad humana, también hay que tener en cuenta el condicionamiento de la crisis cultural. En efecto, en esos mismos años, tras la denominada «caída de las ideologías», acentuada con la caída del muro de Berlín, se sustituyeron en buena medida los debates ideológicos e idealistas, por otros intereses mucho más livianos y pasajeros. Los «grandes relatos» eran sustituidos por los «pequeños relatos», con el riesgo de olvidar en buena medida la perspectiva global de la existencia. El riesgo del olvido de Dios es grande cuando se tiene una vivencia fraccionada de la vida.

Pero no nos dejemos engañar por las apariencias; el hombre de los «pequeños relatos» es un hombre con sed de un «gran relato»; o mejor, no de un relato –de un cuento–, sino de la verdad y del bien objetivos sobre los que asentar firmemente su vida. La gran oferta de la fe religiosa es conducirnos en la vida con «luces largas», y no sólo con «luces cortas». Ciertamente, cambia mucho la perspectiva de nuestra existencia cuando pasamos de vivir absortos y agobiados por lo inmediato y lo circunstancial, a afrontar las grandes cuestiones en las que el hombre se juega su felicidad.

Es indudable que nuestra experiencia subjetiva puede ser engañosa... ¡Pero esto no es una novedad de los tiempos modernos! Al igual que san Agustín, en su libro de las *Confesiones*, hace una relectura de su vida en la que descubre que los desórdenes de su juventud no eran sino una búsqueda de Dios por caminos equivocados; así también –por poner un ejemplo– el fenómeno de la droga en el hombre moderno esconde el drama de su vacío interior y de la búsqueda de una felicidad que es incapaz de encontrar. Recuerdo que en una ocasión un joven me dijo: «La droga no me hace feliz, pero es lo único que me consuela de no serlo». A lo que yo le contesté: «La auténtica Verdad, primero libera y después consuela. Quien se conforma con el consuelo, renuncia a su liberación».

En mi opinión, contamos con un medio muy actual para presentar la fe cristiana ante nuestra cultura secularizada: la constatación de la infelicidad y del desconcierto de una cultura cerrada a la trascendencia. Hoy en día seguimos constatando que sin Jesucristo permanece cerrado el «libro de la vida». La realidad que nos rodea se presenta como un cúmulo de voces, pero, sin embargo es la fe la que nos permite comprender el sentido interno de esos sonidos. Cristo es el intérprete de la percepción de la realidad que captan nuestros sentidos. No sólo es el revelador del Padre, sino también el revelador del sentido de la existencia humana.

Querriamos ahora que nos ayudara a comprender un poco más qué significa «creo». Podríamos tal vez situar primero la pregunta en el marco de la «libertad». Quien dice «creo», ¿no pierde de algún modo libertad? Asusta un poco pensar que la fe nos obliga a «perder»... ¿Cómo entender esto correctamente?

La fe madura es un acto de libertad. No se puede tener fe sin ser libre. Y más aún, me atrevo a añadir que no se puede ser plenamente libre sin tener fe... Las acusaciones de que la religión es el opio del pueblo, o la sospecha de que impide el desarrollo de las potencialidades humanas, han nacido o bien de prejuicios intelectuales, o bien de experiencias religiosas «patológicas». A propósito de esto último, nos conviene traer a la memoria las palabras del escritor ruso León Tolstoi: «Cuando un hombre primitivo deja de creer en su dios de madera, eso no significa que no haya Dios, sino... que el verdadero Dios no es de madera».

Recuerdo el testimonio que le escuché a una conocida política, educada en el más estricto ateísmo dentro de la ideología marxista. Su primera aproximación a la fe se produjo precisamente al comprobar que su hijo, que

tenía serios problemas con las drogas, era liberado de ellos gracias a su conversión religiosa. A partir de ahí surgió en ella la duda sobre la «duda»: ¡No parecía ya tan claro que la religión fuese el «opio del pueblo», cuando resulta que a su hijo le había rescatado literalmente del opio!

Sin duda alguna, el testimonio liberador de la fe es el mejor exorcismo frente a muchas de las sospechas formuladas en argumentos teórico-abstractos, pero que en realidad esconden desconfianzas existenciales. Es verdaderamente urgente mostrar al mundo increyente las potencialidades del cristianismo como auténtica «religión liberadora». Y me refiero a una liberación integral del hombre, que no renuncia a iluminar ninguna de las dimensiones humanas de nuestra existencia. El testimonio del amor liberador que nace de la fe es necesario para abrir a nuestro prójimo a la conversión. Y la conversión resulta ser indispensable para superar las dudas o sospechas teóricas. Como afirmaba el pensador francés Hugo de Lamennais: «A menudo basta con cambiar de modo de vida para creer en la verdad que se negaba».

Se trata de difundir la experiencia de que la verdad es liberadora; más aún, la verdad funda la verdadera libertad. Estamos ante la misma experiencia del hijo pródigo de la parábola de san Lucas: el mundo promete libertad y nos esclaviza, mientras que Jesucristo nos da una ley y nos libera.

La encíclica *Veritatis Splendor* es determinante para iluminar la relación entre verdad y libertad: «Solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en realizar la Verdad» (n. 84). Por lo tanto, «la ley de Dios no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y la promueve» (n. 35). La explicación de este principio nos lleva a recordar que hemos sido creados, es decir, no nos hemos dado la libertad a nosotros mismos: «La libertad del hombre es la libertad de la criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad» (n. 86). Y como conclusión llegaremos a entender que la libertad es un «don» al mismo tiempo que una «tarea»: «La libertad, pues, necesita ser liberada. Cristo es su libertador» (n. 86).

En nuestra cultura existe hoy una hipersensibilidad en lo tocante a la libertad, mientras que se da una «infrasensibilidad» en lo que respecta a la verdad. Esto provoca una grave distorsión en la comprensión de la una y de la otra. Y es que la libertad no debe convertirse nunca en una excusa para el relativismo, ni la verdad en una excusa para el fundamentalismo. La Nueva Evangelización requiere una sensibilidad equilibrada para conjugar las exigencias de la verdad con nuestra vocación a la libertad. Mons. Fernando Sebastián comentaba en su libro *Evangelizar*: «La conversión al Dios de Jesucristo requiere que el hombre moderno sepa ver su libertad como participación de la libertad de Dios, que se afirma en la verdad y en el bien, de manera que la ley no se perciba como una merma de la libertad sino como liberación y consumación en Cristo de la libertad de cada hombre».

En medio del ambiente de secularización e increencia en el que nos encontramos, el acto de fe se nos muestra, cada vez con más claridad, como un

acto de libertad. Son muchísimos los creyentes que profesan su fe contracorriente, lo cual demuestra su libertad, al mismo tiempo que la fortalece. La fe es un acto de libertad, entre otras cosas, porque para creer, es preciso querer creer. Como decía san Agustín: «Para los que quieren creer, tengo mil pruebas. Para los que no quieren creer, no tengo ninguna».

Recuerdo aquí aquello que decía Rousseau: «¡Cuántos hombres entre Dios y yo!». Parece que uno estaría dispuesto a creer si tuviera revelación directa e inmediata de Dios, pero es que el «creo» cristiano obliga a situarse en una cadena (Tradición) de hombres, de testigos... ¿No es al fin y al cabo «demasiado humano»? ¿Cómo aceptar que algo tan decisivo como el asentimiento religioso del hombre pueda estar mediado por cadenas de hombres falibles, miserables, pecadores?

Esta pregunta me parece especialmente interesante y actual, si bien es cierto que nos remite a una «resistencia» tan antigua como la de la misma soberbia del hombre. Baste recordar aquel pasaje del libro de los Reyes (2 Re 5, 6 ss), en el que a Naamán el Sirio le parecía ridículo, por considerarlo «demasiado sencillo», que el profeta Eliseo le mandara bañarse en el río Jordán siete veces (¡que no seis, ni ocho!) para poder limpiar su lepra.

Pienso que ésta es una de las cuestiones fundamentales que necesita ser iluminada para poder superar los prejuicios de tendencia gnóstica o racionalista, que dificultan la Nueva Evangelización. En mi opinión, en la actualidad, la frontera entre la creencia y la increencia no está tanto en la misma afirmación o negación de la existencia de Dios (como era el caso de los años 60-70), cuanto en la apertura o cerrazón ante el hecho de la Revelación, así como ante su misma posibilidad. La peor herencia que nos dejó el racionalismo ilustrado, conectando con la tendencia gnóstica, ha sido el rechazo a la manifestación de Dios en forma sencilla y humilde. Se considera como algo «infantil» e incluso absurdo, que Dios nos hable al modo humano, manifestándonos el camino concreto que hemos de seguir para llegar a la vida eterna. ¡Demasiado fácil para ser verdad!

A la tendencia gnóstica siempre le ha repugnado que los misterios trascendentes sean presentados con la cercanía y la concreción propias de algo que está a nuestro alcance. La pretendida «Revelación» sería el recurso de los ignorantes, que necesitan ver y palpar, porque son incapaces de pensar y abstraer. Esta mentalidad gnóstica fue reforzada por pensadores como Bultmann, para quien lo «divino» no puede acontecer de modo humano e inmediato. Es decir, partiendo de los postulados racionalistas, Dios no se puede manifestar, ni puede actuar sensiblemente en el espacio o en el tiempo. Dios no puede ser causa de acontecimientos especiales (por ejemplo, los milagros) sino solamente fuente de las leyes universales. No es difícil suponer que esto conduce a una especie de filosofía del «no acontecimiento», a una visión que niega la posibilidad de la Encarnación, o que en todo caso, aunque la afirme, la reduce a una metáfora o a una figura estilística.

A este respecto, me parece especialmente importante la intervención magisterial que ha realizado la Comisión para la Doctrina de la Fe (29 de marzo

de 2012), en la que se cuestiona entre otras cosas, la ortodoxia de la concepción que el teólogo español Torres Queiruga ha difundido sobre la Revelación de Dios. En efecto, el citado teólogo hizo famosa la explicación de la Revelación a partir de la «teoría mayéutica» de Sócrates, según la cual el quehacer del filósofo se limitaría a la función de la comadrona, es decir, a ayudar a extraer a la criatura que está dentro del seno de la madre. Así también, según la explicación de Queiruga, lo que la Iglesia presenta como Revelación de Dios no sería sino una ayuda para extraer la verdad que está oculta en el interior del hombre. Y si se me permite «estirar» el ejemplo, supongo que se podría concluir que también hay determinadas madres que tienen gran facilidad para dar a luz a sus hijos, y que no necesitan de la ayuda de la comadrona.

¿Qué supone esta teoría y qué consecuencias tiene? Obviamente, esta explicación sobre la Revelación reduce la teología a la filosofía. La Revelación cristiana sería una «filosofía» más, que nos ayuda a descubrir la verdad que anida en nosotros. Se rechaza implícitamente que la Revelación nos permita conocer la intimidad de Dios revelada en Jesucristo; se vacía de contenido el término «revelación», hasta el punto de considerar que todas las religiones son reveladas, e incluso, que todas las filosofías son también «revelación». Es decir, el rechazo explícito o implícito de un concepto objetivo de revelación conlleva una reducción de la religión a una espiritualidad difusa y subjetiva.

Sin embargo, la corriente de pensamiento gnóstico-racionalista que alardea de tener un concepto más puro y abstracto de la divinidad, comete un tremendo error, al impedirle a Dios ser Dios: acusan a la religión judeocristiana de constreñir la divinidad en un «mensaje revelado» y caen en la burda contradicción de supeditar la libertad de Dios a sus presupuestos ideológicos. ¿Es que nosotros le vamos a impedir a Dios revelarse libremente, estableciendo una relación de amor con el hombre? La Revelación no es sólo una potestad divina, sino que además es perfectamente coherente con la imagen de Dios que la propia Revelación nos ha dado a conocer. Si Dios es amor y misericordia... ¿hay algo más comunicativo que el amor?

Por ello, digámoslo claramente, el rechazo racionalista de la Revelación, la sospecha de que hay demasiadas mediaciones entre Dios y los hombres, esconde la resistencia del hombre al amor de Dios. Es la desconfianza hacia lo que Dios quiera decirnos, o hacia lo que sus caminos puedan depararnos. Frente a esto, la libre decisión de Dios de revelarse, es consecuencia de su amor apasionado, que le lleva a implicarse en nuestra propia historia. Siempre es necesario que alguien tome la iniciativa: «No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido» (Jn 15,16).

La causa primera y última de la Revelación y de la misma Encarnación es el amor de Dios, aunque también podemos suponer otras razones añadidas. ¿Cómo sería nuestra relación con Dios si Él no se hubiese revelado? ¿No tendríamos un gran peligro de confundir la comunicación de Dios con nuestras impresiones y alucinaciones particulares, e incluso con posibles psicopatías? En cualquier caso, lo importante es que descubramos que Dios ha elegido al hombre para revelarse al propio hombre. Y eso no se refiere exclusivamente a la

Humanidad Santísima de Jesús de Nazaret, sino a todas las mediaciones humanas con las que Cristo prolongó su ministerio entre nosotros: «En verdad os sigo que todo lo que atéis en la Tierra, quedará atado en los cielos» (Mt 18, 8), etc.

El problema de la libertad y el de la Tradición se encuentran también ante el Magisterio. Cargado de un enorme lastre peyorativo, el concepto de «dogma» se ha convertido hoy en sinónimo de arbitrariedad e imposición. ¿Qué dice la Iglesia de sus dogmas? ¿Es defendible que existan (todavía hoy) dogmas? ¿No sería mejor dialogar, proponer, acordar?

Recuerdo que una de las primeras homilias que pronuncié como obispo de San Sebastián fue con motivo del 60º aniversario de la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen María (año 1950). En aquella homilía tuve, según parece, la osadía de afirmar que para comprender el sentido de los dogmas de la Iglesia, es necesario primero rescatar el mismo concepto de «dogma», ya que en nuestros días este término ha sido deformado hasta convertirse en sinónimo de imposición o de fundamentalismo. Y me atreví a concluir apoyándome en la sabiduría del Papa: «¡Nada más lejos de la realidad! Como decía Benedicto XVI: “El dogma no es un muro que impide avanzar en el conocimiento de la verdad, sino más bien una ventana desde la que se contempla el infinito”». Al día siguiente los titulares de cierta prensa guipuzcoana mostraban su indignación: «Munilla reivindica el dogma», «Munilla pretende regresar a los dogmas»... ¡Era obvio que había sobrepasado los límites de lo políticamente correcto!

Tenemos que hacer un esfuerzo de sanación y de comprensión de los conceptos, para no caer en caricaturas o simplismos. Tan incorrecto sería identificar lo dogmático con lo intolerante, como equiparar la tolerancia con el relativismo. Pero lo cierto es que en el momento presente existe una tendencia a tachar como dogmático a todo aquel que simplemente mantiene unas convicciones que no se ajustan al pensamiento dominante.

Teniendo en cuenta la deriva contemporánea, se explica no sólo la alergia hacia el concepto de dogma, sino también hacia todo aquello que implique la objetividad de unos principios (como es el caso de la denostada «ley natural»). En efecto, tras la caída de las ideologías se ha corrido el riesgo de hacer una alianza entre la democracia y el relativismo ético. La ética estaría supeditada a la democracia, y no tanto la democracia a la ética. Uno recuerda aquella expresión irónica de Groucho Marx: «Estos son mis principios. Pero si no les gustan, tengo otros»; y no puede por menos de constatar que hay dos tipos de políticos: los que consultan su conciencia por la mañana, y los que recurren a leer las encuestas... Recordemos el debate que mantuvieron en Ávila en junio de 2012, el expresidente de Gobierno de España, D. José Luis Rodríguez Zapatero, y D. Antonio Cañizares, Cardenal Prefecto de la Congregación para el Culto Divino. La afirmación del Cardenal Cañizares: «No hay democracia sin conciencia», fue contestada por el expresidente: «La democracia es conciencia». Ciertamente, estamos ante una expresión ambigua, que admite diversas

interpretaciones, pero... ¿quería afirmar tal vez el Sr. Zapatero que la conciencia se identifica con la democracia? ¿Acaso será necesario recordar que la democracia otorga el poder, pero no puede otorgar la razón? No estará de más recordar estas palabras del beato Juan Pablo II: «El relativismo no es la cuna de la democracia, sino el virus que puede acabar con ella».

Pero las consideraciones anteriores no nos dispensan de la necesidad de explicar qué es un dogma. Se trata de un servicio de la Iglesia que, en sus diversas formas (proclamaciones solemnes papales, concilios, liturgia...) explicita ante los fieles las verdades de fe que han sido reveladas por Dios en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia. Retomando una de las preguntas anteriores, pienso que el escándalo ante los dogmas de la Iglesia, no es otra cosa que el mismo escándalo de quienes se resisten al hecho de la Revelación.

Para concluir, permítaseme una constatación crítica de tipo experiencial. La vida nos demuestra que una buena parte de quienes cuestionan la existencia de los dogmas suelen mantener un talante personal auténticamente intolerante. Quienes relativizan lo dogmático, terminan por dogmatizar lo relativo. Y es que... ¡los dogmas de la Iglesia son pocos y liberadores! En palabras de Chesterton: «Despojar al cristiano del dogma, sería como despojar al hombre de sus huesos». Pero los «dogmas» del relativismo, ¡son muchos y asfixiantes!... Recuerdo a un profesor que hablando en clase sobre esta cuestión nos decía, no sin gracia: «De los liberales, *liberame, Domine!*, que de los otros ya me ocuparé yo...»

2. CREO EN DIOS PADRE, CREADOR

La esencia del cristianismo, ¿podría expresarse diciendo «Dios es Padre»?

Recuerdo que el capellán del colegio en el que tuve la suerte de cursar los estudios de la infancia y la adolescencia, nos invitaba al rezo de la siguiente oración: «Dios es mi Padre, ¡qué feliz soy! Soy hijo suyo, soy hijo de Dios». Aquel sacerdote tuvo el acierto de presentarnos una religiosidad auténticamente centrada en lo medular del mensaje cristiano: la paternidad de Dios revelada por Jesucristo. Más tarde, en la etapa de seminarista, me ayudó mucho un pensamiento del inolvidable José Luis Martín Descalzo: «¡Saberte Padre, Dios nuestro, es el Cielo!».

Comencemos por matizar que la expresión «padre» tiene una primera acepción en el sentido de «creador». No estamos ante una acepción exclusiva de los cristianos, ya que existen otras religiones que llaman a Dios «Padre», en cuanto creador. Sin embargo, existe un sentido singularísimo del término «padre» que nos ha sido revelado por Jesucristo: Dios no solo es Padre en cuanto creador del mundo, sino que desde toda la eternidad es Padre del Hijo Único –la Segunda Persona de la Santísima Trinidad–, quien recíprocamente es Hijo en relación a su Padre: «Nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Es decir, el Evangelio no se limita a revelarnos que el universo tiene un padre creador, sino que nos habla de la relación especialísima que el Padre tiene con el Hijo, en el Espíritu Santo, de la cual hemos sido hechos partícipes por pura gracia...

Sabemos que Jesús utilizaba la palabra aramea *Abba* para referirse y dirigirse a Yahvé, su Padre Dios. Se trata de una expresión que jamás se había pronunciado en las sinagogas para hablar de Yahvé. Sin embargo, el término *abba* se utilizaba de forma exclusiva en el seno de las familias judías, entre el padre y los hijos en su más tierna edad. Podría ser la expresión de un niño que se siente seguro en los brazos de su padre y que levantado por este a la altura de su rostro, balbucea: ¡*abba!*

Debió de ser tal el impacto que les produjo a los evangelistas escuchar a Jesús este término que, a pesar de que los Evangelios fueron escritos en griego, no se atrevieron a traducir la expresión *abba* y optaron por transcribirla tal y como salió de los labios de Jesús. ¡Tenían conciencia de que estaban tocando el

misterio de la identidad de Jesús!: «¿Pero, quién es éste? ¡Hasta el viento y el mar lo obedecen?» (Mc 4,41); ¿Quién es éste que tiene tal intimidad con Yahvé para llamarle *Abba*?

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, ciertamente, podemos afirmar que la esencia del cristianismo se resume en la expresión «Dios es padre»... Un buen indicativo de nuestro grado de conciencia sobre la importancia y la centralidad que tiene la paternidad de Dios será nuestra capacidad de admirarnos y conmovernos ante su presencia amorosa. En efecto, decir «Padre nuestro», antes que una invocación, es una bendición o un acto de adoración. Implícitamente es un reconocimiento de que somos conscientes de haber sido amados antes de merecerlo.

Si se me permite un comentario ocurrente, recuerdo una conversación en la que un amigo le decía a otro: «¡Qué padres tan buenos tienes!». A lo que el aludido respondió: «¡Es que hay que saber elegirlos!». Obviamente, todos nos reímos con aquella «salida». Pero comprendimos que detrás del comentario irónico se escondía el reconocimiento implícito de que en cierto sentido «padre» es sinónimo de gratuidad... La gracia de Dios es, como su propio nombre indica... ¡gratuita!

¿Qué significa «padre»? La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que, en una sociedad como la nuestra, es difícil en muchos casos apelar a esta experiencia originaria de la «paternidad». Parece que lugar de esta metáfora familiar sería conveniente buscar otra, más acorde con los tiempos modernos. Dios es «amor», Dios es «bueno»..., son conceptos que la gente entiende mejor. ¿Por qué nos empeñamos en llamar «Padre» a Dios?

Alguien dijo que Dios es el beso de nuestra madre, y el abrazo fuerte y cálido de nuestro padre. Sin duda alguna, la expresión «padre» integra ambas cosas. Ahora bien, los diversos conceptos expresados por el lenguaje humano sufren un notable desgaste por nuestro mal uso, es decir, por nuestro pecado. En efecto, cuando decimos que Dios es amor, corremos el riesgo de proyectar en Dios nuestras experiencias de amor inmaduro. Obviamente, en el amor de Dios no hay lugar para el «amor propio», o para el «amor posesivo»... Sin embargo, a pesar de las limitaciones del lenguaje, seguimos afirmando que «Dios es amor», ya que el amor humano es imagen y participación del amor de Dios, y no a la inversa.

Con el término «padre» sucede lo mismo, y aún con más intensidad. La crisis de la figura paterna en las últimas décadas ha ido en aumento. Arrastramos numerosas heridas afectivas, que han generado en nosotros una especie de «orfandad moral». Muchos niños crecen sin modelos que les sirvan de referente y de los que sentirse orgullosos; y la inmadurez de no pocos padres genera una gran inseguridad en sus hijos. Ni qué decir tiene que las rupturas matrimoniales son uno de los factores más dramáticos, causantes de infelicidad e inestabilidad emocional. Muchos psicólogos señalan que cuando un joven o una joven no puede llegar a confiar en el primer hombre de su vida —su padre—, el resto de sus relaciones resultan seriamente dañadas. Incluso la

misma fe en Dios Padre podría resultar dañada. En definitiva, referirnos a Dios como Padre, proyectando en Él nuestras propias imágenes, conlleva el riesgo de crear ídolos.

Por lo tanto, es necesario purificar el concepto de «padre». Así lo dice explícitamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en su n. 2779: «La purificación del corazón concierne a imágenes paternas o maternas, correspondientes a nuestra historia personal y cultural, y que impregnan nuestra relación con Dios. Dios nuestro Padre trasciende las categorías del mundo creado. Transferirle a Él, o contra Él, nuestras ideas en este campo sería fabricar ídolos para adorar o demoler».

Pongamos dos ejemplos sobre la necesidad de purificar el concepto de paternidad al referirlo a Dios. La experiencia humana de la paternidad puede llegar a deteriorarse seriamente en un hijo, cuando descubre que no ha sido «deseado» por sus padres. Obviamente, en el caso de Dios, no cabe ni tan siquiera imaginar tal posibilidad. ¡Somos hijos incondicionalmente «deseados» por Dios desde toda la eternidad! Es más, incluso en el caso de que un hijo hubiese sido anhelado por sus padres, está claro que los padres desearon un hijo de forma genérica, pero no pudieron llegar a desearlo de forma particular y personal; ya que no lo podían conocer antes de que existiese. Por el contrario, Dios Padre no solo nos «deseó» en un sentido genérico, sino que nos quiso a cada uno de forma única e irrepetible; ya que nos conocía y nos amaba desde toda la eternidad.

Otro ejemplo sobre esta necesidad de purificar nuestros conceptos humanos, lo tenemos en el hecho de que la dependencia del hijo hacia sus progenitores es cronológicamente decreciente. Es decir, al comienzo de la vida humana la dependencia de un niño con respecto a sus padres es total, y conforme va madurando, va independizándose de ellos. Por el contrario, en nuestra relación con Dios, conforme avanzamos en el camino de nuestra santidad, nuestra unión mística con Dios Padre se hace creciente; nuestra dependencia va en aumento.

A pesar de la necesidad de purificar nuestros conceptos humanos para referirlos adecuadamente a Dios, no dudemos de que la analogía o la imagen más adecuada para hablar de Él es la de la familia humana. No existe nada en toda la creación que tenga tanta semejanza con el misterio de Dios como la familia humana. Esta es la razón por la que Dios mismo eligió libremente revelarse sirviéndose de las imágenes y de los conceptos ligados a la familia humana: padre, madre, hijo, esposo, etc. ¡Dios es Padre, y no una «energía»!

Se ha dicho de la sociedad posmoderna que es «una fraternidad sin padre». La cuestión del padre ha sido ciertamente puesta en crisis desde diversos puntos de vista (pienso particularmente en la terapia psicoanalítica y en la obra de Freud). ¿Qué relación tiene la crisis de paternidad con la crisis moral? ¿Cómo compaginar la bondad de Dios con la exigencia de conversión que nos plantea el Evangelio?

El ideal posmoderno de una «fraternidad sin padre», pienso que es más un desiderátum que una realidad. En el mejor de los casos, yo diría que la posmodernidad es un «egoísmo pactado». La fraternidad implica amor, y el amor auténtico exige la conversión personal. Y, hoy por hoy, la llamada a la conversión sigue siendo tan políticamente incorrecta como lo fue el anuncio del Reino de Dios que Jesucristo dirigió a los israelitas hace dos mil años...

Ahora bien, la clave está en que entendamos que la conversión personal implica mucho más que la obediencia a un precepto moral. Jesucristo nos enseñó que sólo es posible plantear la exigencia del amor fraterno sobre la base de una paternidad común. Es decir, no se puede vivir el amor al prójimo sin el amor a Dios y sin el amor de Dios. Fraternidad sin paternidad es como el travesaño horizontal de la cruz cristiana sin el palo vertical... ¡No se sostiene! Si se me permite expresarlo con un toque de humor: ¡En el mundo hay un gran «desmadre» porque ha habido un gran «despadre»!

Decíamos en una de las preguntas anteriores que uno de los indicios de nuestra fe en Dios Padre es el conmovernos ante la presencia amorosa de Dios. Pues bien, otro indicativo importante es el deseo de santidad. Jesús nos dijo: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). No se puede ser hijo de un Padre así sin que se suscite en nosotros una prontitud a la conversión.

Precisamente esa es una de las señales más claras para distinguir la verdadera mística de la falsa mística. Con frecuencia, se admira un tipo de misticismo que persigue un mero experiencialismo, que está muy lejos de transformar nuestra vida conforme a la voluntad de Dios. La falsa mística se caracteriza por mantener una fuerte antipatía hacia la ascética. Para justificarse se suele deformar el concepto de «gratuidad» en lo que respecta al amor de Dios, presentando una imagen de un Dios «buenista», a quien no le afecta que nuestra vida sea santa o pecadora. La gratuidad del amor de Dios, sería incompatible con la exigencia de nuestra conversión para la salvación. Pero veamos... ¿no se estará confundiendo lo «gratuito» con lo «barato»? En efecto, la redención del mundo no ha sido «barata»; muy al contrario, el Padre no ha dudado en entregar por nuestra salvación lo más querido para Él: a su propio Hijo.

La conversión consiste en hacernos «pequeños» para que el Padre se revele en nuestra vida: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños» (Mt 11,25). La fe en Dios Padre se traduce en nacer por segunda vez, para poder ser levantados nuevamente en sus brazos.

En conclusión, la reprobación de la figura del padre por parte de Freud y de otras escuelas de pensamiento no está muy lejos del drama del pecado original. Se impugna al padre porque su autoridad se percibe como antitética a la libertad del hijo. El «seréis como dioses» del Génesis está rondando en el pensamiento de un Freud, que llega a afirmar: «Para liberar al hombre hay que matar a la figura del padre». O también en aquella otra expresión de Sartre: «El ser engendrado es un mal. Afortunadamente mi padre murió joven y yo he

podido ser libre». Pero como dijo Giacomo Biffi: «Es fácil observar cómo la pérdida de la figura del “padre” ha conducido fatalmente, bien al culto indebido de la personalidad y a la veneración del tirano, o bien a la esclavitud de los hermanos».

El Credo vincula la figura del «Padre» con la del «Creador». Hablemos un poco de este aspecto de nuestra fe. Benedicto XVI ha sido denominado «teólogo de la creación». Él ha visto que es muy necesario volver a esta categoría. ¿Por qué? ¿Qué importancia tiene esto en el mundo de hoy?

El Credo se inicia proclamando: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra...». En el n. 280 del *Catecismo de la Iglesia Católica* leemos: «La creación es el fundamento de todos los designios de salvación, el comienzo de la historia de la salvación que culmina en Cristo». A pesar de que esto pueda parecer algo bastante obvio, sin embargo, se trata de una cuestión fundamental para poder superar el principal de los males que aqueja a nuestra cultura contemporánea, y que también afecta a la propia Iglesia. ¿A qué nos referimos? Sin duda alguna, la herejía principal de nuestros días no consiste tanto en negar alguna de las verdades de la fe, cuanto en vaciarlas de contenido a todas en su conjunto. Si tuviéramos que poner algún nombre a esta herejía, sin lugar a dudas, deberíamos llamarla «herejía relativista» o «herejía subjetivista».

Hoy en día podemos encontrar a personas que, presentándose como cristianos, dicen creer en la divinidad de Jesús de Nazaret, pero sólo en un sentido simbólico; en la encarnación de Dios, pero como algo metafórico; en la Eucaristía, pero a modo de representación; en los milagros de Cristo, pero de forma alegórica; en la concepción virginal de Jesucristo, entendida como un icono; en la Resurrección de Cristo, en un sentido figurativo; en la salvación o condenación del hombre, a modo de «imagen», etc. Es decir, dicen tener fe en Jesucristo, pero sin necesidad de tener que creer en nada en concreto. Básicamente, piensan lo mismo que los que no tienen fe, pero cubren su pensamiento con una simbología religiosa... ¡He aquí una fe «ahistórica» y «desencarnada»!

Pues bien, el mejor antídoto frente a esta herejía contemporánea es la proclamación de la fe en el acto creador: Dios creó el mundo de la nada. Llegados a este punto, el relativismo ya se encuentra impotente para continuar vaciando de contenido la fe cristiana. O bien nos adherimos a la hipótesis de un mundo eterno, que no tuvo principio – es la postura lógica del que no tiene fe, pero que va contra los datos que nos ofrece hoy la ciencia –; o por el contrario, confesamos la creación del mundo de la nada... Hay una cosa bastante clara: de la nada no procede nada sin la intervención de Alguien.

La creación del mundo por parte de Dios marca las coordenadas espacio-temporales en las que se desarrolla el resto de la historia de salvación. El que creó el mundo de la nada, ¿no podrá acaso con la misma soberanía encarnarse y tomar parte en la historia de su propia creación, ser concebido virginalmente, hacer milagros, resucitar después de morir crucificado, elegir a doce apóstoles como columnas de su Iglesia, etc.?

En resumen, la teología de la creación es el mejor remedio frente a la tendencia relativista y subjetivista, que se muestra alérgica a aceptar las intervenciones de Dios en la historia. Por ello es lógico que las mentes secularizadas pasen de puntillas sobre esta cuestión, mientras que el Papa, gran conocedor de las raíces de esta crisis de fe que padecemos, se prodigue profundizando en este tema.

Llama la atención la gran sensibilidad ecológica de Benedicto XVI. Basta recordar algunos de sus mensajes de Año Nuevo, homilias de la Vigilia Pascual, discursos al Cuerpo diplomático, encuentros con científicos, etc. ¿Se trata tal vez de utilizar un punto de conexión para el diálogo con el mundo? ¿Qué valores teológicos y morales se esconden detrás de la ecología?

Benedicto XVI ha subrayado en todo momento que la salvaguarda de la creación no responde primariamente a una exigencia estética, sino a una exigencia teológica y moral, puesto que la naturaleza manifiesta un designio de amor y de verdad que nos precede y que viene de Dios.

El Papa llama a las nuevas generaciones a convertirse en aliados y guardianes de la vida y de la creación. ¿Por qué? La naturaleza no es obra de una casualidad caprichosa, sino que encierra grandes enseñanzas morales. Alguien dijo que la naturaleza es como el pentagrama de la Ley de Dios expresada en la ley natural. O dicho de otra forma, la naturaleza es la gramática de la sabiduría de Dios.

No me resisto a citar un conocido párrafo extraído de un discurso de Benedicto XVI a la Academia Pontificia para las Ciencias: «Galileo vio la naturaleza como un libro cuyo autor es Dios en la misma forma en que las Escrituras tienen a Dios como su autor. Es un libro cuya historia, cuya evolución, cuya “escritura” y significado “leemos” de acuerdo a las diferentes aproximaciones de las ciencias, mientras presuponemos todo el tiempo la presencia fundacional del autor que ha querido revelarse a sí mismo en ella». Algo parecido afirmó Marconi, el inventor de la telegrafía inalámbrica: «Yo no he hecho más que buscar las leyes de Dios en el libro de la naturaleza».

Pero, al mismo tiempo, es importante señalar que Benedicto XVI mantiene también un fuerte sentido crítico ante un determinado ecologismo radical. La fe cristiana respecto al acto creador está muy lejos de los planteamientos panteístas... Como decía el genial Chesterton: «Hay gente que piensa que la naturaleza es nuestra madre. El cristianismo, en cambio, lo considera una hermana. Nos enorgullecemos de su belleza, porque venimos del mismo Padre».

En segundo lugar, otro elemento que distingue el verdadero del falso ecologismo es la centralidad de la persona humana dentro del conjunto de la creación. La ecología tiene que ser, antes que nada, ecología humana. Es absurdo que determinados movimientos ecologistas excluyan de sus reivindicaciones el respeto al ser humano en todas sus fases de desarrollo. Como también es absurdo que idealicemos la alimentación vegetariana al mismo tiempo que tomamos pastillas anticonceptivas... Podríamos poner un

sinfín de ejemplos más... El respeto al ser humano y el respeto a la naturaleza van unidos. El uno sin el otro es una mentira, o en el mejor de los casos, pura ideología.

Perdone que me haga eco también de una cuestión clásica sobre el tema de la creación. Se refiere a los relatos bíblicos del Génesis: ¿Nos obliga la Iglesia a creer que el mundo fue creado en siete días? ¿Nos obliga a creer que Dios formó al hombre del barro y luego sopló un aliento de vida en su nariz? ¿Nos fuerza a imaginarnos un jardín paradisiaco llamado Edén, donde el hombre vivía alegremente cultivando la tierra?

En mi opinión, en esta materia nos enfrentamos a dos dificultades: una externa y otra interna. Fuera de la Iglesia, existen círculos intelectuales (o «seudointelectuales», me atrevería a precisar), que presentan la visión bíblica y la visión científica como puntos de vista irreconciliables. Conozco centros escolares en los que los profesores proyectan su ideología agnóstica en sus explicaciones, hasta el punto de plantear abiertamente a sus alumnos la necesidad de hacer una opción: ¡O con la ciencia o con la religión!, ¡o con el *Big Bang* o con el Génesis!

En otro orden de cosas, dentro del ámbito eclesial, por una parte existen mentalidades fundamentalistas que hacen una insostenible lectura literalista del Génesis, al margen de cualquier consideración exegética; si bien es importante reconocer que este tipo de posiciones son más frecuentes entre comunidades evangélicas protestantes. Y por otra parte, nos encontramos también con círculos de creyentes que han asumido de forma acrítica los postulados del racionalismo liberal, y que parecen avergonzarse del Génesis, por considerarlo como un simple cuento mítico.

Frente a todo ello, volvemos a reiterar que tan importante es preservar la autonomía de la fe y de la ciencia, como educarnos para poder descubrir su complementariedad. Como ayuda en este punto, propongo partir de dos reflexiones sugerentes:

- a) «La Biblia no enseña cómo va el cielo, sino cómo se va al Cielo» (San Agustín). Es decir, la ciencia intenta responder a la pregunta sobre cómo suceden las cosas, mientras que la Biblia, por el contrario, responde a las preguntas sobre el porqué y el para qué de los acontecimientos. En efecto, la Biblia tiene entre sus finalidades la formación moral y religiosa de la humanidad, sin pretender dar enseñanzas científicas. Por otro lado, la Escritura relata los acontecimientos según diversos géneros literarios en los que ha sido escrita. Se equivocaría, pues, quien exigiese de ella otras enseñanzas.
- b) «La teoría de la evolución ve la verdad, pero solo ve la mitad de esa verdad. No ve que detrás está el Espíritu de la creación» (Benedicto XVI). Y es que, como afirmaba el propio Santo Padre: «Las cuentas sobre el hombre, sin Dios, no cuadran; y las cuentas sobre el mundo, sin Él no cuadran».

Las catequesis sobre el Génesis que el beato Juan Pablo II desmenuzó a lo largo de varios años en sus audiencias públicas de los miércoles han resultado ser una auténtica escuela de exégesis bíblica, que nos ayuda a descubrir la riqueza escondida en esos textos.

¿Acaso no resulta sorprendente que el autor o los autores del Génesis describiesen la creación del mundo en un itinerario de siete «días»? Desde la mentalidad reinante hace tantísimos siglos, lo lógico hubiese sido describir la creación como un acto puntual y perfectamente concluido desde el primer instante. Si tenemos en cuenta que la referencia a los «días» nace de un recurso pedagógico para santificar el descanso semanal, ¿no sorprende que Dios culminase la creación con la aparición del hombre? ¿Qué fácil hubiera sido que el autor bíblico, sirviéndose del lenguaje mítico, hubiese descrito la creación del mundo comenzando por el hombre, y que posteriormente hubiese descrito el resto de la creación a su servicio! Pero la inspiración del Espíritu Santo le llevó a hacerlo de forma inversa: Dios prepara el universo y lo va perfeccionando, para que finalmente llegue el hombre.

Algo similar podríamos decir del pasaje de la creación de Adán y Eva. Dios formó al hombre del barro de la tierra, y para darle vida insufló en su nariz aliento de vida. ¿No resulta especialmente sugerente esa imagen, para diferenciar la naturaleza y la procedencia del cuerpo humano de la del alma? En efecto, la fe católica afirma que el alma humana no puede provenir por evolución, ya que lo espiritual no proviene de lo material. Desde el punto de vista de la fe no existe inconveniente en afirmar que el cuerpo humano proviene de un proceso evolutivo de la materia. Pero al mismo tiempo sería necesario añadir que la existencia del alma humana requiere de una intervención creadora de Dios. Es decir, Adán y Eva serían la primera pareja de «animales» a los que Dios infundió un alma humana, con lo que pasaron a tener entendimiento y voluntad.

El ser humano no puede aparecer dentro del ciclo evolutivo sin una nueva intervención creadora del alma por parte de Dios. Esto es lo que Chesterton quería demostrar cuando polemizaba con algunas de sus agudas consideraciones: «No hay ni sombra de indicio que nos haga pensar que la inteligencia humana se haya formado por evolución. No existía y de pronto comenzó a existir. En las pinturas rupestres tampoco existe graduación, nada que indique que fueron comenzadas por monos y terminadas por hombres». «Es verdad que el hombre se parece a los animales, pero esa semejanza solo puede verla él. El pez no se da cuenta de su semejanza con otros animales». «Es una blasfemia decir que un hombre no es más que un hombre».

En definitiva, es importante acercarse a esos textos bíblicos sin complejos y aplicar una correcta exégesis, para superar las visiones ridículas y ridiculizantes que se han hecho de las imágenes creacionistas del Génesis. ¡El verdadero «mito», en el sentido popular del término, es la visión atea de la evolución! Y es que la fe es liberadora de los falsos «mitos» que nos impiden conocer de dónde venimos y a dónde vamos; y que pretenden ofrecernos

imaginarios «paraísos terrenales». Este es el caso de la psicología freudiana, la profecía marxista, la ética situacional y la evolución darwiniana, entre otros.

Aprovechando que hemos aterrizado en estos pasajes del Génesis a veces tan difíciles, le planteo una cuestión particular sobre los mismos: ¿no expresan una concepción machista sobre el origen del hombre? ¿Estamos los cristianos obligados a creer que la mujer fue creada como una ayuda para el hombre, como una especie de consuelo que viniera a rellenar sus horas de descanso? ¿Cómo dialogar desde estos textos revelados con las actuales reivindicaciones del feminismo?

Comencemos por recordar algo tan evidente como insuficientemente tenido en cuenta: la correcta exégesis bíblica debe empezar por conocer con la mayor exactitud posible el sentido literal-histórico con el que un pasaje de la Palabra de Dios fue escrito. Por el contrario, el sentido de los textos bíblicos queda distorsionado cuando los «juzgamos» desde categorías ideológicas que nada tienen que ver con la intención originaria del autor sagrado. ¡Con cuánta frecuencia se escuchan juicios superficiales y erróneos, por haber sacado los textos fuera de su contexto!

Un ejemplo paradigmático lo tenemos en la imagen elegida por el autor del Génesis para describir la creación de Eva a partir de una costilla de Adán. Muchas de las lecturas que se hacen de este texto son absurdas: «La Biblia considera a la mujer como un subproducto del hombre», «La Biblia pone las bases de la superioridad del hombre respecto de la mujer», etc. Es obvio que la sola introducción del debate feminista en la exégesis bíblica resulta extemporánea y anacrónica; y en consecuencia, distorsionante. Pero incluso podemos añadir que en algún caso, como el presente, puede llegar a invertir — y no sólo a distorsionar — el significado histórico del texto. En efecto, la expresión de Adán al encontrarse con Eva es muy significativa: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será “mujer”, porque ha salido del varón» (*Gén 2,23*). Es decir, la Sagrada Escritura afirma en este texto — que puede tener su origen hace tres milenios —, que el hombre y la mujer no sólo son de la misma especie, sino que han sido creados — a diferencia del resto de la creación — con la capacidad de establecer una plena comunión de amor.

Cuando la ideología de género pretende encontrar en la Biblia la causa del machismo, está mostrando una gran ignorancia, o tal vez mala voluntad (o quizás una combinación de ambas). Lo cierto es que el origen del machismo estriba en la «ley del más fuerte». Es decir, su raíz está en la vivencia de las relaciones humanas a nivel animal. El hombre tiene más fuerza física que la mujer, y eso conlleva una mayor facilidad para caer en la tentación del abuso. Básicamente es lo que acontece en el reino animal, donde generalmente es el macho el que domina a la hembra.

Sin embargo, por encima de este nivel irracional, la visión bíblica fomenta el nivel espiritual en las relaciones humanas. Es decir, no cabe duda de que la Biblia, lejos de ser la causa del machismo, ha sido un instrumento importante para mitigarlo. Es verdad que, al mismo tiempo que la religión potencia la superación de la «ley del más fuerte», lo hace también en categorías

que son deudoras, en parte, del contexto cultural circundante. Pero eso es absolutamente normal y explicable, ya que la religiosidad judeocristiana no es sino la revelación de Dios vertida en categorías humanas, las cuales no pueden dejar de estar influenciadas por el contexto social del momento.

Si bien es cierto que Dios se revela en la Biblia bajo la imagen de «Padre», también lo es que la reflexión teológica ha tenido mucho cuidado en insistir en que Dios no tiene sexo, ya que es un ser espiritual y no carnal. Es más, también existen en la Biblia un buen número de imágenes en las que Dios se revela con metáforas femeninas. Por ejemplo, en el libro de Isaías: «¿Puede una madre olvidar al niño que amamanta, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré» (Is 49,15). También es digno de mención que existan libros bíblicos (Judit y Ester) que exaltan modelos heroicos femeninos, en un contexto histórico en el que no era nada frecuente.

El feminismo radical suele acusar a la Biblia de machismo, apoyándose para ello en la extrapolación de algunos pasajes, como puede ser el caso del texto paulino en el que se le pide a la mujer que calle en la asamblea y se tape la cabeza (cf. 1Cor 11,3-7). Obviamente, son textos que están condicionados por el contexto cultural en el que fueron escritos. Pero resulta muy esclarecedor que la Iglesia no haya extraído de su lectura afirmaciones de nivel dogmático ni moral. (Recordemos que los católicos afirmamos que la lectura correcta de la Sagrada Escritura tiene lugar a la luz de la Tradición). Por el contrario, el feminismo radical silencia o ignora las grandes cuestiones del mensaje bíblico en las que se juega auténticamente la igualdad entre el hombre y la mujer. Pongo algunos ejemplos claves:

- a) *La monogamia*: Verdadero logro del cristianismo. ¿Acaso la poligamia no supone el sometimiento absoluto a unos valores machistas? El principio básico que posibilita la igualdad entre el hombre y la mujer es este: «Una mujer para un hombre, y un hombre para una mujer». Si se me permite la comparación, así como se suele decir que la democracia no se inició hasta el reconocimiento del igual valor del voto de todos los ciudadanos, así también la monogamia resulta ser el abecé del reconocimiento de la misma dignidad de la mujer y del hombre.
- b) *El rechazo del divorcio*: «Si uno repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera. Y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10,11-12). Es decir, Jesucristo exige la fidelidad en la comunión matrimonial al mismo nivel al hombre y a la mujer.
- c) *La actitud de Jesús hacia la mujer*: Contra toda costumbre rabínica, Jesús tiene entre sus seguidores a algunos grupos de mujeres. Los Evangelios nos dan noticia de que ellas permanecieron fieles al pie de la cruz cuando los apóstoles huyeron. Más aún, ellas fueron las primeras en recibir la noticia de la resurrección de Jesucristo. Algunos episodios evangélicos, como el de la mujer adúltera, describen la delicadeza con que Jesús trató a la mujer, especialmente en contextos

y circunstancias en los que solía ser despreciada: «Jesús se incorporó y le preguntó: “Mujer, ¿dónde están tus acusadores?; ¿ninguno te ha condenado?”. Ella contestó: “Ninguno, Señor”. Jesús dijo: “Tampoco yo te condeno. Anda, y en adelante no peques más”» (Jn 8,10-11).

La Sagrada Escritura hace una gran contribución en pro del reconocimiento de la igual dignidad del hombre y de la mujer. En efecto, el gran engaño de la ideología de género y del feminismo radical consiste en confundir la dignidad de la mujer y del hombre con su independencia. La mujer y el hombre maduros serían supuestamente aquellos capaces de realizar un proyecto de vida individualista, sin necesidad del otro.

Pero como decía Chesterton: «El capitalismo, al igual que el marxismo, — y yo me atrevo a añadir: el feminismo, al igual que el machismo — están en guerra con la familia. Desean que sus víctimas sean individuos, o dicho de otro modo, átomos. Sin la familia, quedamos desvalidos frente al Estado. Cuando los hombres están solos y divididos, son débiles». La conclusión es muy clara: la causa de la familia es la causa de la dignidad de la mujer y de la dignidad del hombre; es la causa de los hijos y la causa de los padres. El error consiste en enarbolar la bandera del feminismo al margen de la familia. La dignidad de la mujer no puede crecer en litigio frente al esposo o frente a los hijos, sino en comunión con ellos.

El Credo Niceno-constantinopolitano especifica que la fe en Dios, es la fe en «un solo Dios». Sin embargo, en este mundo globalizado y pluricultural en el que vivimos, cada vez somos más conscientes de la diversidad de religiones o seudoreligiones. ¿Cómo conjugar esta multiplicidad con el estricto monoteísmo proclamado en el Credo? ¿Es aceptable la llamada teoría del «pluralismo religioso»? ¿Cómo ser equilibrados en este punto tan delicado?

Ciertamente, ese equilibrio es necesario, ya que podemos encontrarnos con dos concepciones totalmente opuestas, que no son conjugables con nuestra fe católica: La primera sería la de un fundamentalismo religioso, que considera que no existe la posibilidad de salvación fuera de la propia religión. Es el caso de los Testigos de Jehová, por ejemplo, así como de otras muchas sectas.

A veces se ha acusado a la Tradición de la Iglesia Católica de haber sido cómplice de ese fundamentalismo, por la formulación de axiomas teológicos tales como *Extra Ecclesiam nulla salus* («Fuera de la Iglesia no hay salvación»), expresión que con frecuencia fue interpretada equivocadamente de forma «literalista». Ciertamente, el fundamentalismo es la tentación de una comprensión reductora de la realidad ante la que siempre hay que estar vigilante; pero es importante matizar que expresiones como *Extra Ecclesiam nulla salus* han sido también comprendidas a lo largo de la historia en un sentido más amplio. En efecto, los límites o las fronteras entre la Iglesia y el mundo son espirituales, y por lo tanto no son visibles a nuestros ojos. Sólo Dios conoce los vasos comunicantes existentes entre la Iglesia —sacramento universal de salvación— y el corazón de cada uno de los habitantes de la Tierra. Por ello, en la Tradición ya se habían introducido conceptos como: «bautismo

de deseo», «hombres de buena voluntad», «rectitud de conciencia», etc. Esta doctrina no es una novedad de nuestro tiempo; por ejemplo, en tiempo del papa Pío XII se condenó la enseñanza de un jesuita norteamericano, el P. Leonard Feeney, que interpretaba de manera literal el dogma «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

Pero, sin lugar a dudas, fue en el Concilio Vaticano II cuando se hizo un esfuerzo de formulación más desarrollado: «Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta» (*Lumen Gentium* 16).

En segundo lugar, así como en el momento actual el fundamentalismo es el riesgo principal en los países de religión islámica o hindú, entre nosotros, los cristianos occidentales, la tentación predominante es, sin duda, la contraria: el relativismo. En efecto, la negación de la Revelación, o su manipulación hasta vaciarla de contenido, han llevado a pensar a amplios sectores de la sociedad que todas las religiones son igualmente válidas y verdaderas. Para estos sectores, lo importante sería la disposición subjetiva del ser humano religioso, y no la religión concreta que cada uno profese. En última instancia, se piensa que todas las religiones tienen el mismo valor salvífico. Mahoma o Buda serían igualmente «salvadores» para sus seguidores, como lo es Jesús de Nazaret para los cristianos.

Hasta tal punto se ha introducido en nuestra cultura el relativismo religioso, que no es infrecuente que se planteen entre los fieles católicos dudas relacionadas con el pluralismo religioso. Por ejemplo, recuerdo que en el programa del Catecismo en Radio María, los oyentes me han dirigido en diversas ocasiones, preguntas del siguiente tenor: «¿No es cierto que yo soy católico por la mera circunstancia de haber nacido en España, pero que si hubiese nacido en una familia marroquí, entonces sería musulmán?»; «¿Cuando Jesús decía a quienes habían sido curados “tu fe te ha salvado”; no quería decir con ello que el que salva no es Jesucristo, sino nuestra propia convicción interior?». Obviamente, nuestra familia es un instrumento de Dios a través del cual hemos recibido la fe en Jesucristo, sin que ello suponga relativismo alguno (¡Él es el dueño y señor de nuestra historia!); y es absurdo interpretar la expresión «tu fe te ha salvado» en un sentido subjetivista, cuando ha sido pronunciada por quien nos dijo: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida. Nadie va al Padre, sino por mí» (*Jn* 14,6) ¡Impresiona comprobar el influjo que la mentalidad relativista ejerce en todos nosotros!

La teoría del llamado «pluralismo religioso» es totalmente contraria a las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En efecto, si bien es cierto que la Iglesia Católica reconoce que existen «semillas de verdad» en otras religiones, sin embargo, confiesa al mismo tiempo que la plenitud de Revelación de Dios ha

tenido lugar en Jesucristo. Es decir, hay que distinguir entre el común de las religiones nacidas de la religiosidad natural del hombre —o tal vez de algún líder carismático— de la iniciativa que Dios ha llevado a cabo, dirigiendo su revelación a toda la humanidad a través del pueblo judío. Con otras palabras, la Encarnación de Dios en las entrañas de la Virgen María, así como la muerte y resurrección de Jesucristo, son la única fuente de la salvación para toda la humanidad. Los musulmanes, hindúes o animistas que, siendo fieles en su conciencia a lo que han conocido como «verdad», lleguen al Cielo, conocerán en la visión del misterio del Dios Trino que Jesucristo ha sido su Salvador. Así lo proclama San Pedro en su discurso recogido en los Hechos de los Apóstoles: «No hay salvación en ningún otro, pues bajo el cielo no se ha dado a los hombres otro nombre por el que debamos salvarnos» (*Hch 4,12*).

Al mismo tiempo que ponemos estas bases para un planteamiento equilibrado de comprensión ante la multiplicidad de las religiones, lejos de cualquier fundamentalismo o relativismo, también es importante que se añadan las debidas matizaciones entre las religiones politeístas y las religiones monoteístas; y, por supuesto, entre las religiones cristianas y las no cristianas. No en vano, el Concilio Vaticano II distingue el diálogo interreligioso del ecumenismo, hasta el punto de tratarlos en documentos diferentes.

El Credo introduce un matiz que nos gustaría que nos explicase: Dios Padre «todopoderoso». ¿Por qué se subraya el atributo de la omnipotencia divina? ¿No resulta esto un tanto antipático en nuestro contexto cultural? ¿No habría sido preferible destacar el atributo de la misericordia divina? Por otra parte, ¿acaso no es cierto que la misma Revelación nos muestra a un Dios que comparte nuestra debilidad?

En cierta ocasión recibí un correo electrónico de una madre de familia que mostraba su perplejidad, porque en la Eucaristía dominical de su parroquia, se habían cambiado algunas expresiones del Credo. En vez de rezarse: «Creo en Dios Padre todopoderoso», ahora por lo visto se dice: «Creo en Dios Padre todo-bondadoso». En su correo me detallaba otros muchos cambios, objetivamente más graves, que ahora no vienen al caso. Le contesté pidiéndole disculpas en nombre de la Iglesia, al mismo tiempo que le rogaba su oración, penitencia y paciencia; porque es evidente que, más allá de la presumible buena intención de las personas, algo no va bien cuando tenemos el atrevimiento de reformular, por nuestra cuenta y riesgo, la misma fe apostólica. El Credo es una unidad y no podemos caer en la tentación de desmembrarlo, eligiendo unos artículos de fe en detrimento de otros. En frase de Tertuliano: «El hombre de Iglesia recibe, el hereje selecciona». O dicho con nuestras propias palabras: la fe apostólica se transmite, no se consensúa en cada momento.

Con respecto a la antipatía hacia expresiones como «omnipotencia», «todopoderoso» «infinito», etc., pienso que tiene su origen en el arrinconamiento de la teología de la creación, a la que anteriormente nos hemos referido, unido al influjo de la crisis del principio de autoridad en la que está inmersa nuestra cultura. Por ejemplo, a nuestros jóvenes les clarifica en gran

manera escuchar reflexiones como las siguientes pronunciadas por Newton: «Lo que sabemos es una gota, lo que ignoramos un inmenso océano. La admirable disposición y armonía del universo, no ha podido sino salir del plan de un Ser omnisciente y omnipotente».

Recuerdo una anécdota de mi vida de párroco, que me hizo abrir los ojos de forma decisiva ante esta realidad. Estaba yo explicando el primer mandamiento de la Ley de Dios a unos jóvenes adolescentes. Les leí la formulación tradicional, tal y como fue expresada de labios del mismo Jesucristo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,37). A uno de los jóvenes que me escuchaba, aquello le pareció una pretensión excesiva por parte de Dios, y no tuvo empacho en comentar: «¡Pero qué egoísta! ¿no? ¿Todo tiene que ser para Él, o qué...?» No voy a ocultar que me quedé desconcertado ante la reacción de aquel joven; que, por otra parte, era bastante elocuente y significativa de los parámetros de secularización en los que nos movemos... Comprendí que en el actual reto de la evangelización, no se puede dar nada por supuesto (ni siquiera el abecé de la teodicea), por lo que tan sólo se me ocurrió decirle a aquel joven: «¿Has pensado alguna vez que tú y yo existimos por un puro regalo del Dios todopoderoso que nos creó de la nada; y que si Él dejase de querernos, en ese mismo instante, volveríamos a la nada...?». En resumen, en el Credo, al igual que en la catequesis, no podemos ni debemos prescindir de los conceptos de la omnipotencia y de la infinitud de Dios. Sería un error que nuestra cultura occidental dejase de proclamar la trascendencia de Dios, como si tal misterio fuese específico del islam o del judaísmo.

Por otra parte, el mismo Credo que confiesa la omnipotencia de Dios es el que a continuación relata su abajamiento: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado»... Es decir, nuestra fe no sólo subraya la trascendencia de Dios, sino también su inmanencia. No dudemos ni por un momento de que en el Credo –con el necesario orden– se hace una confesión íntegra de la fe del Evangelio. Quien relega el misterio de la omnipotencia e infinitud divinas, en realidad, lo que consigue es desdibujar y devaluar el amor de Dios que le ha llevado a asumir nuestra miseria y nuestra pequeñez. En efecto, la grandeza inconmensurable de la Encarnación y la Pasión de Jesucristo, consiste precisamente en que es el Dios Creador de cielos y tierra, el que se muestra pobre y humilde. Si olvidamos esto, le quitamos todo el contenido y la profundidad al misterio de la humillación de Dios: el todopoderoso se ha hecho débil, hasta el punto de pedirnos nuestra colaboración y ayuda. Como decía san Agustín: «La misma debilidad de Dios procede de su omnipotencia».

Por lo demás, es importante que descubramos también toda la potencialidad salvífica que encierra la afirmación de que Dios es «todopoderoso». Con frecuencia somos tentados de cansancio, preocupación y desesperación. ¡Las dificultades se nos presentan como «todopoderosas»! Es como si el tentador nos sugiriese un «anticredo»: «Creo en las dificultades todopoderosas, destructoras del cielo y de la tierra». Sin embargo, nuestra fe en

Dios todopoderoso nos permite decir con san Pablo: «Todo lo puedo en Aquel que me conforta» (*Flp* 4,13). Dicho de otro modo, la «omnipotencia» es un atributo exclusivo de Dios, pero del cual nos quiere hacer participar por pura gracia. Recuerdo una reflexión de Unamuno escrita en su *Diario íntimo*, en la que en medio de sus dudas de fe, parecía atisbar este misterio: «El que quiere todo lo que sucede, consigue que suceda cuanto quiere. ¡Omnipotencia humana por resignación! A esta resignación solo por la gracia se llega».

3. CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO, NUESTRO SEÑOR

«Jesús es el Señor». Sabemos que esta confesión fue enormemente importante para los primeros cristianos porque «Señor» era el nombre de Dios (*Kyrios*) en el Antiguo Testamento. Los «maestros de la sospecha» han inoculado en nuestra sociedad el veneno de la desconfianza, y esto significa que algunos ponen en entredicho expresiones como «Jesús es el Hijo de Dios»: ¿No será que los discípulos, incluso sin mala fe, otorgaron una categoría divina a ese maestro al que tanto querían y que había hecho cosas tan formidables? ¿No deberíamos ahora «desmitificar», quitar los ropajes de términos antiguos y quedarnos con el núcleo, con el «ejemplo» de Jesús, con su memoria y sus valores?

Ciertamente nuestra cultura está condicionada por la «sospecha». Y no me refiero exclusivamente a los ambientes intelectuales. Basta comprobar cómo en los últimos años ha proliferado un género novelesco sobre materia religiosa, carente de rigor científico, pero que suscita mayor credibilidad para muchos de sus lectores que la propia Tradición de la Iglesia. Aunque parezca mentira, los *Código Da Vinci* de turno son acogidos por muchas personas con menor «sospecha» que la propia Palabra de Dios. ¡Es ridículo, pero cierto!

Pero vayamos a la cuestión: Tal vez deberíamos comenzar por afirmar que los actuales «maestros de la sospecha» llegan tarde, porque los propios apóstoles fueron los primeros que ejercieron esa tarea desmitificadora, en su aspecto positivo. En efecto, la actitud de los apóstoles y de los evangelistas no cuadra con el perfil de unos hombres crédulos, inclinados a aceptar de forma acrítica cualquier noticia o planteamiento sobrenatural. Por el contrario, en su mayoría son personas rudas y sencillas, que tienden a hablar de lo que han visto y tocado, y que no parecen muy dadas a las idealizaciones. Si tenemos en cuenta que aquellos primeros seguidores de Jesús eran profundamente monoteístas, es impensable que se les hubiese ocurrido confesar la divinidad de Jesús de Nazaret de no haber tenido motivos contundentes para hacerlo. ¡Cómo tuvo que ser la experiencia de los discípulos en torno a la muerte y resurrección de Jesús, para que aquellos creyentes monoteístas, de carácter más bien pragmático y desconfiado, llegaran a dar semejante paso!

Pues bien, a través de la llamada «cristología explícita», estudiando el significado de los títulos dados a Jesús, llegamos a la conclusión de que los apóstoles y los primeros discípulos, sin lugar a dudas, creyeron en su divinidad y la profesaron públicamente. Pensemos, por ejemplo, en lo que supone el título de «Señor» aplicado a Jesús de Nazaret. La versión griega del Antiguo

Testamento había traducido la expresión hebrea *Yahvé*—con la que Dios se había revelado a Moisés en la zarza ardiente del Sinaí— con el término *Kyrios* (Señor). Cuando el Nuevo Testamento —escrito también en griego— designa a Dios Padre con el término *Kyrios*, y utiliza este término indistintamente para referirse a Jesús o al Padre, entonces es indudable que los discípulos reconocían la divinidad de Jesús, como reconocían la divinidad del Padre Dios. Esta reflexión podríamos hacerla igualmente sobre otros títulos cristológicos que también confiesan, en mayor o menor grado, la divinidad de Jesucristo: «Hijo de Dios», «Hijo del Hombre»...

Ahora bien, para responder al recelo de si estos títulos cristológicos utilizados en los Evangelios nacieron de los mismos apóstoles, o fueron puestos en sus labios posteriormente; es decir, para acallar a los referidos maestros de la sospecha, es clave que atendamos a los datos que nos aporta la llamada «cristología implícita». Entendemos por cristología implícita aquella que se desprende de los relatos evangélicos escritos sin una pretensión explícita de confesar la divinidad de Jesucristo. Es algo así como investigar lo que los primeros cristianos pensaban de Jesucristo, sin preguntárselo expresamente, sino deduciéndolo de diversos indicios. En el caso de esta cristología implícita, resulta insostenible la sospecha de que esos textos evangélicos hayan podido ser voluntariamente exagerados o falsificados por la comunidad primitiva, ya que ésta estaba centrada en otra cuestión clave: la confesión de Jesús como *Kyrios* (Señor), como Mesías y como Hijo de Dios.

Por ejemplo, es llamativo que Jesús nunca aparezca como creyente en los Evangelios. De Jesús no se dice nunca que «cree» en el Padre, sino que «conoce» al Padre o «ve» al Padre. Dicho de otro modo, Jesús no tiene fe —entiéndase la expresión—, porque no la necesita, porque su conocimiento de Dios es directo: «El que viene de lo alto está por encima de todos. De lo que ha visto y ha oído da testimonio» (cf. *Jn* 3,31-32). Y no sólo eso; Jesús pide respecto a su propia persona la misma fe que un creyente debe a Yahvé: «Creed en Dios y creed también en mí» (*Jn* 14,1).

También es significativo que a pesar de que Jesús nos enseñó a llamar a Dios *Abba*, sin embargo, distinguió su propia filiación divina de la de sus discípulos. Por ejemplo, Jesús jamás utilizó la expresión «nuestro Padre», sino que subrayó la distinción: «Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro» (*Jn* 20,17), cuando obviamente hubiese sido más sencillo simplificar diciendo «nuestro Padre». La enseñanza de la oración del Padrenuestro no es una excepción de este principio, pues la introduce con los siguientes matices: «Vosotros orad así: “Padre nuestro...”» (*Mt* 6,9). Parece obvio que los evangelistas tenían claro que la filiación divina de Jesús es de un nivel esencialmente distinto a la nuestra. San Pablo lo reflexiona en varias de sus cartas: somos hijos de Dios por «adopción», pero no por «naturaleza» como lo es Jesucristo (cf. *Ef* 1,5; *Rom* 8,15).

Podríamos poner otros muchos ejemplos extraídos de la cristología implícita, hasta el punto de concluir que la figura de Jesús es única en la historia de las religiones. Mahoma no se presenta como el centro del islam, sino como

profeta de Alá. Buda tampoco se presentó como centro del budismo, sino que se limitó a marcar un camino hacia la mística. En otro nivel, algo parecido ocurre con Moisés en el judaísmo. Sin embargo, Jesús se presenta como la esencia misma de la religión y como clave de salvación: «El que encuentre su vida la perderá, y el que pierda su vida por mí la encontrará» (Mt 10,39). Jesús no se limita a mostrar el camino, como otros profetas, sino que afirma: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida» (Jn 14,6).

Por ello, se comete un craso error cuando bajo el pretexto de desmitificar a Jesús, se despoja a su figura del misterio de su identidad divina, y se reduce a una especie de «Jesusología» (que no cristología), en la que todo parece reducirse al buen ejemplo que nos transmitió Jesús, así como a sus valores de vida. Las palabras con las que san Agustín clamaba en el siglo V contra Pelagio, iniciador de la conocida herejía pelagiana, sirven perfectamente para advertir ante este error de nuestros días: «Habéis reducido la gracia de Cristo al ejemplo de su vida, olvidando que lo principal es el misterio y el don de su persona». O como decía Joseph Ratzinger, cuando todavía era Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «La mayor tentación de nuestros días, en los ambientes de los países ricos y descristianizados, ha sido la de reducir la figura de Jesucristo a una ética, dejando a un lado el misterio de fe».

El Credo de Nicea dice de Jesucristo «engendrado, no creado» y añade «de la misma naturaleza del Padre». El Concilio de Calcedonia afirma en Jesucristo dos naturalezas –humana y divina– en una Persona divina. Es una terminología que hoy tenemos que explicar: ¿Qué significa eso de «naturaleza» y de «persona»? ¿Por qué se utilizan esos términos tan complicados y extraños que parecen provenir de una cierta filosofía, tal vez hoy día ya obsoleta?

En mi opinión, este tipo de objeciones son más propias de ciertos círculos proclives a las polémicas abstractas, que de los ámbitos verdaderamente volcados en la pastoral de la Nueva Evangelización. Se trata de uno de los argumentos más recurrentes en los círculos teológicos neomodernistas, que acusan a la Iglesia de mantener en su *Catecismo* las mismas expresiones cristológicas formuladas a lo largo de los siglos, que resultarían anticuadas e ininteligibles para el hombre de hoy. En su opinión la fe debería ser totalmente reformulada en otros términos más significativos para nuestra cultura.

Sus sospechas se dirigen especialmente a los Concilios de Nicea, Constantinopla y Éfeso, culpabilizándoles de haber formulado la fe en categorías filosóficas helenistas, que resultarían extrañas al propio Nuevo Testamento. En opinión de estos círculos teológicos, para poder hablar de Jesús de Nazaret, hoy en día no se pueden utilizar términos como «naturaleza», «persona», «consustancial», etc.

En honor a la verdad, tenemos que comenzar por negar el punto de partida de quienes sostienen dichas posiciones. Es verdad que en la formulación del Credo se han utilizado algunos términos nacidos en la filosofía griega; pero eso no quiere decir que la Iglesia haya asumido las teorías filosóficas de autores como Platón, Aristóteles, etc. Por el contrario, la

utilización que la Iglesia ha hecho de esos términos ha sido vulgar (popular) y no técnica; teológica y no filosófica. Por ejemplo, en la filosofía griega no existía el concepto filosófico de persona (*hypóstasis*), y fue precisamente la reflexión teológica la que obligó a la filosofía a elaborar este concepto, con el objeto de poder expresar el misterio de Jesucristo y de la Trinidad. Lo cierto es que la filosofía platónica había contagiado la doctrina a los herejes, pero no a los Concilios de la Iglesia. Es el caso, por ejemplo, de Arrio, que asumiendo la teoría platónica de las emanaciones, afirmaba que el Verbo es una especie de *nous* (intelecto) que se desprende de la Suma Verdad, y por lo tanto jerárquicamente inferior al Padre. En contra de las teorías platónicas, la Iglesia confesará, contra Arrio, que el Hijo es «consustancial al Padre».

En definitiva, Nicea, Calcedonia y Éfeso no supusieron el triunfo de la filosofía sobre la fe, como algunos teólogos han afirmado equivocadamente; sino, por el contrario, el nacimiento de una filosofía al servicio de la fe.

Por otra parte, se acusa a estos concilios cristológicos de haber «encorsetado» y «disecado» el Evangelio, al verterlo en conceptos dogmáticos... La frescura del kerigma habría sido sustituida por la frialdad del Credo o del Catecismo. Sin embargo, la experiencia nos dice que detrás de esas acusaciones se esconde una lectura parcial y reduccionista del Evangelio, que tiende a constreñir el misterio de Cristo a una «Jesusología», que no termina de confesar suficientemente la condición divina de Jesús de Nazaret. En efecto, al leer el Evangelio es perfectamente legítimo y hasta necesario preguntarse por la identidad de Jesús: «No te apedreamos por una obra buena, sino por una blasfemia: porque tú, siendo un hombre, te haces Dios» (Jn 10,33).

Por lo tanto, las formulaciones dogmáticas no «crean» o «inventan» lo que está ausente en el Evangelio, sino que lo expresan con precisión frente a posibles interpretaciones erróneas. Me permito afirmar, con un poco de atrevimiento, que el Evangelio es al Catecismo, lo que la fotografía es a la radiografía.

Mi experiencia me dice que los jóvenes que se acercan a nuestras catequesis no encuentran dificultades especiales con los términos empleados en el dogma cristológico, cuando reciben una explicación suficiente. ¡Sus dificultades están a otro nivel! Recuerdo una anécdota vivida como párroco, durante la predicación en la Misa con niños. Era el tiempo de Navidad y se me ocurrió preguntar: «¿Quién me dice dónde estaba el niño Jesús antes de nacer en la cueva de Belén?» A lo que una niña espabilada me respondió: «En la tripa de su madre». Y yo añadí: «¿Y dónde estaba antes de llegar a la tripa de su madre?» Su respuesta no dejó lugar a dudas: «En el Cielo, con Papá Dios y con la Paloma Santa».

Yo creo que si aquella «teóloga de Primera Comunión» pudo formular su respuesta de una manera tan espontánea, con el paso de unos pocos años no tendrá problema alguno para comprender los términos en los que está formulada la fe cristológica. Y es que... quienes sostienen que el Credo es incomprensible y que tendría que ser reformulado, tal vez deberían examinar primero si sus reticencias se refieren a los términos empleados, o más bien si el

problema lo tienen por la falta de adhesión a los contenidos expresados. Como decía san Agustín: «Cuando consta del sentido, no hay que discutir de las palabras».

Vayamos ahora brevemente al tema de la Encarnación. Tal vez pueda aquí ayudarnos a entender mejor cuestiones que son a veces complejas de interpretar y captar en profundidad. Resulta que Dios envía a su Hijo al mundo para salvarnos y éste se hace hombre. ¿Por qué? ¿No podía Dios salvarnos de otra manera? Los antiguos planteaban esta cuestión de un modo quizás más claro: *Cur Deus Homo?* (¿Por qué el Dios Hombre?).

Ciertamente, la pregunta ha sido tradicionalmente formulada en esos términos: «*Cur Deus Homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?)». Pienso que una buena ayuda para profundizar en la respuesta la podríamos obtener distinguiendo entre el «porqué», y el «para qué».

En efecto, la única respuesta adecuada a la pregunta sobre este «porqué» es la siguiente (tan simple como inabarcable): EL AMOR DE DIOS. La razón primera y última de la Encarnación es la misma que la de la Creación: la causa única de la Creación fue el amor de Dios; y la causa de la Encarnación no es otra que el mismo amor de Dios.

Por otra parte, responder a la pregunta sobre el «para qué» de la Encarnación, supone adentrarnos en los planes pedagógicos de Dios, que no solo nos ama, sino que nos lo quiere hacer entender y experimentar. Dicho de otra forma, en la Encarnación, Dios se ha situado en el ámbito de nuestra capacidad de comprensión y de experiencia. Cuando Aristóteles en su libro de la Física lanza la pregunta sobre si el hombre puede entablar amistad con los dioses, responde negativamente con un argumento muy congruente: «Cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad» ("Ética a Nicómaco": Libro VIII, 1159a, 5).

Aristóteles desconocía la gran noticia de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, y desconocía igualmente que hubiese sido constituido en un estado de amistad con Dios (cf. CEC 374, 375). El pecado original despojó al hombre de esa santidad y justicia original, aunque no consiguió borrar la imagen de Dios inscrita en el hombre. Es decir, el hombre seguía teniendo la posibilidad de vivir en la amistad de Dios, si bien en la práctica le resultaba cada vez más difícil. En efecto, el pecado iba desdibujando la semejanza divina impresa en el hombre, de modo semejante a como con el correr del tiempo se van desgastando las imágenes acuñadas en una moneda. Por ello, la misericordia de Dios decidió realizar el plan de restablecer su amistad con nosotros hasta sus últimas consecuencias. En efecto, el designio divino de la Encarnación conlleva implícitamente una «declaración de intenciones» por parte de Dios hacia el género humano: «Veo con dolor cómo vuestro pecado ha ido desfigurando mi imagen impresa en vosotros. Por ello, en mi designio de amor he decidido asumir la condición humana, para que vosotros no perdáis la imagen divina. Estoy comprometido a que nuestra amistad sea amistad eterna».

Algunos Padres de la Iglesia han hablado de la Encarnación como de un «intercambio de naturalezas»: Dios hace suya la naturaleza humana, para que nosotros podamos participar de la condición divina. Por lo tanto, el «para qué» de la Encarnación, se identifica con la posibilidad de la amistad entre el hombre y Dios, que no es otra cosa que la misma oferta de la filiación divina y la salvación eterna.

Pero la Encarnación de Dios no sólo es el acontecimiento central salvífico, sino que también marca el estilo de actuación de Dios con nosotros; al mismo tiempo, nos enseña el modo de ejercitar la relación con nuestros semejantes. Pues bien, Dios no nos salva «desde lo alto», «sin mancharse de polvo»... Muy al contrario, la teología Católica sobre la Redención afirma: «Lo que no ha sido asumido por la Encarnación, no ha sido redimido». Si la redención del hombre es «plena», es gracias a que la Encarnación de Jesucristo ha sido plena y total: Asumió plenamente nuestra condición humana, excepto en el pecado.

En lo que a nosotros se refiere, la Encarnación del Verbo ilustra plenamente el mandamiento del amor al prójimo. En efecto, no se trata de amar de forma «abstracta» o «desde la distancia», sino llevando el dinamismo de la encarnación hasta sus últimas consecuencias: «Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles; me he hecho todo para todos, para ganar, sea como sea, a algunos» (1Cor 9, 22). El estilo de la caridad cristiana, el estilo de la misma amistad humana, está impregnado por el misterio de la Encarnación.

En nuestros días, no está de más recordar que no se debe confundir el dinamismo de la encarnación, con una indebida mundanización. Encarnarse en el mundo, no es mundanizarse. Al igual que Cristo vino a nosotros, sin perder su condición divina, tampoco nosotros debemos perder nuestra identidad a la hora de insertarnos en las realidades de este mundo. ¡El modelo del Verbo Encarnado nos guía y nos orienta!

Parece necesario que prestemos atención a la forma en la que se realizó la Encarnación. El Credo confiesa: «Fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; nació de Santa María Virgen». ¿Cómo entenderlo? ¿Se puede seguir manteniendo en una sociedad moderna una interpretación literal de la concepción virginal de Jesucristo? Es un hecho que ha habido teólogos de renombre, como Hans Küng, que han afirmado que se trata de una leyenda...

Cuando los peregrinos en Tierra Santa visitan Nazaret, se encuentran con una inscripción inolvidable en el lugar venerado como la casa de María, en el que tuvo lugar la Encarnación del Verbo: *Verbum caro hic factum est* («El Verbo se hizo “aquí” carne»). En ese momento, uno entiende por qué a la peregrinación a Tierra Santa se la suele llamar «el quinto Evangelio». En efecto, lo más importante del Evangelio no es ya su belleza o sus enseñanzas morales, sino su veracidad. La columna central del Evangelio es la testificación de los acontecimientos salvíficos, y en concreto de tres: Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesucristo.

Partiendo de las afirmaciones de los textos evangélicos y de la lectura ininterrumpida que la Iglesia ha hecho de ellos durante dos milenios, es

inaceptable la pretensión de reducir la virginidad de María a un sentido meramente simbólico o espiritual –entrega plena del corazón a Dios–, negando su sentido fáctico o biológico. Esta es la postura de Hans Küng, entre otros, quien sostiene que la concepción virginal de Jesús de Nazaret es un mero símbolo del nacimiento de una nueva humanidad... (¿?).

Desgraciadamente, estamos acostumbrados a que el disenso tenga un eco mediático muy superior al que consigue la teología fiel al Magisterio. Pero sin duda alguna, podríamos ofrecer numerosos testimonios de teólogos modernos que han permanecido y permanecen fieles a la confesión de la Virginidad de María. Por ejemplo, Max Thurian: «La virginidad de María es un signo de la pobreza y de la incapacidad del hombre para llevar a cabo su liberación, para hacer que aparezca el ser perfecto que podrá salvarlo». Y el mismo Karl Rahner: «La virginidad de María y el nacimiento del Señor sin intervención de padre humano indican no solo con palabras, sino en la concreción tangible de la vida humana, una misma y única realidad: Dios es el Dios de la gracia libre, el Dios que nosotros, con todos nuestros esfuerzos, no podemos coger y aferrar con nuestras manos, sino sólo el Dios que podemos recibir como gracia, con la que se nos entrega a sí mismo de manera inefablemente libre. Esta realidad, en María, no tenía que vivirse solamente en las disposiciones de su corazón, sino que debía expresarse en todo su ser, incluso en su corporeidad; tenía que manifestarse y representarse en su existencia corporal. Por este motivo, María es virgen en el espíritu y en el cuerpo, única en todo el plan de Dios».

La mayoría de los autores que han negado la historicidad de la concepción virginal de Jesucristo, lo han hecho apoyándose en el siguiente razonamiento erróneo: dado que el relato de la Anunciación está enmarcado en el género literario del *midrash*, en consecuencia, no puede ser considerado como un acontecimiento histórico... Ahora bien, ¿de dónde se deduce esa conclusión? ¿Cabe suponer que si un relato ha sido narrado en un determinado género literario, hay que excluir por ello su historicidad? Por ejemplo, el hecho de que las Bienaventuranzas estén narradas en una estructura literaria frecuente en el Antiguo Testamento, ¿demuestra tal vez que son una invención de los evangelistas?

En realidad, la razón principal por la que algunos autores han negado la historicidad de la concepción virginal de Jesucristo no ha sido exegética, sino ideológica. En efecto, cuando se parte de un presupuesto racionalista, según el cual Dios no puede intervenir sobre las leyes de la naturaleza –negando la misma posibilidad de los milagros–, entonces cualquier interpretación que pueda hacerse del texto está viciada. La historicidad del Evangelio está supeditada a lo que en cada momento y lugar sea juzgado como razonable; es decir, a lo políticamente correcto. Obviamente, proclamar la Virginidad de María en medio de un ambiente de pansexualismo y revolución sexual, resulta bastante «contracultural».

Cuando se dejan a un lado los prejuicios ideológicos, no parece tan difícil entender las razones pedagógicas por las que Dios Padre quiso que la Encarnación tuviese lugar por medio de una concepción virginal. En efecto, si

Jesús de Nazaret hubiese nacido de la relación carnal entre José y María, ¿cómo se hubiera significado entonces su condición divina? Y si Jesús de Nazaret hubiese venido de lo alto, descendido de entre las nubes, sin tomar carne en las entrañas de María, ¿cómo hubiera quedado significada su condición humana?... Por lo tanto, Jesucristo –Dios y hombre verdadero– tiene un doble origen según su doble naturaleza: como verdadero hombre, tomó carne de María; como verdadero Dios, fue concebido por obra del Espíritu Santo y sin concurso de varón. Es decir, la pedagogía de Dios dispuso la concepción virginal de su Hijo por razones cristológicas, antes que mariológicas. De hecho, el dogma de la Perpetua Virginitad de María fue proclamado en el tercer Concilio Ecuménico de Costantinopla (680), y su formulación está en directa relación con la fe cristológica. Sin necesidad de ir tan lejos, nuestra experiencia actual nos ha demostrado que quienes comenzaron por poner en duda la concepción virginal de Jesucristo, han terminado por negar su naturaleza divina.

En resumen, la negación de la virginidad de María por parte de algunos autores racionalistas, no debe sembrar dudas en nuestra fe. En 1979 el beato Juan Pablo II retiró a Hans Küng la autorización para la enseñanza teológica. De esta forma quedó clarificado que los planteamientos de este teólogo no tienen encaje en la fe de la Iglesia.

El Credo afirma que Cristo padeció por nosotros también como expresión de su voluntad de salvarnos. ¿Qué sentido tiene que Cristo asumiese tanto sufrimiento por nuestra salvación? ¿No podía haber sido menos cruento el camino de la Redención? Por otra parte, ¿no estamos de esta manera exaltando el sufrimiento y el dolor a categoría de norma de vida? ¿No será verdad esa acusación de que con este mensaje de la cruz los cristianos hemos «envenenado el amor y hemos enturbiado la alegría de vivir»?

En primer lugar, recordemos que el misterio de la Cruz de Cristo está unido al misterio de la Encarnación. Para Jesucristo la Encarnación suponía la «kénosis», es decir, el despojamiento y el abajamiento. Ahora bien, es indudable que la pasión de Cristo y su muerte en cruz superan con creces el sufrimiento inherente a la Encarnación. Y de nuevo se plantea la pregunta sobre el «porqué» y el «para qué»...

El «para qué» del sufrimiento redentor encuentra nuevamente su respuesta en la pedagogía iniciada en la Encarnación. Si decíamos que en la Encarnación Dios se ha situado en el ámbito de nuestra capacidad de comprensión, al referirnos a su pasión y muerte en cruz tenemos que añadir que ha querido interpelarnos sobre diversas cuestiones: la gravedad de nuestro pecado, la autenticidad del amor de Dios, la llamada a solidarizarnos con los que sufren, y la íntima unión entre la cruz y la gloria... Pero vayamos por partes:

1. *Gravedad de nuestro pecado*: Nuestra cultura secularizada se caracteriza por ser especialmente insensible al drama del pecado: ¿En qué le puede afectar a Dios el que nosotros amemos u odiamos? ¿Por qué le ofende a Dios nuestro pecado? ¿Qué importancia tiene?... Pues bien, el hecho de que Dios haya

dispuesto redimir nuestros pecados a través de la muerte de su Hijo en la Cruz, tiene una gran potencialidad para sacudir nuestro relativismo y nuestra secularización. ¡Qué graves deben de ser las consecuencias que se derivan del pecado del hombre, para que Dios haya estado dispuesto a realizar un rescate tan dramático! Se trata de una pedagogía especialmente importante para nuestros días: Jesucristo no sólo ha venido a liberarnos de nuestras esclavitudes, sino también a hacernos caer en la cuenta de ellas.

2. *Autenticidad del amor de Dios*: No hay nada que pueda «hermanar» tanto al hombre con Dios como el hecho de compartir el mismo sufrimiento. Recuerdo aquella frase inolvidable de Juan Pablo II en uno de sus libros-entrevista: «Si no hubiera existido esa agonía en la cruz, la verdad de que Dios es Amor estaría por demostrar». El ser humano parte de la experiencia de que la solidaridad en el dolor es una prueba inequívoca del amor; y por ello, conecta existencialmente con el lenguaje de la Cruz. No podemos dudar del amor de Dios hacia cada uno de nosotros desde el momento en que nos adentramos en el misterio que encierra la cruz de Cristo: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13); «Porque ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos para el perdón de los pecados» (Mt 26,28).

3. *Solidaridad con los sufrientes*: En el misterio de la cruz Jesús se identifica con los que sufren. Por lo tanto, se trata de un signo que nos invita a servir a los crucificados de este mundo, descubriendo así el mismo sentido de nuestra existencia. Frente a la tentación del egoísmo y del narcisismo en el que estamos inmersos, la cruz nos llama a liberarnos de la preocupación obsesiva por nuestro propio «yo», saliendo al encuentro de los que sufren. El signo de la cruz es una llamada a la vivencia del mandamiento del amor al prójimo. En el n. 39 de la encíclica *Spe Salvi*, Benedicto XVI afirma: «Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor a la verdad y a la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo».

4. *Cruz y Gloria, «matrimonio indisoluble»*: No podemos olvidar que la cruz de Cristo no concluye en sí misma, sino que está indisolublemente unida a su resurrección; hasta el punto de convertirse en el signo clave de la esperanza. Y es que... el dilema de nuestra vida no es «sufrir o no sufrir», sino «sufrir con esperanza o sufrir sin esperanza».

La experiencia de la vida nos dice que no hay gloria sin cruz, pero la sabiduría de la cruz nos abre a la esperanza: ¡tampoco habrá cruz sin gloria para los que están unidos a Cristo! Por ello, san Pablo puede llegar a decir: «Sabemos que a los que aman a Dios todo les sirve para el bien» (cf. *Rom* 8,28). En consecuencia, estamos llamados a afrontar las cruces de la vida con la determinación propia que se deriva de la esperanza en la resurrección. Así lo dice una saetilla carmelitana: «Lleva la cruz abrazada y a penas la sentirás; porque la cruz arrastrada es la cruz que pesa más».

Ciertamente, la medida del amor no coincide milimétricamente con la medida del sufrimiento. De hecho, ¡hay muchísimo sufrimiento en nuestro

propio pecado y en nuestra cerrazón a la esperanza! Si se me permite el atrevimiento: Jesucristo nos ha enseñado a sufrir menos por lo que no merece la pena sufrir (nos ha enseñado a relativizar lo relativo), al mismo tiempo que nos ha enseñado a abrazar la cruz con decisión, allí donde está en juego el amor.

Hablemos de la Resurrección. Jesucristo está vivo. Hay quien quisiera interpretar esta afirmación de fe de la siguiente forma: no hay que pensar que Jesús resucitó en sentido material; lo que significa «resucitar» es que Jesús vive en la memoria de las personas que le aman, vive en aquellos que viven de Él y por Él. ¿Qué decir al respecto? Sobre todo, ¿cómo entender la resurrección en el cuerpo? Es decir, ¿cómo entender su valor salvífico? ¿Cómo explicar al hombre de hoy que la Resurrección de Jesús no es sólo «un milagro más» o «el mayor de los milagros»? ¿Cómo hacer comprensible este misterio?

Recuerdo que pocos años antes de mi nombramiento como obispo de Palencia, siendo todavía párroco en Zumárraga, leí en la prensa un artículo del teólogo Juan José Tamayo, publicado bajo el título «Creo en la resurrección, pero de otro modo» (*El Diario Vasco*, 18-04-2004). Aquel día se celebraba el domingo de la octava de Pascua, y me impresionó profundamente que alguien que firmaba como «teólogo», pretendiese difundir una interpretación de la resurrección radicalmente incompatible con la fe católica. Me decidí a responder en el mismo periódico el domingo siguiente con otro artículo: «Creo en la resurrección, pero de verdad».

He aquí algunas expresiones del pensamiento de dicho «teólogo» sobre la resurrección: «La resurrección no es un acontecimiento histórico», «la resurrección de Jesús no constituye el dato decisivo ni el núcleo central de la fe cristiana», «la fe en la resurrección nació del recuerdo del Jesús histórico», «ha de ser entendida en el sentido de la rehabilitación de las víctimas por parte de Dios», «es un símbolo y una metáfora del deseo de la vida eterna del hombre»... Y, por si cupiera alguna duda sobre cómo interpretar estas expresiones, el Sr. Tamayo asume la afirmación del teólogo alemán G. Lüdemann: «La tumba de Jesús no estaba vacía, sino llena, y su cadáver no se esfumó, sino que se descompuso».

Por lo tanto, se nos plantea una pregunta que no admite componendas: ¿Cabe afirmar que Cristo ha resucitado sin que eso suponga que el sepulcro quedase vacío? ¿Se podría seguir hablando de resurrección si apareciese hoy el cadáver de Jesucristo? Es obvio que afirmar que la resurrección de Cristo no implica a su cuerpo, en la práctica, supone la negación de la resurrección; o, cuando menos, supone reducir la fe en la Resurrección a la simple inmortalidad del alma.

Es verdad que la resurrección de Cristo trasciende la historia (metahistórica) y el orden físico (sobrenatural). Ciertamente, no se trata de un caso comparable con la resurrección de Lázaro, de la hija de Jairo, o del hijo de la viuda de Naím. En aquellos milagros realizados por Cristo, los resucitados retornaron a la vida temporal, para volver a fallecer años más tarde. Por el contrario, la resurrección de Cristo supone trascender el orden natural, pasando

a un estado de glorificación, que está por encima de nuestra capacidad natural de verificación. Pero eso no obsta para que la resurrección de Cristo haya acontecido en la historia, dejando huellas en nuestro espacio y en nuestro tiempo: el sepulcro vacío, la piedra corrida, las vendas... Es más, eso no impide que Dios haya tenido la misericordia de dejarse ver, tocar y palpar por muchos testigos, especialmente por los apóstoles, para sacudir nuestra incredulidad y fundar nuestra fe apostólica.

Aconsejaría la lectura de los puntos referentes a la resurrección de Jesucristo, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, auténtica regla de nuestra fe. En el n. 643 leemos: «Es imposible interpretar la resurrección de Jesucristo fuera del orden físico, y no reconocerlo como un hecho histórico». En mi opinión, la negación del carácter histórico y real de la resurrección es uno de los errores más dañinos en nuestros días, y supone una de las últimas consecuencias de las premisas racionalistas y relativistas.

Este debate sigue dejando patente que la resurrección continúa siendo motivo de escándalo, hoy como entonces. Cuando san Pablo predicó en el Areópago de Atenas, obtuvo uno de sus fracasos más sonoros, precisamente por el rechazo de la resurrección por parte de la mentalidad griega. Los griegos creían en la inmortalidad del alma, pero la sola mención de la resurrección de la carne les parecía una necedad: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión» (*Hch* 17,32). La fidelidad de Pablo de Tarso en la predicación de la resurrección de Cristo, le llevó a asumir su fracaso en Atenas. ¡No podía traicionar al Evangelio!

Sí, la resurrección Cristo sigue siendo la «piedra angular» de nuestra fe, como lo fue para las primeras comunidades cristianas: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe no tiene sentido, seguid estando en vuestros pecados» (*1Cor* 15,17). No olvidemos que la resurrección de Cristo supone la aceptación por parte del Padre de la ofrenda que Jesús hizo en la cruz, en favor de todos nosotros. Sin la resurrección de Cristo, su muerte en la cruz no habría sido salvífica. La vida de Jesús habría quedado reducida a un hermoso testimonio, pero sin la capacidad de arrancarnos de nuestros pecados y de hacernos partícipes de la heredad eterna.

No estamos ante un milagro más, ni siquiera sería suficiente decir que es el «milagro de los milagros». La razón de ser de la resurrección de Cristo no se reduce a una finalidad pedagógica o apologética, como es el caso de los demás milagros. Nuestra carne, asumida por la humanidad de Jesucristo, es glorificada en su resurrección, y de esta forma se abren las puertas de la salvación para todo el género humano. También nosotros podemos decir con el Apocalipsis: «Deja de llorar, pues ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y es capaz de abrir el libro y sus siete sellos» (*Ap* 5,5).

4. CREO EN EL ESPÍRITU SANTO, SEÑOR Y DADOR DE VIDA

El Espíritu Santo podría estar de moda. En una sociedad en la que germinan los modelos de religiosidad budista, en la que rebrotan posiciones animistas y en la que un neto espiritualismo de corte oriental se abre camino cada vez con más fuerza. ¿Acaso el Espíritu Santo no es también una «fuerza vital» que nos habita? ¿Cómo distinguir la verdadera espiritualidad que inspira el Espíritu Santo, de los falsos espiritualismos?

Es cierto que a primera vista podría dar la impresión de que el «Espíritu» —o tal vez lo deberíamos escribir con minúscula, el «espíritu»-, está de moda. Curiosamente, se dan la mano una sociedad materialista y secularizada, con diversos ámbitos de búsqueda de lo «espiritual», a modo —eso sí— de objeto de consumo: control mental, zen, yoga, reiki, taichí, etc. Es más, este tipo de ofertas las podemos llegar a encontrar incluso en algunos centros de espiritualidad de la propia Iglesia Católica. En determinados círculos se ha pretendido «bautizar» a todas estas técnicas orientales, en el empeño de integrarlas dentro de la religiosidad católica. Ahora bien... transcurridas varias décadas desde el inicio de este influjo de atracción por lo oriental en Occidente, estamos ya en disposición de poder extraer ciertas conclusiones:

Las técnicas orientales no son ni podrían ser «neutras», como algunos ingenuamente han pensado. Más bien, han resultado ser la autopista por la que se ha introducido el influjo de la «Nueva Era» en la cultura occidental. En pocos años hemos pasado del «Cristo sí, Iglesia no», a «espiritualidad sí, religión no». Por ello, hoy en día es más importante que nunca distinguir entre una verdadera espiritualidad y los falsos espiritualismos desencarnados. Estos últimos se han manifestado como perfectamente manipulables por el relativismo y el subjetivismo. La conexión de todo ello con el budismo resulta ser muy amable, ya que Buda creó un sistema filosófico y psicológico centrado en evitar el sufrimiento. No parece casual que nuestra cultura hedonista sienta una simpatía natural por este tipo de filosofías orientales.

Recuerdo haber asistido a una conferencia en la que se iluminaba con un ejemplo muy sencillo esta oferta de nueva espiritualidad: «Lo importante no es en qué vaso bebamos el agua de la fuente; lo importante es beber el agua. Más aún —se decía—, incluso se puede llegar a beber agua sin necesidad de un vaso. Así ocurre con la espiritualidad y la religión: Lo importante es la espiritualidad y no la religión. Se puede beber el agua de la espiritualidad en diversas religiones, e incluso sin necesidad de ellas...»

Según escuchaba la conferencia y observaba los rostros entusiasmados de las personas allí presentes, iba cayendo en la cuenta de la grave desfiguración de la espiritualidad en la que estamos inmersos... ¿Acaso se puede separar la piel de la carne o la carne del hueso, sin acabar con la vida de una persona? ¿Cómo separar la espiritualidad cristiana de la religión cristiana? ¿Se puede separar a Cristo de Cristo? ¿Acaso podemos recibir el don del Espíritu Santo al margen de Jesucristo y al margen de su Iglesia? No pude por menos de recordar aquellas palabras de san Agustín: «Si quieres la plenitud del Espíritu de Dios, debes estar en el Cuerpo de Cristo».

Las filosofías orientales y el espiritualismo de la «Nueva Era» son radicalmente incompatibles con nuestra fe en la Revelación de Dios, y desde luego, discurren por la senda contraria a la de la Encarnación. Mientras que el cristianismo asume la carne humana, hasta el punto de hacerla heredera de la Gloria, las filosofías orientales aspiran a la superación y al desprendimiento de toda materialidad. ¡Es la lógica del dualismo y de la reencarnación!

Los cristianos debemos desenmascarar los falsos espiritualismos. Como decía el filósofo francés Fabrice Hadjadj: «¿Habremos de pensar que la “espiritualidad” es el remedio y que la humanidad peca por estar demasiado apegada a la materia? (...) Satán es muy espiritual. Su naturaleza es la de un espíritu puro. No hay un gramo de materialismo en él... Así que, créanlo, la espiritualidad puede ser un truco».

Por supuesto que el diálogo interreligioso es muy importante. Pero no podemos parangonar el budismo con el islam o con el judaísmo (las otras dos grandes religiones monoteístas, junto con el cristianismo). Es más, al budismo se le ha llamado la «religión atea», porque estrictamente hablando no requiere la fe en un Tú trascendente. Su filosofía —más que teología— es la autotrascendencia, con la finalidad de superar todo dolor y sufrimiento.

Las supuestas similitudes entre las doctrinas budistas y la mística católica son más aparentes que de fondo. El Evangelio no dice «concéntrate en ti mismo», sino más bien lo contrario: «Olvídate de ti mismo y mira a Jesucristo». Lo esencial del Evangelio no es la «espiritualidad del autodomínio»; sino el seguimiento a Jesucristo, la ofrenda de nuestra vida a Dios Padre y el abandono en sus manos providentes. Y es que, si uno pone todo su empeño principal en vencer su yo, paradójicamente, el que vence es «su propio yo».

¿Qué rostro podemos ponerle al Espíritu Santo? Me explico. Al Padre y al Hijo les ponemos rápidamente un rostro concreto, porque los términos de «padre» e «hijo» pertenecen al campo semántico de la familia, que nos es tan cercano y conocido; y del que podemos tener una experiencia a partir de la paternidad y la filiación humanas. Con el Espíritu Santo, sin embargo, nos encontramos en la más absoluta ignorancia, ¿quién es el Espíritu Santo? ¿Cómo hacerle «cercano» a nuestra experiencia de fe?

Ciertamente, la dificultad para ponerle «rostro» al Espíritu Santo no es una cuestión baladí. Nuestro conocimiento humano es analógico y necesita partir de imágenes sensibles. Como ya hemos comentado en preguntas

anteriores, las imágenes derivadas de la familia humana son, sin duda, las más valiosas para ponerle «rostro» a Dios. Pero esto no quiere decir que el Espíritu Santo no se haya manifestado también a través de otras imágenes sugerentes, en la cuales, por cierto, es importante que profundicemos, para poder «bucear» y «volar» en nuestra relación de amistad con Él.

Empiezo por subrayar que el Espíritu Santo es una Persona Divina, que procede del Padre y el Hijo, y cuya esencia es el Amor que une a ambos. El Espíritu Santo nos conforma con Jesucristo y actúa en nosotros para que retornemos al Padre. En consecuencia, una de las imágenes más certeras para describir al Espíritu Santo la tenemos en este conocido pasaje del Evangelio según San Juan: «Jesús repitió: “Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo”. Y, dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo”» (*Jn 20,21-22*). Es decir, la imagen utilizada es la del aliento de Cristo. Se trata de una imagen que subraya no solo la íntima unión del Espíritu Santo con Cristo, sino también la intimidad que quiere tener con cada uno de nosotros. ¡Es difícil encontrar una imagen tan «íntima» como la del aliento; es decir, el aire que respiramos, el aire que entra hasta nuestro interior y nos da vida! Esta imagen del «aliento» conecta de una forma especial con la intuición de san Agustín: «El Espíritu Santo es el alma de nuestra alma». Podemos traer al caso también otra conocida expresión agustiniana: «Dios es más íntimo a mí que mi propia intimidad».

Ahora bien, tampoco podemos pasar por alto otro sentido del término «aliento»: el que se refiere a «alentar» o «dar aliento». Cuando Jesús nos envía su Espíritu Santo nos está alentando, nos está confortando... Esto aparece reflejado en aquellas palabras de Jesús: «¡Ánimo, soy yo, no tengáis miedo!» (*Mt 14,27*). La relación íntima con el Espíritu Santo se traduce inmediatamente en serenidad, en confianza y en paz interior.

Por su parte, cuando san Lucas narra en el libro de los Hechos de los Apóstoles el episodio de Pentecostés, utiliza las imágenes del viento y del fuego. En este caso no se trata del suave aliento, como en san Juan, sino que estamos ante un viento recio y huracanado. Es decir, estamos ante una imagen que subraya la fuerza incontenible del Espíritu de Dios, capaz de romper las cadenas que nos atenazan. Nada puede resistirse a esta fuerza del Espíritu de Dios que sopla con plena libertad y soberanía. Se trata de un perfecto complemento a la imagen del aliento divino: el Espíritu Santo conjuga la fuerza con la suavidad, la intimidad con la omnipotencia.

La imagen de las lenguas de fuego, por otro lado, alude a la teofanía del Sinaí, donde Dios hizo alianza con su pueblo: «La montaña del Sinaí humeaba, porque el Señor había descendido sobre ella en medio de fuego» (*Ex 19,18*). El fuego era un elemento muy familiar para los israelitas, ya que cuando estos ofrecían sacrificios a Yahvé, en los altares colocados en lo alto de los montes, el ritual requería que la víctima fuese quemada. Pues bien, san Juan Crisóstomo afirma que en el sacrificio de Cristo, el Espíritu Santo ha ocupado el lugar que tenía el fuego en el Antiguo Testamento. Mediante el fuego se consumían las víctimas colocadas encima del altar, y de esta forma el humo las elevaba a Dios,

para que pudieran ser agradables a sus ojos. Es como si el fuego posibilitara que los sacrificios se «espiritualizaran». Ahora bien, en verdad, no cualquier fuego sirve para este fin... Solo hay un fuego que ha descendido del cielo y puede «espiritualizar» la víctima: el Espíritu Santo.

Finalmente, no nos podemos olvidar de la imagen con la que el Espíritu Santo se revela en la teofanía del Jordán: la paloma. Se trata de un signo transparente: El Espíritu Santo es Dios de paz; es humilde y sencillo... Recordemos que, tras el episodio del diluvio universal, fue una paloma la elegida para señalar el fin de las inundaciones. Llevando un ramo de olivo en su pico, anunció la buena nueva de la paz sobre la tierra. San Juan Crisóstomo añade: «Todo lo cual era figura de lo que después había de suceder. Pues ahora aparece la paloma para señalarnos al que venía a librarnos de todos nuestros males y trae, en vez del ramo de olivo, la filiación divina para todo el género humano».

Las imágenes del Espíritu Santo son muchas y complementarias, de forma que es importante que nos abramos a enriquecernos con todas ellas. Invito al lector a profundizar en otros símbolos del Espíritu Santo que no son tratados aquí, y que están recogidos en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: agua, unción, nube, luz, sello, mano, dedo... (cf. CEC 694-701).

En cualquier caso, todas estas imágenes, no solo manifiestan cómo es el Espíritu de Dios, sino que, al mismo tiempo, nos dirigen una llamada a la conversión para que podamos ser movidos y conducidos por Él: Si el Espíritu Santo es «aliento», nosotros necesitamos ser sensibles para percibirlo; si es «viento huracanado», tendremos que ser dóciles para desprendernos de lo superfluo; si Él es «fuego», nosotros leña seca para que el mundo no muera de frío; si Él se manifestó como «paloma», nosotros hemos de ser palomar donde ponga su morada...

El Credo de la Iglesia utiliza el lenguaje de las «procesiones divinas» para decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. ¿Qué significa esto? ¿Qué se entiende aquí por «procesión»? Quienes han profundizado en la historia de la Iglesia, están informados de los graves desgarros que a lo largo de los siglos ha provocado este tema. El asunto de las procesiones ha sido motivo de largas discusiones y ha propiciado incluso una ruptura interior en la propia Iglesia. Nuestros hermanos ortodoxos consideran equivocada esta formulación y utilizan otra expresión: «procede del Padre por el Hijo». ¿Qué importancia tienen estas discusiones? ¿Cómo puede entenderse que la Iglesia de Jesús haya discutido tanto por una conjunción o una preposición?

El actual *Catecismo de la Iglesia Católica* ha hecho un esfuerzo muy grande por cuidar la sensibilidad ecuménica en la formulación de la fe, especialmente en lo que se refiere a nuestros hermanos de la Iglesia ortodoxa. En lo tocante a la controversia sobre la procesión del Espíritu Santo «procede del Padre y del Hijo» o «procede del Padre a través del Hijo», el Catecismo explica de forma somera el origen histórico de cada una de las dos fórmulas, así como el modo de entenderlos correctamente, y finalmente concluye: «Esta legítima

complementariedad, si no se desorbita, no afecta a la identidad de la fe en la realidad del mismo misterio confesado» (cf. CEC 248).

Como puede deducirse, se trata de una cuestión en la que la Iglesia ortodoxa se hace más problema que nosotros, los católicos. Ocurre tal vez que, así como en occidente, por influjo del protestantismo, tenemos el peligro de no valorar suficientemente la Tradición, en las Iglesias ortodoxas existe el riesgo contrario de considerar las fórmulas de fe como un elemento «arqueológico», olvidando que la Tradición es viva. Sin embargo, lo que verdaderamente condicionó el fracaso de los intentos de solución en esta controversia teológica fueron otras cuestiones de orden político y cultural, en las que lo dogmático era mera excusa.

Por otra parte, tenemos que reconocer que, en el momento presente, el debate del *Filioque* está muy lejos de nuestros horizontes. Es más, corremos el riesgo de poner bajo la sospecha de «misticismo», de «espiritualismo» o de «espiritualidad desencarnada», a quien predique con profusión el misterio de la Trinidad. Con respecto a las «procesiones» y a las «misiones», muchos suponen equivocadamente que se trata de una cuestión abstracta y lejana, que poco tiene que ver con nuestros retos cotidianos. Pero sin embargo, es importante que entendamos que la relación que Dios tiene con el mundo y con cada uno de nosotros, no es sino la proyección al exterior de lo que ocurre en el interior de Dios. Dicho de un modo simple: Dios no es en su relación con nosotros distinto de lo que es en su intimidad.

Pues bien, conocemos con el nombre de «procesiones» a las relaciones intratrinitarias (*ad intra*) de las tres Personas Divinas; mientras que le damos el nombre de «misiones» a las acciones de la Trinidad respecto a la creación y respecto a nosotros (*ad extra*). En el seno de la Santísima Trinidad hay dos «procesiones»: el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Hacia afuera —*ad extra*—, en la Santísima Trinidad hay dos «misiones»: el Padre envía al Hijo, y el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo.

Las «misiones» son una prolongación de las «procesiones». El «envío» que Cristo dirige a su Iglesia y a cada uno de nosotros es una prolongación de la «misión» que Él ha recibido del Padre. Es decir, el Padre engendra al Hijo desde toda la eternidad; el Padre envía su Hijo al mundo; y Jesús envía a su Iglesia para predicar el Evangelio...

En las Sagradas Escrituras, especialmente en el evangelio según san Juan, conocido entre los evangelistas como el «teólogo», por ser quien más se adentró en el misterio trinitario, encontramos versículos como los siguientes: «Jesús repitió: “Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo”» (*Jn 20,21*); «Como el Padre me ha amado, así os he amado yo. Permaneced en mi amor» (*Jn 15, 9*); «Porque yo no he hablado por cuenta mía; el Padre que me envió es quien me ha ordenado lo que he de decir, y cómo he de hablar» (*Jn 12,49*).

Las consecuencias que de todo se derivan para nuestra espiritualidad son de suma importancia. Me limito ahora a señalar dos:

- a) «En la humanidad de Jesucristo se nos muestran las costumbres divinas de la Trinidad» (cf. CEC 470): Por lo tanto, la vida de Jesús de Nazaret, recogida en el Evangelio, es la mejor «ventana» para asomarnos al misterio trinitario.
- b) «Id, pues y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19): Cada una de nuestras acciones evangelizadoras es un instrumento del amor trinitario proyectado en este mundo.

El Credo dice que el Espíritu Santo «habló por los profetas». Con ello se hace referencia al fenómeno de la «inspiración». Los profetas hablaron inspirados por Dios. La cuestión suscita interrogantes al creyente que aquí evidentemente no podemos abordar exhaustivamente, pero sí al menos orientar en sus líneas generales. ¿Cómo es posible afirmar que los profetas, hombres violentos (como Eliseo que mandó una jauría de osos contra unos pobres niños que le insultaron); hombres llenos de la cólera de Dios (como Elías que degüella a los profetas de Baal), actuaron movidos por el Espíritu Santo? ¿Cómo puede defender el creyente de hoy la inspiración de un texto que habla de venganza, que se sitúa en la lógica del «ojo por ojo, diente por diente», que habla de guerra santa y de exterminio...? Es natural que al hombre de fe le surjan dudas cuando se plantean estas preguntas.

La Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II nos recuerda que las fuentes de la Revelación son dos: la Sagrada Escritura y la Tradición. Cada una de ellas se apoya en la otra. Cuando por influjo protestante pretendemos acercarnos a la Sagrada Escritura ignorando la Tradición, termina por resultarnos incomprensible el sentido último de la Palabra de Dios. Más aún, fácilmente podemos hacer lecturas erradas de la Sagrada Escritura, además de escandalizarnos gratuitamente por haber sacado algunos pasajes de su contexto.

Pues bien, la Tradición de la Iglesia nos ha enseñado a leer la Sagrada Escritura de una forma muy concreta: leemos el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento, y no al revés. Jesús explica a sus oyentes que la Sagrada Escritura da testimonio sobre Él, preparando su llegada: «Estudiáis las Escrituras esperando encontrar en ellas vida eterna; pues ellas están dando testimonio de mí» (Jn 5,39); «Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a Él en todas las Escrituras» (Lc 24,27).

En los 73 libros sagrados que forman el canon católico de la Biblia (46 del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo Testamento), escritos en el transcurso de largos siglos, hay un crecimiento progresivo en la Revelación de Dios, hasta llegar a la culminación en Jesucristo. Es cierto que los libros del Antiguo Testamento están inspirados, como también lo están los del Nuevo Testamento; pero eso no obsta para que en lo referente a la recta comprensión de la Revelación, tengamos en cuenta otros factores como son la paciencia y la pedagogía de Dios.

Al igual que una madre no puede dar alimentos sólidos a su hijo recién nacido, sino que ha de empezar alimentándolo con la propia leche materna, y más tarde con la papilla; así también Dios ha desplegado toda su paciencia y

pedagogía en el largo camino de comunicación que ha recorrido con el hombre. Por ejemplo, para que Jesús pudiese llegar a predicar el amor al enemigo: «Al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra» (Lc 6,29); había sido necesario primeramente que el Antiguo Testamento enseñase a los israelitas a moderar las reacciones desproporcionadas de venganza, con el precepto: «Ojo por ojo, diente por diente» (Lev 24,20).

Podríamos poner otros muchos ejemplos, como es la ley del holocausto que Israel debía respetar en las guerras: Los demás pueblos, por el contrario, festejaban sus victorias militares violando a las mujeres del pueblo vencido y robando sus bienes antes de matarlos; Israel debía ofrecer a Yahvé en «holocausto» todo el territorio conquistado, sin robar los bienes y sin violar a sus mujeres. Es obvio que desde nuestros parámetros actuales, la destrucción total de un territorio conquistado sería calificada por los actuales tribunales como de «crimen contra la humanidad». Pero, ciertamente, haríamos el ridículo si juzgásemos un episodio bíblico desde nuestros actuales esquemas. ¡Descontextualizar es sinónimo de manipular! La ley del holocausto supuso un notable avance para moderar el salvajismo y la brutalidad de aquellas culturas, y aquel primer paso fue necesario para que finalmente Jesucristo pudiese sentenciar: «Envaina la espada: que todos los que empuñan espada a espada morirán» (Mt 26,52).

Aunque resulte políticamente incorrecto, me atrevo a añadir una cosa más. Me llama la atención que una cultura crítica como la nuestra, que se manifiesta en ocasiones escandalizada por los episodios violentos en los que está envuelta la historia de la salvación de Israel —acontecida hace milenios—; sea al mismo tiempo insensible a la violencia de guante blanco —o no tan blanco— ejercida en el tercer milenio. Lo que es un hecho contrastable es que cuando nuestra cultura actual se cierra a la predicación de la Iglesia, las costumbres sociales involucionan en la historia de los tiempos, hasta retrotraerse a los primeros estadios de las culturas violentas. No creo que sea necesario poner muchos ejemplos; basta hacer mención del aborto, auténtico «crimen contra la humanidad» en pleno siglo XXI. En lo que respecta a nuestra tierra vasca, no puedo por menos de recordar a los que fueron asesinados bajo la acusación de construir una autovía a través del valle de Leizarán. La sensibilidad ecológica de aquellos terroristas se presentó como justificación del exterminio de vidas humanas.

Por todo ello, y respetando las dificultades de todos cuantos buscan sinceramente a Dios, me atrevo a añadir una consideración más: hay que distinguir entre las verdaderas dificultades que el hombre contemporáneo puede tener para llegar a la fe, y las polémicas que suelen esgrimir quienes no tienen intención alguna de abrirse a la fe. La Palabra de Dios es la que es, y es obvio que hay que entenderla en su contexto; pero como decía el teólogo Antonio González: «Los intentos de domesticar la Palabra de Dios, convirtiéndola en una ideología digerible para los diversos humanismos seculares de occidente, suponen necesariamente una distorsión de la misma».

5. CREO EN LA IGLESIA: UNA, SANTA, CATÓLICA Y APOSTÓLICA

Parece difícil plantear hoy la cuestión sobre la Iglesia. Descubrimos hace poco que los españoles valoraban enormemente la institución eclesial *Cáritas* y sin embargo, situaban a la Iglesia Católica en uno de los últimos puestos en el ranking de estimación o valoración pública. ¿Cuál es el origen de esta situación? ¿Qué hemos hecho mal en España?

La pregunta es enormemente compleja, y la respuesta no puede ser simplista. En principio debemos huir de dos errores de diagnóstico muy frecuentes, que son absolutamente contrapuestos entre sí, y que suelen ser sostenidos dependiendo del espectro ideológico de quien los formula.

Por una parte, están los que plantean el problema en los siguientes términos: «A la Iglesia le está tocando pagar el precio por su alianza con los poderes fácticos, y por su resistencia a adecuar la predicación de su mensaje y su moral a los parámetros de esta sociedad». Se trata de un diagnóstico que suele ser formulado por personas de perfil ideológico progresista, y que generalmente suelen tener un posicionamiento muy crítico hacia la jerarquía de la Iglesia. Para ellos, los principales culpables de la pérdida de popularidad de la Iglesia serían los propios «jerarcas», a quienes acusan de haber espantado a las generaciones jóvenes.

Recuerdo que en una ocasión mantuve una reunión con un grupo de personas que me hablaban de la crisis de la institución eclesial en términos parecidos a los expuestos. Como quiera que la mayoría de ellos procedían de algunos pueblos guipuzcoanos que padecen una especial incidencia de secularización y alejamiento de la Iglesia, se me ocurrió plantearles la siguiente pregunta: «Si ese diagnóstico que hacéis sobre las causas de la crisis de la Iglesia es cierto, entonces... ¿cómo se explica que unos pueblos que han conocido un modelo de Iglesia identificada con los movimientos populares, implicada en las tradiciones autóctonas, promotora del desarrollo cooperativista, etc., hayan padecido un alejamiento de la fe y de la Iglesia mucho mayor que otros lugares donde supuestamente la Iglesia estaba identificada con los poderes fácticos?». Ciertamente, recuerdo que aquella pregunta planeó durante largos segundos en la sala en la que estábamos reunidos, sin obtener respuesta.

Un diagnóstico certero de la crisis acontecida tiene que tener la objetividad suficiente como para percatarse de que el origen del problema no proviene exclusivamente de los errores históricos de la Iglesia, sino de la infiltración en nuestra cultura, de ideologías y planteamientos contrarios al mensaje cristiano. Por ejemplo, ¿no era acaso previsible que quienes

ingenuamente hicieron causa común con la ideología marxista terminasen por verse afectados por el famoso postulado de Marx: «la religión es el opio del pueblo»?

Pero en segundo lugar, existe también un error de diagnóstico de signo opuesto, formulado por personas con un perfil conservador: «El problema de lo ocurrido está en el triunfo de las ideologías contrarias a la Tradición cristiana y en la difusión de políticas anticristianas. El gran enemigo de la Iglesia son los medios de comunicación, que difunden una imagen distorsionada y ridiculizada de ella».

Nadie niega que existan elementos ciertos en este diagnóstico, pero la clave está en que nos encontramos ante un diagnóstico erróneo por ser incompleto. En efecto, de forma profética Benedicto XVI nos ha recordado insistentemente que el enemigo principal, el mal más pernicioso, lo tenemos dentro de casa y no fuera. Dicho de otro modo, la mayor dificultad no estriba en la secularización externa a la Iglesia, sino en la secularización interna. Si en el seno de la Iglesia todos sus miembros estuviesen plenamente adheridos a la Sagrada Escritura y al Magisterio de la Iglesia; si se viviese una comunión interna gozosa entre todos sus carismas; si reinase en ella un deseo contagioso de conversión personal y colectiva; si el celo apostólico fuese el motor común de nuestras iniciativas... entonces, como popularmente suele decirse, ¡otro gallo nos cantaría!

Recuerdo también unas reflexiones del conocido periodista italiano Vittorio Messori: «Dos estrategias que se han utilizado contra la Iglesia: o el combate declarado—como el que se dio en la Europa del Este—o cuando esto no es posible, el intento de asimilación—como el que paralelamente se ha dado en la Europa occidental—, tratando de disolver en un abrazo “ecuménico” la sal evangélica. En realidad, la estrategia de asimilación es más peligrosa que el combate frontal».

Tratemos ahora de ahondar un poco más en el misterio de la Iglesia. ¿Qué es la Iglesia? ¿Cuál es su razón de ser? Concretando un poco más: ¿Cómo es posible que una sociedad humana pueda tener la pretensión de ser mediadora entre Dios y los hombres?

El Concilio Vaticano II utilizó una imagen novedosa para explicar el misterio de la Iglesia, que ha resultado ser especialmente instructiva y pedagógica. Me refiero a la imagen de «sacramento de salvación». En efecto, si tenemos en cuenta que la principal objeción que suele argumentarse contra la Iglesia es el hecho de que, siendo una institución humana, pretende ser la mediación obligada entre Dios y los hombres, es importante que acertemos en la imagen elegida para dar respuesta a dicha objeción.

Sabemos que los sacramentos instituidos por el Señor, en el sentido estricto del término, son siete. El hecho de que la *Lumen Gentium* del Vaticano II optase por presentar a la Iglesia bajo la analogía o la imagen sacramental («como un sacramento»), se explica por el deseo de presentarla en conexión con el misterio de Cristo, del cual ella es un «signo eficaz». Hay un aspecto que

hemos de tener muy presente, por mucho que algunos pretendan complicar las cosas: el gran escándalo que hay que superar para llegar a la fe no es tanto la aceptación de la mediación de la Iglesia, cuanto el acontecimiento de la Encarnación. Es indudable que los pecados de quienes formamos la Iglesia dificultan la fe de nuestros hermanos, pero también es cierto aquello que afirmaba el filósofo Robert Spaemann: «Muchas cosas en la Iglesia que escandalizan a la gente, no son en absoluto el verdadero motivo de escándalo. Por el contrario, la gente se escandaliza porque antes se había alejado de la fe».

Es decir, el verdadero salto de fe, no está tanto en afirmar que un sacerdote es un ministro de Cristo, cuanto en afirmar que Jesucristo es el Hijo de Dios que ha asumido nuestra condición humana por nuestra salvación. Aceptado esto, lo segundo es una consecuencia.

En efecto, si Dios se hizo hombre, si vino a nosotros para salvar al mundo de sus pecados..., no resulta tan difícil entender que haya querido que su obra de salvación se prolongue hasta el fin de los tiempos. Lo sorprendente hubiese sido lo contrario: que la Encarnación de Dios se hubiese reducido a una intervención puntual en un pequeño pueblo, sin voluntad alguna de extender su mensaje a todos los pueblos y a todas las generaciones.

El misterio de la Iglesia fundada por Cristo no es sino la prolongación de su propio misterio de salvación: Si Cristo fue el Emmanuel («Dios entre nosotros»), la Iglesia es «Cristo en medio del mundo». O dicho de otro modo: Como Cristo es el sacramento del Padre, la Iglesia es el sacramento de Cristo. De forma similar a como Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres, la Iglesia es el único instrumento de Dios capaz de darnos la plenitud de los medios de salvación. Basta considerar el siguiente texto paulino: «Todo procede de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y que nos encargó el ministerio de la reconciliación. Porque Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo (...) y ha puesto en nosotros el mensaje de la reconciliación. Por eso, nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (2 Cor 5,18-20).

Otra imagen importante subrayada por el Concilio Vaticano II es la de «pueblo de Dios». Es una imagen muy pedagógica para sanar no solo el ancestral clericalismo, sino también las caricaturas de una Iglesia clerical que suelen proyectarse desde los círculos laicistas y secularizados. Recuerdo haber hecho una encuesta entre los jóvenes de la parroquia de Zumárraga que se preparaban para la confirmación, en la que les pedía que pusiesen por escrito la primera imagen que viniese a su mente al escuchar la palabra IGLESIA. Las respuestas fueron las previsibles: campanario, Misa, Vaticano, Papa, obispo...

Ciertamente, la imagen de «pueblo de Dios» no se debe identificar con el laicado, como algo contrapuesto a la estructura jerárquica de la Iglesia. El Pueblo de Dios solo existe como comunión de fieles y pastores, que han sido incorporados a Cristo por un mismo bautismo. Ahora bien, es obvio que esta imagen nos puede ayudar a hacer comprender que la Iglesia no es algo ajeno a cada uno de nosotros. Es más, nos recuerda que dentro de la Iglesia todos

compartimos una vocación común: la llamada a la santidad. Así lo recordaba el Concilio Vaticano II: «Los seglares tienen un papel activo en la vida y en la acción de la Iglesia, como partícipes que son del oficio de Cristo sacerdote, profeta y rey» (*Apostolicam Actuositatem* 10); «Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad» (*Lumen Gentium* 39).

Alguien dijo que «la Iglesia es una fábrica de santos». Lo que está fuera de dudas es que, al final, es la santidad lo único que deja huella en la historia de la Iglesia. Por ejemplo, ¿quién fue el obispo de san Juan de Ávila? ¿O quién era el obispo en tiempos de san Martín de Porres? Lo cierto es que no lo recordamos..., a no ser que también fuesen santos. Al final, en la Iglesia, ¡solo queda la santidad!

Iglesia santa, Iglesia pecadora. ¿Cómo compaginar ambas cosas? ¿Santa en su cabeza y pecadora en sus miembros? Pero, ¿qué significa esto en realidad? ¿Cómo es posible el escándalo del pecado en la Iglesia? La pregunta es más actual si tenemos en cuenta los casos recientes, tan maleados en la opinión pública, de escándalos provocados por el comportamiento de sacerdotes y personas consagradas. ¿Cómo mirar estas situaciones y ayudar a los fieles a entenderlas?

Ciertamente, en la Iglesia convive esa doble realidad, causando no poca perplejidad, sufrimiento, e incluso, escándalo. ¿Cómo comprenderlo y cómo explicarlo? Tal vez podríamos partir de nuestra propia experiencia personal de lucha entre la gracia y el pecado, al estilo de san Pablo: «No entiendo mi comportamiento, pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (*Rom 7,15*), «Llevamos este tesoro en vasijas de barro» (*2 Cor 4,7*)... Pienso que si fuésemos más sinceros para percibir y reconocer nuestras propias contradicciones interiores, nos escandalizaríamos mucho menos de los pecados de los demás. La lucha entre el pecado y la gracia que tiene lugar en la Iglesia, no es una lucha distinta de la que tiene lugar en cada uno de nosotros.

Ahora bien, aunque es cierto que cada uno de nosotros, individualmente considerados, somos vulnerables al pecado; el Señor ha tenido la misericordia de preservar a su Iglesia de ser derrotada por Satanás. A esto le llamamos la promesa de la «indefectibilidad»: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder del infierno no la derrotará» (*Mt 16,18*). Obviamente, esta promesa de Jesús no se refiere sólo a los «enemigos externos», sino también a su pecado interno. No olvidemos la dramática y profética expresión utilizada por Pablo VI: «El humo de Satanás ha entrado dentro de la Iglesia...». Sin embargo, confiamos: ¡No la derrotará!

Una de las mayores pruebas de la divinidad y santidad de la Iglesia es la constatación de que, a lo largo de dos mil años, nuestras historias personales de pecado no han conseguido anular su capacidad santificadora. La Iglesia es sacramento universal de salvación, y sería imposible ejercer tal encomienda de Dios si no fuese santa. ¡Nadie da lo que no tiene! Al igual que los Padres de la Iglesia razonaban con respecto al Espíritu Santo: «Si nos diviniza es porque es Dios», también nosotros podemos concluir con respecto a la Iglesia: «Si nos

santifica es porque es santa». La Iglesia es santa porque tiene como Esposo y Cabeza a Jesucristo; la Iglesia es santa porque es la «casa» de la Palabra de Dios; la Iglesia es santa porque custodia la plenitud de los medios de santificación que Cristo encomendó a los apóstoles; la Iglesia es santa porque es la nueva Arca de la Alianza, auténtico Templo del Espíritu Santo...

Obviamente, después de afirmar esto, es necesario hacer las precisiones pertinentes. Henri De Lubac distingue: la Iglesia es santa en cuanto *congregans*, no en cuanto *congregata*. Es decir, la Iglesia es pecadora en cuanto a los miembros que la formamos, pero es santa en cuanto los elementos que la constituyen y la definen. Por su parte, Yves Congar recuerda que el Espíritu Santo se ha unido a la Iglesia como a un cuerpo cuyos miembros están sujetos a debilidades y pecados. Ahora bien, matiza el teólogo, eso no quiere decir que la unión del Espíritu Santo con la Iglesia sea al estilo de la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana en las entrañas de la Virgen María, sino que se trata de una «unión de Alianza». Por esto, existe una cierta tensión entre la santidad y el pecado dentro de la Iglesia, y por ello ha de ser continua la llamada a la conversión en su seno. La santidad en la Iglesia es una realidad, pero también es una meta por alcanzar. Como dice el *Catecismo*: «La Iglesia congrega a pecadores alcanzados ya por la salvación de Cristo, pero aún en vías de santificación» (cf. CEC 827).

¿Cómo vivir esta tensión entre la santidad de la Iglesia y nuestra connivencia con el pecado? La famosa expresión de san Agustín «Odia el delito y ama al delincuente», nos da una pauta muy importante. Curiosamente, nuestra cultura secularizada tiende a justificar el pecado, pero juzga con una inusitada dureza a los que pecan. El célebre dominico P. Garrigou-Lagrange tuvo la libertad profética de denunciar esta hipocresía: «La Iglesia es intolerante en los principios porque cree; pero es tolerante en la práctica porque ama. Los enemigos de la Iglesia son tolerantes en los principios porque no creen; pero son intolerantes en la práctica porque no aman».

En resumen, lo propio del espíritu católico es luchar a muerte contra el pecado, pero sin rasgarse las vestiduras por la existencia de los pecadores. Con su habitual sorna comentaba Chesterton: «La razón de ser de la Iglesia se justifica no porque sus hijos no pequen, sino porque son pecadores». A lo largo de nuestra larga historia, la Iglesia no solo ha tenido que enfrentarse a quienes pretendían justificar el pecado, sino también a las herejías de tipo montanista y puritano, que pretendían la expulsión de los pecadores, negándoles cualquier posibilidad de redención.

En mi opinión, en el caso de la pederastia hemos aprendido una lección importante, que aunque ya pertenecía a la tradición de la Iglesia, había sido olvidada en las últimas décadas: la «tolerancia cero» contra el pecado, debe incluir también medidas disciplinarias contra el pecador. Y esto no sólo por lo que de medicinal pueda haber en las medidas disciplinarias, sino porque, de lo contrario, incumplimos nuestro deber de proteger con todos los medios a los más inocentes.

Más allá de las crisis, en muchísimos lugares continúan produciéndose conversiones abundantes a la Iglesia Católica. Lo cual demuestra que en la Iglesia existe la suficiente luz como para que quienes buscan a Dios la perciban como un Sacramento de Cristo; de la misma forma que en la Iglesia también se pueden descubrir suficientes miserias como para que los que se cierran a la llamada de Dios se puedan sentir justificados.

En el Concilio Vaticano II la figura de María se sitúa en paralelo con la de la Iglesia. Casi no hemos hablado hasta ahora de Ella. ¿Qué aporta la Virgen María a nuestra fe? Vemos en muchas partes del mundo cómo la fe se mantiene de algún modo arraigada (encuentra su último reducto) en María. Pienso, por ejemplo, en la Virgen de Guadalupe. Dicen que los mejicanos que se declaran guadalupanos son, con mucho, más de los que se declaran católicos ¿Qué importancia tiene la Virgen María en nuestra vida de fe?

Recuerdo haberle escuchado a un venerable jesuita la siguiente imagen: «La Iglesia es como una nave que tiene por mástil la cruz de Cristo, por velamen la confianza en Dios Padre, por viento impulsor el Espíritu Santo, por capitán a la Virgen María y por timonel al Papa». Me impresionó aquella imagen, entre otras cosas porque reserva para la Virgen María ni más ni menos que el puesto de «capitán» del barco. ¡Es un símil certero y luminoso!

Fue precisamente el beato Juan Pablo II, aquel Papa mariano que eligió como lema y escudo el *Totus Tuus*, quien desde el comienzo de su pontificado convocó a toda la Iglesia a la Nueva Evangelización. En los planes de Juan Pablo II el papel de la Virgen María en ese cometido era a todas luces muy destacado. ¡Dios ha puesto en manos de María la Evangelización de la modernidad y de la posmodernidad! Obviamente, no se trata de un quehacer distinto al que Jesús encomendó a su Madre al pie de la Cruz... No creo que sea necesario aclarar que la Virgen María, desde el primer momento de la vida de la Iglesia, actúa siempre como madre. Pero me atrevo a añadir que cuando la historia de la humanidad se fue «globalizando», Ella empezó a intervenir de una forma especial, adaptándose a los nuevos escenarios. Veámoslo en los siguientes tres ejemplos.

La evangelización de América hubiese resultado mucho más difícil sin la especial intervención de la Madre de Dios ante aquel indio humilde de nombre Juan Diego. Como es lógico suponer, los nativos que habían sido sometidos militarmente, habrían desarrollado hacia sus conquistadores – en el mejor de los casos – un temor servil. La Evangelización de América habría podido quedarse estancada en aquellos primeros pasos, por la dificultad para inculturar el mensaje cristiano. La Providencia quiso que Santa María de Guadalupe fuese el puente tendido entre las dos culturas, haciendo posible la apertura de América a la Evangelización...

Dando un salto del siglo XVI al XVIII, la revolución francesa escenificó el destronamiento de la Madre de Dios en la Catedral de París, poniendo en su lugar a la «diosa razón». El racionalismo ilustrado llevaría a cabo una feroz persecución martirial contra la Iglesia en Francia, y en los siglos posteriores

extendería por toda Europa una mentalidad ilustrada y laicista, en abierto desprecio de la fe católica. Una vez más, la intervención de la Virgen María en Lourdes resultó ser la respuesta providencial del Cielo para reafirmar la fe de los humildes y sencillos...

Por último, el inicio del siglo XX fue testigo de la revolución rusa. Las ideologías marxistas no solo se extendieron oficialmente en los países comunistas, sino que se infiltraron en amplios sectores de occidente. La Virgen María en Fátima se presentó con un mensaje de esperanza en favor de la liberación del mundo de las garras de la dictadura comunista.

¿Cómo interpretar estas intervenciones de Dios por medio de Santa María en situaciones sociales tan trascendentales? Como dijo Benedicto XVI en el Santuario de Fátima: «María es como una ventana de esperanza que Dios abre al mundo cuando el hombre le cierra la puerta». En cualquier caso, más allá de las puntuales apariciones marianas, la importancia de la Virgen María en nuestra vida de fe tiene una doble dimensión:

- a) *María «modelo»*: Ella es nuestro modelo en el seguimiento de Cristo. La mariología ha formulado las llamadas «tipologías» marianas. Por ejemplo, la Virgen María es «tipo» de la Iglesia, en el sentido de que nos enseña a custodiar a Cristo y a darle a luz para la vida del mundo. Ella es el «tipo» del cristiano dócil y humilde, ya que se presenta ante Dios como un «papel en blanco», en el que queda nítidamente impresa la historia de salvación, sin resistencias interiores. En definitiva, María es modelo de fe, de fidelidad y de abandono en las manos de Dios.
- b) *María «madre»*: Pero si nos quedásemos solamente en ese primer aspecto tipológico al que hemos aludido, reduciríamos el papel de la Virgen María a un aspecto moralizante. Ante todo y sobre todo, ella es «madre» y ejerce como tal, antes incluso de que nosotros la tomemos como modelo. Las palabras de Santa María de Guadalupe al beato Juan Diego son suficientemente significativas: «No se turbe tu corazón ni te inquiete cosa alguna. ¿No estoy yo aquí que soy tu Madre?». María es la única mujer que ha podido llamarle a Dios «hijo mío», de igual manera que es la única mujer capaz de recibirnos a todos como hijos suyos. ¡Su maternidad divina, así como su maternidad espiritual, son sus señas e identidad principales!

Con la Iglesia, los sacramentos. Y en primer lugar, la Eucaristía. La Iglesia Católica habla de la «transustanciación», es decir, cree que el pan y el vino se convierten, tras la consagración, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Y cree también que hay un cambio de sustancia. ¿Qué significa eso? ¿Qué importancia tiene? ¿No sería más sencillo decir que hay «un cambio de significado» o «un cambio de finalidad»? ¿No se entenderían mejor las cosas si afirmáramos: el pan no deja de ser pan, pero cobra un significado nuevo para el creyente que comulga?

Yo lo que me pregunto es qué pensaríamos en el caso de que un notario nos dijese que un título de propiedad que ostentamos no deberíamos

entenderlo en el sentido literal del término, sino simplemente como un cierto derecho de uso, o como una titularidad compartida, o como un desiderátum pendiente de verificación... Obviamente le recordaríamos a tal sujeto, que la profesión de notario no debe confundirla con la de sofista o con la de bandolero...

Precisamente una de las diferencias entre el sacramento de la Eucaristía y los demás sacramentos instituidos por Jesucristo, es ésta: en el sacramento del matrimonio, del bautismo o de la unción de enfermos, Cristo actúa... Pero en el sacramento de la Eucaristía no solamente actúa, sino que está sustancialmente presente. La diferencia es tan clara, como que nunca se nos ha ocurrido adorar la pila del agua bautismal...

Fijémonos en que el *Catecismo de la Iglesia Católica* habla de los sacramentos como de «fuerzas que brotan del Cuerpo de Cristo» (cf. CEC 1116), refiriéndose incluso a la imagen de la hemorroísa del Evangelio, la cual recibió una fuerza de sanación al tocar a Cristo (cf. *Lc 8,46*). Pero en el caso de la Eucaristía es justo al revés: En la Eucaristía está sustancialmente presente Jesucristo con su cuerpo, con su sangre, con su alma y con su divinidad; y de Él reciben su fuerza salvífica todos cuantos se acercan a «tocarle» con fe...

En resumen, no es lo mismo decir que en el pan eucarístico se ha producido un cambio de «significado» o de «finalidad», que confesar que se ha producido una transustanciación. El pan eucarístico no simboliza a Cristo, sino que lo contiene realmente. Pretender cambiar el término «transustanciación» por el de «transignificación» es sencillamente un fraude. La Iglesia siempre ha creído en esta presencia de Cristo en la Eucaristía, incluso siglos antes de haber empezado a utilizar el citado término en el Concilio de Trento. Por ejemplo, san Ambrosio, ya en el siglo IV hablaba así del cambio operado en el pan eucarístico tras la consagración: «Estemos bien persuadidos de que esto no es lo que la naturaleza ha producido, sino lo que la bendición ha consagrado. La fuerza de la bendición supera a la de la naturaleza, porque por la bendición la naturaleza misma resulta cambiada... La Palabra de Cristo, que pudo hacer de la nada lo que no existía ¿no podría cambiar las cosas existentes en lo que no eran todavía? Porque no es menos dar a las cosas su naturaleza primera que cambiársela». Es importante señalar cómo la Tradición de la Iglesia recurrió a la imagen de la creación del mundo a partir de la nada por parte de Dios, para explicar lo acontecido en la Eucaristía en el momento de la consagración.

Una vez más, pienso que deberíamos pedir sinceridad a quienes plantean estos debates terminológicos, como sucedió con los primeros redactores del *Catecismo holandés*: la experiencia ha demostrado que quienes rechazaron el término de «transustanciación», argumentando que había que buscar otro lenguaje para comunicarse con nuestro mundo, finalmente terminaron por dejar de adorar la presencia de Jesucristo en la Eucaristía. Ello nos lleva a concluir que, en realidad, el debate no era meramente «nominalista», sino que lo que estaba en juego era la misma fe de la Iglesia. A los hechos me remito: cuando se rechazan los términos de la Tradición de la Iglesia, poco a poco se abandonan los gestos litúrgicos que los acompañan – genuflexión,

incensación, etc. —, para finalmente terminar por dudar del misterio mismo de la fe.

Recuerdo una anécdota de mi experiencia de párroco, acontecida con unos monaguillos tan traviosos como avispados. Yo les había regañado por su forma de pasar ante el sagrario sin hacer la genuflexión, a la vez que aproveché para explicarles que Jesús está real y sustancialmente presente, escondido en el pan eucarístico que guardamos en el sagrario. Me escuchaban con atención, ante la gravedad de mis palabras... Al cabo de unos días pasé por la capilla del Santísimo que estaba, según creía, vacía, cuando me sorprendió un leve ruido que parecía proceder de dentro del confesonario. Al acercarme pude comprobar que los monaguillos se escondían dentro. Perplejo les pregunté qué hacían allí, y su respuesta me dejó aún más atónito: «Es que... habíamos discutido sobre si usted haría también la genuflexión delante del sagrario cuando no hubiera nadie en la Iglesia». Creo que la anécdota se explica por sí sola. No lo dudemos, los signos litúrgicos y los términos utilizados por la Tradición, han nacido de la misma realidad, al mismo tiempo que la custodian.

Brevemente, ya que estamos con los sacramentos, díganos algo de la confesión. Hemos oído ya muchas veces hablar a hombres y mujeres que prefieren «confesarse directamente con Dios». ¿Es necesario hacer pasar a los creyentes el mal trago de «decir los pecados al confesor»?

Yo me atrevería a cuestionar el mismo presupuesto de partida: ¿Es cierto eso de que la sensibilidad moderna es reacia a la acusación personal de los pecados? Hay muchos síntomas que invitan a ponerlo en duda. No me refiero únicamente al aumento de la afluencia de personas que acuden al psicólogo, proporcional al descenso de las que acuden a la confesión sacramental. Ahí tenemos también la proliferación de los *reality shows* radiofónicos y televisivos en los que los «penitentes» reconocen ante millones de espectadores sus «pecados» con sus rostros distorsionados por el zoom televisivo, cual si de una discreta rejilla de confesonario se tratase.

Me parece importante que no confundamos nuestra pereza con las supuestas dudas de fe. Con el sacramento de la reconciliación suele suceder, al pie de la letra, aquello que dice el refrán: «Si no vives como piensas, acabarás pensando como vives». Es decir, si la desidia nos aleja de la confesión, al final terminamos dudando sobre su razón de ser. Ciertamente, estamos ante un sacramento exigente, que requiere superar la ley del mínimo esfuerzo.

Efectivamente, tras el abandono de la confesión, pronto suelen sobrevenir las dudas de fe: se empieza por entonar el célebre «yo me confieso con Dios», dejando en el olvido que «Dios confió a los apóstoles el ministerio de la reconciliación» (cf. 2 *Cor* 5,18); para terminar por decir aquello de «yo no tengo pecados», contradiciendo por completo las palabras de Cristo: «El que esté sin pecado, que le tire la primera piedra» (*Jn* 8,7).

Sin embargo, el problema es otro. Allá donde tiene lugar una fuerte experiencia de Dios, no existen reticencias ante este sacramento. Muy al contrario, suele ser vivido y disfrutado como una auténtica «fiesta del perdón».

No solamente eso, sino que quienes han sido tocados por una experiencia de conversión, buscan como agua de mayo sacerdotes que ofrezcan su tiempo y su experiencia en un acompañamiento o dirección espiritual. Insisto en esta convicción: cuando el sacramento de la penitencia se vive integrado en un auténtico espíritu de conversión, no existen ese tipo de problemas a los que se refiere la pregunta. Pero claro, celebrar el sacramento de la confesión sin conversión interior, plantea otros problemas mucho más serios y previos a la confesión particular de los pecados. ¿Tiene sentido confesarse sin deseo de conversión?

A decir verdad, opino que tenemos que entonar el *mea culpa* en el seno de la Iglesia, porque durante demasiado tiempo hemos promovido o consentido abusos en la disciplina del sacramento de la penitencia. La multiplicación de las absoluciones colectivas, así como las confesiones personales con un genérico «soy pecador», no sólo han sembrado la confusión en los fieles, sino que han contribuido a promover la celebración del sacramento sin conversión alguna. Por ejemplo, si se imparte una absolución colectiva a un grupo de padres cuyos hijos van a hacer la Primera Comunión, además de no haberse realizado la acusación personal de los pecados (la cual es uno de los elementos esenciales del sacramento), ¿puede suponerse razonablemente que cada uno de esos padres tenía arrepentimiento y propósito de enmienda...?

No nos engañemos, lo verdaderamente costoso del sacramento de la Reconciliación no es la confesión particular de los pecados, sino la contrición perfecta. La confesión personal de los pecados está implícitamente requerida por la encomienda que Cristo hizo a sus apóstoles: «A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,23). En efecto, para que el ministro pueda discernir si existe el arrepentimiento necesario para poder «perdonar» los pecados, o si por el contrario, debe «retenerlos» por falta de una sincera contrición por parte del penitente, necesita previamente escuchar su confesión. No olvidemos que el ministro del sacramento no representa únicamente al Cristo «médico» de nuestras almas, sino también al Cristo «juez» de nuestras almas.

Por último, hablemos sobre el matrimonio. Es difícil creer en el matrimonio hoy en día. Viendo su fragilidad, contemplando las estadísticas de divorcios y separaciones, parece imponerse como un hecho, que ese vigor que tendría que aportar el sacramento no existe, que no es tal. ¿Qué esperanza podemos dar a los jóvenes? ¿Cómo decirles que pueden creer todavía en el amor sellado por el sacramento del Matrimonio?

La falta de preparación para el matrimonio es la mejor preparación para el divorcio... Siempre me ha llamado la atención que para ordenarnos sacerdotes se nos exija una intensa preparación de seis años, mientras que para recibir el sacramento del matrimonio baste con un curso prematrimonial de tres o cuatro sesiones. Por desgracia, existe una gran carencia pastoral en el acompañamiento a las parejas de novios. La libre convivencia antes del

matrimonio se está convirtiendo en el itinerario más frecuente, incluso para los jóvenes que tienen perspectivas matrimoniales para su futuro.

Uno de los argumentos más socorridos para justificar el concubinato antes del matrimonio suele ser el de la necesidad de un conocimiento mutuo, para garantizar el éxito del matrimonio. Pero, paradójicamente, tenemos suficientes datos contrastados por encuestas realizadas en Inglaterra y Estados Unidos, que demuestran que el índice de divorcios es notablemente superior entre las parejas que convivieron antes del matrimonio. Y es que, el verdadero problema está mucho más al fondo: necesitamos ser educados en la afectividad, en la sexualidad, en el amor humano, en la paternidad, en el sacramento del Matrimonio, en el sacrificio, en el olvido de sí mismo, en la entrega, etc.

Ya de por sí, resulta suficientemente significativo el hecho de que se tienda a sustituir el término «novio» o «novia» por el de «pareja». Más aún, «esposo» o «esposa» también son suplantados igualmente por «pareja». Es decir, parece como si no existiese diferencia entre el noviazgo y el matrimonio. Y, obviamente, no me estoy refiriendo meramente al nivel terminológico, sino al nivel existencial.

El hecho de que la etapa del noviazgo se viva de facto como si de una convivencia matrimonial se tratase, suele conllevar que las frecuentes rupturas de los noviazgos sean experimentadas de forma dramática, al modo de un mini-divorcio. El noviazgo ha dejado de ser la etapa del discernimiento, para pasar a ser un seudomatrimonio. De esta forma, el noviazgo, en lugar de ser un tiempo en el que se aprende a discernir en libertad, se convierte en una primera experiencia que nos familiariza con el drama del divorcio.

Para poder sanar esta incisiva y cruel herida del divorcio, por la que numerosas generaciones se están desangrando, es necesario un gran ideal común, que haga posible el amor fiel y perseverante. Este ideal común sobre el que ha de fundamentarse el noviazgo y el matrimonio no puede ser el enamoramiento ciego o el amor romántico, ni determinadas ilusiones materiales compartidas, ni tan siquiera el reto de los hijos – que no pueden ni deben suplir el proyecto común de los esposos –. El ideal común ha de ser necesariamente el de un amor maduro, fundado sobre unos valores consistentes.

El problema de la familia, hoy en día, es el problema del sentido de la vida. No se puede entregar la vida cuando no se sabe lo que es. Sólo cuando sabemos quiénes somos, solamente cuando conocemos que venimos del Amor y que al Amor volvemos, es cuando podemos alcanzar la realización personal, dando lo mejor de nosotros mismos con desinterés y alegría. La Iglesia está llamada a presentar y a proponer a Cristo como el fundamento del amor sponsal. Los cristianos creemos que el amor de los esposos es un «sacramento», es decir, un «signo» del amor de Cristo hacia cada uno de nosotros. El matrimonio cristiano no es cosa de dos, sino de tres, porque la presencia de Jesucristo en medio de los esposos, sustenta, configura y hace madurar el amor humano.

Desde el punto de vista de la experiencia humana, solemos suponer que es el amor el que hace perseverar el matrimonio. Pero nos olvidamos de que es

también el propio matrimonio cristiano el que hace durar el amor, porque es Dios quien se compromete con los esposos.

6. ESPERO LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS Y LA VIDA DEL MUNDO FUTURO

El papa Benedicto XVI nos habló recientemente de la esperanza. En su encíclica *Spe Salvi* escribía el Santo Padre sobre una esperanza que no es la fuga de la realidad temporal. Es la gran esperanza en las pequeñas esperanzas. Cuando uno mira hoy a los jóvenes, caudal de esperanza, se pregunta: ¿cómo ayudarles a entender esto? Es decir, ¿cómo predicar sobre los novísimos sin convertirnos en predicadores apocalípticos, sino entendiendo este horizonte de esperanza?

En primer lugar es importante hacer una lectura de lo acontecido en la segunda mitad del siglo XX y en los inicios del siglo XXI: la teoría marxista acusó a la religión en general, y al cristianismo en particular, de ser el «opio del pueblo». La esperanza en el más allá habría sido un invento para que las clases dominantes pudiesen manipular a los pobres, de forma que éstos pospusieran su deseo de justicia en esta vida, quedando a la espera de la vida eterna. La acusación que Karl Marx dirige a la religión se resume en que ésta pretende que el hombre se evada de sus «esperanzas humanas», para consolarlo con una «esperanza teologal».

Sin embargo, han pasado muchos años desde que el marxismo formuló aquella consideración, y entre tanto hemos sido testigos –por poner un ejemplo emblemático– de cómo los obreros católicos de la Polonia comunista se apoyaron en la esperanza cristiana para ver realizadas sus aspiraciones de lograr un mundo más justo. Su testimonio, así como el de otros muchísimos cristianos, nos demostró que –como afirma el mismo Benedicto XVI en *Spe Salvi*– la esperanza en Dios no es solo «informativa» sino «performativa»; o dicho de otro modo: nuestra fe fundamenta y sostiene todas y cada una de las esperanzas de la vida presente. En definitiva, la experiencia cristiana ha superado la sospecha hacia una esperanza alienante: el presente carece de futuro, si el futuro no transforma el presente.

En realidad, lo que hoy en día estamos comprobando es que el verdadero opio del pueblo es el materialismo –«pan y circo»–, ya que conduce al hombre a la renuncia de sus ideales más nobles al servicio a los demás, para encerrarlo en un egoísmo feroz. La falta de una «esperanza teologal», ha motivado que las esperanzas terrenas se hayan diluido en el bazar de nuestros egoísmos. Recuerdo a este respecto un texto del *Catecismo de la Iglesia Católica* que me parece especialmente entrañable: «La virtud de la esperanza corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre; asume las esperanzas que inspiran las actividades de los hombres; las purifica para ordenarlas al Reino de los Cielos; protege del desaliento; sostiene en todo

desfallecimiento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna. El impulso de la esperanza preserva del egoísmo y conduce a la dicha de la caridad» (CEC 1818).

Tras leer este texto, sólo cabe añadir que no hay nada tan gratificante como predicar la esperanza cristiana, ya que al hacerlo damos respuesta al deseo de felicidad del ser humano, en el que anidan esa hambre y esa sed de Dios, que todos llevamos en lo más profundo del alma desde que nacemos: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en ti» (San Agustín).

Es indudable que existen muchos jóvenes que se limitan a luchar por unas metas muy parciales, tales como abrirse paso en la profesión, buscar una pareja, mejorar la calidad de vida, cuidar de la salud, disfrutar del deporte, etc. Para ellos la felicidad no parece identificarse con un gran ideal, sino que más bien se limita a la suma de pequeñas metas. Durante un tiempo más o menos largo de su existencia es posible que no sientan la necesidad de otros planteamientos de mayor trascendencia, y que aparentemente vivan pacíficamente instalados en los objetivos más simples y materiales.

Sin embargo, tarde o temprano, el espíritu humano termina por cuestionarse el sentido último de las esperanzas cotidianas: «¿Es esto todo lo que da de sí la vida y todo lo que puedo hacer en ella?». En efecto, el drama del hombre consiste en comprobar amargamente que, si no hay una esperanza definitiva, nuestras «esperanzas» están abocadas, tarde o temprano, a la frustración. Por mucho que podamos llegar a tener algunos momentos «gloriosos», también existen experiencias de frustración y de cruz, en las que el desaliento y la tristeza parecen adueñarse de nosotros. ¿De qué le sirve al hombre ilusionarse con objetivos parciales, si al final todo queda reducido a la nada? Si en la meta nos espera la nada, ¿para qué todo?

En resumen, la suma de los parciales «finitos», nunca llega a colmar el infinito deseo de nuestra alma. O dicho de otro modo: la acumulación de los pequeños placeres y de las pequeñas esperanzas resulta ser insuficiente para alcanzar la felicidad plena. Ahora bien, la virtud teologal de la esperanza no anula las legítimas esperanzas naturales humanas, sino que las integra en la vocación a la felicidad eterna. Como decía santo Tomás de Aquino, el cristiano tiene una capacidad superior al resto de los mortales de disfrutar de las alegrías y de los placeres de esta vida, ya que lo hace como un adelanto de la esperanza definitiva que ya le ha sido entregada en Cristo. Eso sí, ¡el que sabe disfrutar, es porque sabe también renunciar...! Bien sea disfrutando o bien sea renunciando y abrazando la cruz, de lo que se trata es de fundir nuestras «esperanzas» en la gran «Esperanza». En realidad, esperanza solo pueda haber una: la felicidad, la cual o es plena, o no es felicidad.

¿Qué es el Cielo? Es verdad que San Pablo nos dice que «ni ojo vio, ni oído oyó», pero a veces querríamos poder entender algo que hiciera crecer nuestra esperanza de alcanzar la ansiada meta. ¿Cómo será el Cielo?

Pienso que hay dos perspectivas diferentes y complementarias para aproximarnos al misterio del Cielo o de la Vida eterna. La primera trataría de enfatizar la inmensa superioridad de la visión beatífica respecto al conocimiento de Dios que tenemos en la vida presente. La segunda consistiría en subrayar la continuidad entre el misterio de la gracia en el que vivimos insertos en esta vida y el conocimiento supremo que tendremos en el Cielo. Como digo, las dos son necesarias y complementarias, pero pienso que ésta segunda es especialmente interesante. Tal y como solía explicar el beato Cardenal Newman: «La gracia es el Cielo en el exilio, y el Cielo es la gracia en casa».

Pienso que es muy conveniente subrayar esta perspectiva de continuidad, sin negar ciertamente la existencia de un salto de discontinuidad entre esta vida y el Cielo. Recuerdo haber escrito al respecto las siguientes reflexiones en la felicitación navideña que en el año 2008 envié a todos los diocesanos de Palencia:

«Las religiones que no han partido de la Biblia como fuente de la Revelación han caído inexorablemente en el error de imaginar el más allá de la muerte –y más en concreto, el Cielo– como un lugar maravilloso y fascinante, que garantiza la felicidad del hombre. La “felicidad” del Paraíso consistiría en la fortuna de vivir en un lugar extraordinario, en el que el hombre podrá incluso saciar sus apetencias y encontrar los placeres que en esta vida ha deseado, sin haberlos podido alcanzar. Es decir, fuera de la Palabra de Dios, la imagen que el hombre se ha forjado del Cielo ha sido tan material y carnal como ridícula. Sin embargo, la Revelación cristiana es muy distinta. Nosotros creemos que la felicidad que se nos ofrece en el Cielo consiste en vivir con Jesucristo, compartiendo nuestra vida con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. La felicidad no la da un “lugar”, ni la satisfacción de unos placeres, sino el vivir “con el Señor” (cf. 2 Cor 5,8). El Cielo consiste en dejarnos amar por Dios en plenitud, por toda la eternidad. Una vez purificadas las falsas imágenes sobre la Vida Eterna, entendemos la razón de nuestra felicitación navideña: ¡el Cielo comenzó en Belén hace dos milenios! En efecto, aquella fue la primera vez que se nos ofreció la posibilidad de iniciarnos en esa experiencia de eterna felicidad: “¡Vivir con Él!” Paradójicamente, Él se abajó y tomó nuestra condición humana, para que nosotros pudiésemos “habitar” con Él. Poco importa que el “lugar” fuese tan pobre como un establo, y que al Hijo de Dios se le hubiesen negado los espacios más dignos de aquella ciudad. ¡Aquella cuadra era el Cielo, porque el Cielo es Jesús!... Os deseo el Cielo en casa. ¡Feliz Navidad!».

Pues bien, en la línea de aquella felicitación navideña, pienso que la mejor forma de educar nuestra esperanza en el Cielo no es tanto suspirar por él en nuestros momentos de desesperación o de agobio, cuanto educarnos para el Cielo desde un auténtico deseo de plena consumación de nuestras experiencias de Dios. Si nos fijamos en el texto evangélico que narra la experiencia de la Transfiguración, podemos extraer muchas enseñanzas en lo referente al misterio del Cielo: «Pedro, entonces, tomó la palabra y dijo a Jesús: “Señor, qué bueno es que estemos aquí! Si quieres, haré tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías”» (Mt 17,4). Llama la atención que Pedro se olvidase de sí mismo en aquel momento de gloria. Propone a Jesús hacer tres tiendas para prolongar indefinidamente aquella teofanía, sin percatarse de que él se

quedaría sin un techo donde cobijarse. ¡Pero eso era lo de menos! ¡Lo único importante era estar con Jesús! Pues bien, el Cielo es una experiencia de Dios tan intensa, que solo en dicha contemplación de Dios podremos llegar al olvido de nosotros mismos. Recuerdo haber escuchado, en el contexto de los Ejercicios Espirituales, una predicación del jesuita Luis María Mendizábal, en la que nos decía: «El Cielo es cielo, porque en él no hay egoísmo».

Al mismo tiempo, pienso que otra forma de aproximación al misterio del Cielo es bajo la perspectiva del apostolado. Me explico: el mejor indicio del amor al prójimo es nuestro deseo del Cielo para él. Si le amamos, le deseamos lo mejor: el Cielo. Traigo a colación una expresión que me impactó, recogida en un correo electrónico de un joven esposo que acababa de ser padre: «Aquí estamos para ir al Cielo y llevarnos unos cuantos con nosotros».

¿Qué es el purgatorio? ¿Cómo entenderlo? Hoy en día en la predicación apenas se habla de este asunto. En conexión con la fe católica, relacionado con el purgatorio, está el tema de las indulgencias que, desgraciadamente, se ha ridiculizado tanto (o se ha explicado mal), dando pábulo a la idea de que existen mecanismos para ahorrarse un poquito de sufrimiento después de muertos. Otro tanto cabe decir de los sufragios y las oraciones por los difuntos. ¿Cómo debe el hombre de fe entender correctamente todas estas cuestiones? ¿Cómo explicarlas bien?

En el n. 1030 del *Catecismo de la Iglesia Católica* podemos leer: «Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del Cielo». La existencia del purgatorio es una verdad de fe que se deduce principalmente de la oración por la purificación de los difuntos, tradición que se vivió desde el principio del cristianismo. Más aún, ya en el segundo libro de los Macabeos, escrito en el siglo II antes de Cristo, se invitaba a los judíos a practicar esta piadosa costumbre: «Por eso, encargó [Judas Macabeo] un sacrificio de expiación por los muertos, para que fueran liberados del pecado» (2 Mac 12,46).

No debemos interpretar la purificación del purgatorio en el sentido de que los difuntos puedan tener un arrepentimiento posterior a su muerte. Tal cosa es imposible, ya que en el momento de la muerte queda fijado definitivamente el estado del alma ante Dios. Así nos lo recuerda el *Catecismo*: «La muerte pone fin a la vida del hombre como tiempo abierto a la aceptación o rechazo de la gracia divina» (cf. CEC 1021). Por lo tanto, el purgatorio no podemos confundirlo con el perdón de Dios. Las almas que actualmente se encuentran en ese estado de purificación ya fueron perdonadas por Dios antes de su muerte. En el purgatorio se purifican de los apegos y desórdenes que han quedado en ellas como consecuencia del pecado. Se trata de una purificación necesaria para poder gozar de la visión de Dios.

Una vez dicho lo anterior, me gustaría comentar que en la encíclica *Spe Salvi*, el papa Benedicto XVI tuvo la audacia de abordar algo que el Magisterio de la Iglesia no había tratado nunca, si bien es cierto que antes de afirmarlo

matizó que lo comentaba al modo de una hipótesis. Me refiero a la cuestión de si el purgatorio puede ser el destino transitorio generalizado para una gran parte de quienes parten de este mundo, o se trata de algo excepcional... Pues bien, después de hablar de la posible salvación o condenación de las almas que son juzgadas en el mismo momento de la muerte, añade: «No obstante, según nuestra experiencia, ni lo uno ni lo otro son el caso normal de la existencia humana. En gran parte de los hombres —eso podemos suponer— queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios. Pero en las opciones concretas de la vida, esta apertura se ha empañado con nuevos compromisos con el mal; hay mucha suciedad que recubre la pureza, de la que, sin embargo, queda la sed y que, a pesar de todo, rebrota una vez más desde el fondo de la inmundicia y está presente en el alma». Ciertamente, me uno a la suposición que hace Benedicto XVI. Pienso que la mayoría de los mortales no tienen tanta maldad como para condenarse, pero quizá tampoco tienen la necesaria santidad como para poder contemplar el rostro de Dios en el mismo instante de su muerte. En fin, es una suposición, de la que se deriva la importancia de la oración por los difuntos y del ofrecimiento de la Santa Misa por su eterno descanso; tradiciones profundamente arraigadas durante siglos en las familias cristianas, que en buena medida la ola de secularización nos ha hecho olvidar...

¿Cómo explicar el purgatorio? El purgatorio, ciertamente, no es un infierno con fecha de caducidad. En realidad, aunque lo hayamos representado bajo la imagen de las llamas del fuego, no tiene nada que ver con el infierno, porque lo más específico del purgatorio es la «esperanza». Por el contrario, lo propio del infierno es la «desesperanza». Ahora bien, ese proceso de purificación resulta al mismo tiempo muy doloroso para el alma que tiene que despojarse de todo aquello que no es puro amor de Dios. San Juan de la Cruz describió este sufrimiento de purificación en referencia y continuidad con la purificación activa y pasiva que el alma ha de pasar en esta vida, en un continuo progreso hacia la santidad.

A la hora de recurrir a ejemplos más coloquiales para explicar el purgatorio, en alguna ocasión he utilizado en las ondas de *Radio María* la siguiente imagen: cuando un espeleólogo se introduce en la exploración de una cueva profunda, y permanece varios días en su interior, le ocurre inevitablemente que sus ojos se acostumbran a la oscuridad. La luz artificial de su linterna es muy débil comparada con la luz del sol que brilla en el exterior. Pues bien, si ese espeleólogo, una vez concluida su exploración, saliese al exterior sin las debidas precauciones, se podría quedar ciego. Sus ojos han perdido la capacidad de percibir y disfrutar la luz del sol. Es obvio que requieren de un tiempo intermedio, en el que acercándose progresivamente a la boca de la cueva, sus pupilas lleguen a acostumbrarse a la luz.

Respecto a la correcta comprensión de las indulgencias, es importante explicarlas y acogerlas como algo ligado a la comunión existente entre los vivos y los difuntos dentro de la Iglesia. Los méritos y oraciones de los santos, y de una forma especial de la Virgen María, son un tesoro sobreabundante de gracia,

que Dios ha puesto en manos de la Iglesia para su «administración». Las indulgencias son — permítaseme la expresión — un «extra» de la misericordia de Dios que se nos ofrece para la propia purificación, y que también puede ser aplicado por nuestros difuntos.

¿Existe el infierno? La pregunta se ha planteado y se sigue planteando en el corazón de muchos fieles. ¿Cómo explicar este contenido irrenunciable de nuestra fe? Vinculado a esta pregunta surge enseguida el interrogante por el demonio. ¿A qué se refiere la Iglesia cuando habla de Satanás, del demonio? ¿Se trata de una imagen ligada al contexto cultural de los tiempos de Jesús, que necesita ser reinterpretada en el momento presente? ¿Actúa realmente el demonio? ¿Dónde? ¿Cómo?

En nuestros días no es infrecuente que se niegue la existencia del infierno, apoyándose en el argumento de la gratuidad del amor de Dios. Más o menos, se plantea en los siguientes términos: «La salvación es puro regalo de Dios, y no mérito del hombre. Pensar que unos llegan al Cielo porque han vivido santamente, y otros al infierno, porque han sido unos pecadores, es olvidarse de que la salvación de Dios es igualmente gratuita para todos. La parábola de los viñadores contratados a diferentes horas de la jornada, concluye que todos recibieron la misma paga, independientemente de lo que hubiesen trabajado. Por ello, no existe el infierno, sino que todos se salvan. Un Dios Padre infinitamente misericordioso no puede permitir que nadie se condene».

Por desgracia, estamos ante un error bastante extendido, incluso en el contexto de no pocas personas comprometidas con la vida de la Iglesia. Por ello, es importante dar respuesta a esa lectura distorsionada sobre la gratuidad de la salvación. Al mismo tiempo, tenemos que recordar que se trata de una reinterpretación que está en abierta contradicción con los textos del Evangelio, que son inexorables a la hora de anunciarnos la posibilidad y el peligro de la condenación eterna.

Pues bien, el Catecismo de la Iglesia Católica utiliza un término muy preciso y aquilatado para explicar la posibilidad de la condenación. Me refiero al término de «autoexclusión»: «Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra “infierno”». (cf. CEC 1033). En efecto, con frecuencia hemos comprendido equivocadamente la expresión «Dios condena al infierno». Nos hemos imaginado a un juez que, dependiendo de que tenga la «manga» más ancha o más estrecha —es decir, dependiendo de que sea más o menos misericordioso—, dicta las sentencias favorables o contrarias. Pero, obviamente, tras esa imagen se esconde una comprensión equivocada del encuentro entre la antropología y la teología espiritual. En realidad, un posible juicio de condenación coincide con el respeto de Dios al libre rechazo de la salvación por parte del hombre. Dicho de otro modo, el Cielo es la plenitud del amor y a nadie se le puede obligar a amar. El amor —el acceso al Cielo— es libre. Y como decía Bernanos: «El infierno consistirá en no amar». Por ello, podemos decir que

el infierno es la revelación más clara de lo que es el pecado, que no es otra cosa que el rechazo del amor de Dios.

Añadimos a lo anterior que a veces se ha deformado el concepto de «gratuidad», hasta el punto de hacerlo sinónimo de «indiferencia». Transcribo un párrafo de la encíclica *Spe Salvi*: «La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor. Contra este tipo de cielo y de gracia ha protestado con razón, por ejemplo, Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamazov*. Al final, los malvados, en el banquete eterno, no se sentarán indistintamente a la mesa junto a las víctimas, como si no hubiera pasado nada» (n. 44). En efecto, tan deformador del rostro de Dios es presentarlo bajo unas connotaciones «policiales» o incluso «vengativas»; como, por el contrario, presentarlo bajo una imagen de «gratuidad indiferente», que, por omisión, termina por hacerlo cómplice del mal.

Pongo un ejemplo un tanto provocativo para hacerme entender: Supongamos que Hitler hubiese tenido plena responsabilidad moral de los crímenes cometidos por la Alemania nazi (quede claro que estamos formulando una mera hipótesis, ya que sólo Dios conoce el corazón del hombre), y supongamos también que no hubiese tenido el más mínimo arrepentimiento antes de morir en su búnker de Berlín... ¿Cabe pensar que Hitler y la Madre Teresa de Calcuta tengan ahora el mismo destino eterno?... No olvidemos que el Dios infinitamente misericordioso es, al mismo tiempo, el Dios infinitamente justo. La justicia y la misericordia no son para Dios dos atributos contradictorios, sino que se funden en el misterio de su simplicidad.

Y con respecto a la existencia de los demonios, de Satanás y los demás ángeles caídos, no estará de más recordar que nos encontramos ante un artículo de fe, definido dogmáticamente por la Iglesia. Por ejemplo, el Concilio de Letrán dice explícitamente: «El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos». En lo que respecta a la Sagrada Escritura, si cabe, la cosa es todavía más clara. Como dijo en cierta ocasión el beato Juan Pablo II: «Quien no cree en el demonio no cree en el Evangelio». Basta abrir las páginas del Evangelio para comprobar el enfrentamiento entre Satanás y Jesucristo. Los exorcismos que Jesucristo realizó fueron considerados como uno de los signos principales de la llegada del reino de Dios: «Pero, si yo echo los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (*Lc 11,20*). Y en contra de lo que a veces se argumenta, cuando Jesús habló abiertamente sobre la existencia de los ángeles y de los demonios, no es cierto que pudiese estar condicionado por la mentalidad judía de su tiempo, ya que la sociedad de su tiempo estaba dividida al respecto. En concreto, los saduceos no creían en los ángeles, a diferencia de los fariseos. Pues bien, dentro de esta confrontación entre los judíos en este punto, Jesucristo dio la razón a los fariseos... ¡No parece creíble que lo hubiese hecho arrastrado por la «simpatía» que estos le profesaban!

Por lo que respecta a la actuación del demonio, su intento no es otro que el de apartarnos del camino de la santidad. Su odio a Dios le lleva a odiar lo que

hay de Dios en nosotros. Pero nada hemos de temer contra su acción, porque Dios no permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas (cf. *1 Cor* 10,13). Como decía san Pío de Pietrelcina: «El demonio tiene una única puerta para entrar en nuestro espíritu: la voluntad; no existen puertas secretas». Y también son palabras del mismo Padre Pío: «El demonio es como un perro rabioso atado a la cadena; no puede morder más allá de lo que le permite la cadena». Ahora bien, no olvidemos que en el momento actual uno de los mayores éxitos del diablo consiste en persuadirnos de que no existe. En el contexto intraeclesial, podríamos explicarlo con palabras del filósofo francés Fabrice Hadjadj: «Una astucia del diablo consiste en, mientras luchamos contra el ateísmo, hacernos caer en su ateísmo: una fe llena de nosotros mismos, egológica y a partir de ese momento, no teológica».

Siguiendo la Tradición de la Iglesia y las enseñanzas evangélicas, la mejor estrategia contra el demonio es «zanjar», sin entrar a discutir. Haciendo uso del humor –lo cual suele ponerle muy nervioso a Satanás– podríamos concluir aplicando al demonio el siguiente lema: «¡Al enemigo, ni agua; y en el desierto, polvorones!»

¿Cómo será la segunda venida de Jesús a la tierra? Están de moda, en el cine o en las novelas más recientes, relatos apocalípticos sobre el final del mundo. Al hombre de hoy parece que el tema le atrae y al mismo tiempo le asusta. ¿Cómo se sitúa el cristiano en esta temática?

La prueba de que el morbo apocalíptico tiene muy poco que ver con el sentido religioso de la vida, y mucho con la curiosidad y el entretenimiento, la tenemos en el hecho de que muchos de quienes se preocupan tanto por la Parusía, suelen estar bastante despreocupados de su propia muerte. En realidad, la gran mayoría de los hombres y de las mujeres de la historia no estarán presentes en esta vida cuando se produzca la segunda venida de Cristo. En todo caso, asistirán a ella desde la gloria del Cielo. Para todos ellos, el momento de la muerte será aquel en el que acontezca el encuentro definitivo con Jesucristo. El juicio particular que tiene lugar en el mismo momento de la muerte, se verá ratificado en el juicio universal que acontecerá al final de los tiempos, cuando Cristo venga con toda su gloria a juzgar a vivos y a muertos. Es verdad que en la Parusía tendrá lugar la resurrección de nuestros cuerpos, después de la cual se volverán a unir sustancialmente alma y cuerpo para siempre; pero no podemos olvidar que nuestro destino eterno ya estaba determinado desde el juicio particular, en el instante de partir de este mundo.

Por otra parte, los «terrores apocalípticos» son para quien tenga algo que esconder. En los primeros tiempos apostólicos, la Parusía fue invocada como una liberación: «Amén, ¡Ven, Señor Jesús!» (*Ap* 22,20). Más aún, ¿acaso no estamos nosotros también pidiendo la Parusía cada vez que rezamos en el Padrenuestro «Venga a nosotros tu reino»? La esperanza cristiana nos lleva a esperar nuestra muerte y la misma Parusía como el encuentro definitivo con el Amado. Es cierto que no es nada fácil interpretar los signos apocalípticos que se profetizan en la Escritura, y que además, con frecuencia, hacen descripciones

dramáticas; pero no perdamos de vista el consejo recogido en el Evangelio: «Cuando empiece a suceder esto, levantaos, alzá la cabeza; se acerca vuestra liberación» (Lc 21,28).

A propósito de la llegada de Cristo en la Parusía, se cuenta una anécdota de san Luis Gonzaga. Estaba jugando al ajedrez durante el tiempo de recreo en el noviciado jesuita. Sus compañeros allí presentes plantearon la siguiente pregunta: «Si supiésemos que la Parusía iba a acontecer en breves minutos, ¿qué haríais?». Unos dijeron: «Ir corriendo a avisar a mi madre». Otros añadieron: «Correr a la capilla y esperar allí su llegada». Y el santo novicio respondió: «Yo continuaría jugando al ajedrez, porque es lo toca hacer en este momento». Desconozco si la anécdota es histórica, pero en cualquier caso diremos con el refrán italiano: *Se non è vero, è ben trovato* (si no es verdad, bienvenido sea...).

Traigo a modo de conclusión una cita impactante de Gustave Thibon: «Si no recibes a la muerte como a una novia, tendrás que recibirla como a tu verdugo».

Brevemente afrontemos también el tema de la resurrección del último día. «Resurrección de la carne», dice el Credo. ¿Cómo tenemos que entender aquí eso de la carne? Porque la carne se descompone. No hay más que mirar los sepulcros antiguos y no se encuentran más que huesos. ¿Cómo entender eso de que la carne resucitará? ¿No sería más fácil creer en la pervivencia del espíritu humano, en la pervivencia del amor y de la inteligencia?

San Pablo nos ofrece un texto iluminador en su Primera Carta a los Corintios: «Lo mismo es la resurrección de los muertos: se siembra un cuerpo corruptible, resucita incorruptible; se siembra un cuerpo sin gloria, resucita glorioso; se siembra un cuerpo débil, resucita lleno de fortaleza; se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual. Si hay un cuerpo animal, lo hay también espiritual» (1 Cor 15,42-44). Es significativo que en este texto paulino se haya utilizado el verbo «sembrar» – «se siembra» – para designar el enterramiento del cadáver. En efecto, de forma similar – y recalco el término similar – a como existe «continuidad» entre el grano de trigo que se pudre en la tierra y la planta de trigo que brota; así también existe continuidad entre el cuerpo carnal depositado en la tierra y el cuerpo resucitado. Ahora bien, también acontece una profunda transformación en la resurrección del cuerpo, de forma semejante a como se produce una gran evolución entre el grano de trigo sembrado y el trigo cosechado.

Los textos evangélicos que narran los encuentros con Cristo resucitado son la mejor referencia para iluminar el misterio de la continuidad y la discontinuidad entre el cuerpo natural y el cuerpo resucitado. El cuerpo resucitado de Jesucristo es reconocido por los discípulos porque tiene las huellas de la Pasión: «Luego dijo a Tomás: “Trae tu dedo, aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente”». (Jn 20,27). Cristo quiso hacerse visible y palpable tras su Resurrección, con el objeto de superar la incredulidad de los discípulos: «Dicho

esto, les mostró las manos y los pies. Pero como no acababan de creer por la alegría, y seguían atónitos, les dijo: “¿Tenéis ahí algo de comer?”. Ellos le ofrecieron un trozo de pez asado. Él lo tomó y comió delante de ellos» (Lc 24,40-43). Pero, al mismo tiempo, queda patente que aquellas manifestaciones del cuerpo resucitado de Cristo eran excepcionales, ya que se trataba de un cuerpo que no estaba sujeto a las leyes físicas: «Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos» (Lc 24,36); «A ellos se les abrieron los ojos y lo reconocieron. Pero él desapareció de su vista» (Lc 24,31).

De la lectura de la Sagrada Escritura se concluye, con mucha claridad, que la resurrección del cuerpo es algo distinto de la inmortalidad del alma o de una mera pervivencia espiritual. Es más, desde los inicios, lo característico de la fe cristiana no fue tanto la inmortalidad del alma —lo cual era compartido por otras culturas—, cuanto la fe en la resurrección de la carne. Tan es así, que el cristianismo primitivo rechazó la costumbre romana de quemar los cuerpos, y acometió la construcción de las catacumbas para enterrar a sus difuntos. El hecho de que en la actualidad la Iglesia haya autorizado la incineración de los cadáveres no le quita valor al signo realizado tradicionalmente en el enterramiento cristiano. No olvidemos que según la disciplina de la Iglesia Católica, la incineración debe de concluirse con el enterramiento de las cenizas.

Con respecto a la antropología subyacente en nuestra fe en el más allá, que distingue entre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo, algunos han acusado al cristianismo de dualismo. Pero en realidad, el auténtico dualismo está en la concepción platónica y en la teoría reencarnacionista. En la visión cristiana no hay dualismo, ya que es el hombre entero —cuerpo y alma— el que está llamado a la salvación. Es decir, la salvación de Dios llega a toda la creación, incluida a la materia. Por el contrario, en la visión platónica, la materia no podría participar en ningún caso de la gloria de Dios; ya que es necesario desprenderse de la cárcel del cuerpo para poder unirse a Dios. En resumen, la visión cristiana, lejos de ser dualista, confiesa una «dualidad» de principios —cuerpo y alma—, al mismo tiempo que proclama la firme esperanza en que la salvación de Cristo abarca a toda la creación.

Frente al dualismo de nuestros días, que «coquetea» con las espiritualidades desencarnadas, la clave de la espiritualidad cristiana es la unidad. En efecto, si por algo se caracteriza el cristianismo es por integrar elementos que a simple vista pueden parecer contrapuestos: materia y espíritu, secularidad y sacralidad, justicia y misericordia, mística y ascética, etc. A lo largo de la historia de la Iglesia han surgido multitud de herejías que tienen como denominador común la ruptura de esa unidad integradora. El error consiste en contraponer, hasta hacer incompatibles, elementos que están perfectamente integrados en el misterio de Dios. Se trata en definitiva, de una tendencia dualista, consecuencia de la herida que el pecado ha producido en el hombre.

La efusión del Espíritu Santo cura la herida del dualismo, haciendo posible la unidad de vida. Si el pecado disgregó a la humanidad en Babel —y no olvidemos que las confrontaciones entre pueblos son una mera expresión de

la desintegración interior de la persona—, el Espíritu Santo es infundido en Pentecostés para unificarnos interiormente. Lo propio del cristianismo es integrar, complementar, sumar, madurar... Ese es el don que hemos de mendigar a Dios, fuente de toda unidad, sin dejarnos infectar por la herida del dualismo.

Pues bien, no creo que exista una forma más apropiada para concluir esta breve entrevista que la invocación de los dones del Espíritu Santo:

Reparte tus siete dones
según la fe de tus siervos.
Por tu bondad y tu gracia
dale al esfuerzo su mérito.
Salva al que busca salvarse
y danos tu gozo eterno. Amén.

ÍNDICE

Presentación

1. Creo.
2. Creo en Dios Padre, Creador.
3. Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor.
4. Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida.
5. Creo en la Iglesia: una, santa, católica y apostólica.
6. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro.