

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

Año XXIII • 2013 • Nº 45-46

INSTITUTO TEOLÓGICO «SAN FULGENCIO»
MURCIA

Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIÓCESIS DE CARTAGENA

Dirección - Redacción - Administración

Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309. Teléfono y Fax: 968 26 47 24
E-mail: itsf@diocesisdecartagena.org
E-30080 MURCIA

Director

Cristóbal Sevilla Jiménez
director@itsf.e.telefonica.net

Consejo de Redacción

Juan Carlos García Domene, Fernando Valera Sánchez, Antonio Andréu Andréu,
Alberto Guerrero Serrano

Secretaría y administración

Sofía Godínez y José A. García López

Suscripción anual

España y Portugal:
12 €

América Latina:
Correo Ordinario US \$ 18
Correo Aéreo US \$ 22

Otros países:
Correo Ordinario US \$ 20
Correo Aéreo US \$ 25

Fotocomposición e Impresión

COMPOBELL, S. L.
C/. Palma de Mallorca, 4 - bajo
Telf. 968 27 40 94 • Fax 968 28 28 29
30009 Murcia

Depósito Legal

MU - 573 - 1995

ISSN

1135 - 0520

Revista semestral

Publicada por el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
Diócesis de Cartagena

Pedidos a:

Librería Diocesana
Pza. Cardenal Belluga, 1
30.001-MURCIA
Telf: 968.212489
librerias@diocesisdecartagena.org

Sumario

ESTUDIOS

La luz de la fe

JOSÉ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ 7

La divina misericordia en la sagrada escritura

CRISTÓBAL SEVILLA JIMÉNEZ 21

La categoría de testimonio desde el Concilio Vaticano II

JAVIER M^a PRADES LÓPEZ 39

Razón y fe

JOSÉ RUIZ GARCÍA 75

El catecismo de la iglesia católica. La profesión de la fe y su transmisión hoy

MANUEL DEL CAMPO GUILARTE 87

CONFERENCIA

Francisco, un papa pobre para una iglesia pobre

JESÚS DE LAS HERAS MUELA 101

BIBLIOGRAFÍA

Meditación sobre la muerte

FERNANDO COLOMER 119

RECENSIONES

Carlos GRANADOS, *El camino del hombre por la mujer. El matrimonio en el Antiguo Testamento*, Verbo divino, Estella 2014

CRISTÓBAL SEVILLA JIMÉNEZ 165

Emilio José JUSTO DOMÍNGUEZ, *La libertad de Jesús*, Ediciones Sígueme, Colección Verdad e Imagen 197, Salamanca 2014

JOSÉ RUIZ GARCÍA 171



La luz de la fe

José RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: Este trabajo aborda los usos lingüísticos de los términos relacionados con la luz en la versión original griega del *Nuevo Testamento*. El concepto de luz, partiendo de una tradición previa del *Antiguo Testamento*, es claramente simbólico y señala a Dios como su fuente máxima, que irradia a los que le siguen, quienes a su vez, pueden iluminar a los demás. Por el contrario la ausencia de Dios lleva a la oscuridad, que se opone a Él y el resultado de esa oposición es el predominio de la luz. La luz es expresada sobre todo con el sustantivo φῶς y algunos otros términos.

Palabras clave: luz, Dios, iluminación.

EL ESTUDIO DE LA SIMBOLOGÍA DE LA LUZ

La reflexión sobre la simbología de la luz está presente desde hace miles de años en la historia del hombre y, a la vez, es de plena actualidad. A nivel personal lo es por la defensa de la tesis doctoral «Luz y oscuridad en el Nuevo Testamento: estudio terminológico» el pasado 20 de junio en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia¹; y también lo es para la Iglesia universal por la publicación de la encíclica «*Lumen fidei*», escrita por dos Papas (Benedicto XVI y Francisco), situación única en la historia. Esta coincidencia entendemos que no es causal sino providencial, por cuanto creemos que en medio de esta severa crisis económica, de valores y de fe, Jesucristo, el Señor de la historia,

1 El presente artículo está escrito sobre la base de la lección inaugural pronunciada en el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia el 1 de octubre de 2013, a su vez dicha lección recoge las conclusiones de la tesis doctoral mencionada con algunas modificaciones.

nos quiere recordar la capacidad que tiene de iluminarnos por medio de la fe, la oscuridad del mundo y cada uno de los aspectos de nuestra vida.

El estudio de la luz ha sido abordado desde perspectivas antropológicas y teológicas en las distintas religiones, en las monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam)², en la sumeria y en la babilonia³ entre otras y también desde un punto de vista filológico en parte de la literatura clásica grecorromana, como por ejemplo la poesía⁴.

2 Para un estudio del tema de la luz en judaísmo, cristianismo e islam consultar: DAVI, M. M. *ET ALII*, *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, París 1976; sobre el uso de la luz en el culto cristiano: DENDY, D. R., *The use of lights in Christian worship*, Londres, 1959; sobre el rabinismo y el *Antiguo Testamento*: ASENSIO, F., «La bondad de Dios a través del concepto «Luz» en el *Antiguo Testamento*», *Estudios Bíblicos* 2 (1943), 291-306; AALEN, S., *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; VERMES, G., «The Torah is a light», *Vetus Testamentum* 8 (1958), 436-438; HEMPEL, J., «Die Licht symbolik im Alten Testament», *Studium Generale* (1960) 375-388 y HUMBERT, P., «Le thème vétérotestamentaire de la lumière», *Revue de Théologie et de Philosophie* 99 (1966), 1-6. La simbología neotestamentaria de la luz es abordada por MALMEDE, H.H., *Die Lichtsymbolik im neuen Testament*, Wiesbaden 1986 desde un punto de vista general. Podemos encontrar estudios más concretos sobre los *Sinópticos* en: AALEN, S., «Lysets begrep i de synoptiske evangelier», *Svensk Exegetisk Arsbok* 22/23 (1957), 17-30; acerca de San Pablo: ADURIZ, J., *El tema de la luz en las epístolas de San Pablo*, Buenos Aires 1954; STACHOWIACK, L. R., «Die Antithese Licht-Finsternis: Ein Thema der paulinischen Paränese», *Theologische Quartalschrift* 143 (1963), 385-421 y respecto del *corpus* joánico: HÉLOU, C., «Le conflict des ténèbres et de lumière dans les écrits johanniques: une approche symbolique», *Symbolisme et experience de la lumière dans les grandes religions*, (eds. J. Ries-Ch.-M. Ternes), Brepols, 159-173, 2002; SCHWANKL, O., *Licht und Finsternis: ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Friburgo 1995 entre otros.

3 Sobre la luz y la oscuridad en la religión sumeria y babilonia-asiria, consultar: VON SODEN, W., «Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion», *Studium Generale* 13 (1960), 646-653.

4 Aborda el tema de la luz en la poesía griega: MUGLER, CH., «La lumière et la vision dans la poésie grecque», *Revue des Études Grecques* 73 (1960), 40-72; TREU, M., «Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie», *Studium Generale* (1965) 18, 83-97 y CIANI, M. G., *Φάος et termini affini nella poesia greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*, Florencia 1974; de forma genérica sobre la luz en la Antigüedad: BULTMANN, R., «Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum», *Philologus* 97 (1948), 1-36; la luz y la oscuridad en la filosofía griega antigua: CLASSEN, C. J., «Licht und Dunkel in der früh-griechischen Philosophie», *Studium Generale* 18 (1965), 97-116; la luz en Homero: DYER, R., «The Coming of light in Homer», *Glotta* 52 (1974), 31-36 y MOREUX, B., «La nuit, l'ombre et la mort chez Homère», *Phoenix* 21 (1967), 237-272.

LA LUZ EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El uso simbólico de la luz y la oscuridad en el *Nuevo Testamento* es deudor en muchos aspectos del mismo del *Antiguo Testamento*⁵ sobre todo en ciertas descripciones, frecuentemente la luz aparece como hierofanía (manifestación de lo sagrado) o cratofanía (manifestación de la fuerza divina⁶), referidas a las teofanías, al día del Señor⁷, al Mesías, a la vez que es capaz de aportar nuevos matices en el mismo sobre todo para expresar el ministerio de Jesús y el nacimiento y expansión de la Iglesia. Junto a esto, es fácil descubrir cómo la simbología de la luz neotestamentaria pervive y crece en la historia de la Iglesia⁸, al tiempo que se produce una desmitificación de la luz como de los medios que la transmiten o producen (Sol, Luna, estrellas...); tanto la luz como las tinieblas son instrumentos sometidos a Dios⁹.

Pensamos que la realidad de la luz es uno de los aspectos de interés para el hombre, fundamentalmente en épocas más primitivas, en que la ausencia de la luz física podía llegar a ser un verdadero impedimento para realizar ciertas actividades¹⁰, por lo que el desarrollo de la forma de comprender la realidad de la luz es expresión, en nuestra opinión, del desarrollo mismo del hombre.

Opinamos que reflejo de este estadio de cierta evolución de la civilización humana lo podemos encontrar en la comprensión que de la realidad de la luz se realiza en un pueblo distinto, que ya no se limita a ver la luz como fenómeno natural o expresión de estados de ánimo, porque descubre que siempre

5 La temática de la luz y la interrelación entre ambos testamentos es abordada por: ASSENSIO, F., *El Dios de la luz. Avances a través del A. T. y contactos con el N.*, Roma 1958.

6 Un ejemplo paradigmático es *Ex.* 19,16 donde la trascendencia de Dios aparece descrita por medio del sustantivo ἄστραπή.

7 Son abundantes en el *Antiguo Testamento* las descripciones del día del Señor que podemos encontrar en *Jl.* 2,10.31; 3,15; 4,15; *Is.* 13,9-10; 34,4; *Ez.* 32,7; *Am.* 8,9; *Ag.* 2,6.21 entre otros. La temática de la intervención de Dios como castigo al pecado del pueblo en un momento puntual evoluciona a una esperanza escatológica en la que está presente la misteriosa figura del Mesías. En el *Nuevo Testamento* se presenta a Jesús como el Mesías esperado y se recoge la temática del día del Señor aplicándola a la venida definitiva de Jesús al final de los tiempos, la Parusía, tal como encontramos en *2 Pe.* 3,10; *Mc.* 13,24 y *Mt.* 24,29.

8 DENDY, D. R., *The use of lights in Christian worship*, 1959 abordó su uso en el culto que es constante: lucernario de la Vigilia Pascual, presencia del cirio pascual en bautismos y entierros, fiesta de la Candelaria, junto a su diario uso en el altar en la celebración de la Eucaristía.

9 GORDON MAY, H., «The creation of light in Genesis 1,3-5», *Journal of Biblical Literature* 58 (1939), 203-211.

10 El tema de la noche en la Antigüedad ha sido tratado magistralmente por: GRUPO TEMPE, *El reino de la noche en la Antigüedad*, Madrid 2008.

el Dios en el que confía está siendo su luz; en efecto, el pueblo hebreo, que en un momento determinado de su historia, a causa de la dispersión en que se halla, y también por haber olvidado el hebreo, necesita adoptar el griego, a la sazón entonces la lengua vehicular y oficial en Oriente, como idioma propio para traducir unas escrituras, que este pueblo considera inspiradas y santas, de modo que nace la llamada *Septuaginta*¹¹.

En estos textos la comprensión de la luz podemos asemejarla en cierto modo, salvadas sus particularidades propias, a la que se da en la tragedia griega¹². La comprensión de la luz ya no es simplemente literal sino que está presente la connotación y la metáfora. Por otro lado, el pueblo hebreo afirma tener experiencia de haber conocido un Dios, cuyo nombre (Yahveh) es tan sagrado que no puede pronunciar, de modo que se refiere a Él recurriendo a epítetos o circunloquios, de modo que para el pueblo de Israel, Dios es siempre la fuente última de toda luz y la iluminación que el hombre necesita, porque por sí mismo se encuentra en una tremenda oscuridad. Pero si el hombre es capaz de cumplir la ley de Dios, puede ser iluminado por él y su vida tendrá al menos un sentido. Se puede resumir el *Antiguo Testamento* en una idea: Dios es la luz que ilumina, que da sentido a toda la historia del pueblo elegido; en el fondo de todos los acontecimientos, sean de la índole que sean, está la mano de Dios.

LA LUZ EN EL NUEVO TESTAMENTO

El *Nuevo Testamento* supone una nueva comprensión de la realidad de la luz, porque aparece en escena una nueva forma de presentar la realidad de Dios mismo. Jesús, nacido en Nazaret, hijo de María y José, afirma ser hijo de Dios por lo que asume toda la caracterización lumínica con que se ha descrito a Dios a lo largo de la historia de la humanidad en todas las religiones. De hecho, se define a sí mismo clara, insistente y rotundamente «luz del mundo¹³» (φῶς τοῦ κόσμου) y, a la vez, anima a su auditorio y a los hombres de todos los tiempos a creer en él, como hijo de Dios. Por otro lado, exhorta a los que creen en él a ser luz para los demás¹⁴, con la luz que han recibido de él. Sobre esta base,

11 FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Septuaginta. La Biblia griega de los cristianos*, Salamanca 2008 estudia esta versión en una interesante monografía.

12 En la tragedia griega ver la luz es sinónimo de vivir y estar en la oscuridad es sinónimo de estar muerto, p. e. Sófocles, *Filoctetes*, 662-664. Para más información consultar CIANI, M. G., *Φῶς et termini affini nella poesia greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*, 1974, 28-80. Es obvia la semejanza entre la concepción del pueblo hebreo y la tragedia griega respecto a la comprensión de la luz como vida.

13 *Jn.* 9,5; 11,9 entre otros.

14 *Mt.* 5,14-16

Pablo que afirma haber sido iluminado por Cristo en una experiencia personal durante un viaje, en el que una luz cegadora le hizo caer de su cabalgadura y quedar ciego, aunque recuperó la vista tras un tiempo de ayuno y oración¹⁵, y ser bautizado, está firmemente convencido de que los que creen en Cristo y han sido bautizados, están iluminados y deben comportarse según esa iluminación que han recibido, porque el mal comportamiento es propio de los hijos de las tinieblas y no de los hijos de la luz¹⁶.

El mayor número de términos relacionados con el uso lingüístico de la luz¹⁷ respecto a los que expresan oscuridad¹⁸ en el *Nuevo Testamento* denota una abundancia de los primeros respecto de los segundos, de modo que no podemos pensar que están en igualdad, como sucede en otros pensamientos de tipo maniqueo. Desde el punto de vista de los escritores del *Nuevo Testamento*, la vida y ministerio de Jesús han permitido que la luz venza a las tinieblas, aunque esa victoria todavía no es definitiva a la espera de la parusía o venida definitiva del mismo.

LA LUZ DE DIOS

Al abordar la luz nos fijamos en las variadas fuentes de las que dimana. En primer lugar, Dios es descrito como plenitud de luz por su propia naturaleza¹⁹, la mayoría de las veces por medio del sustantivo φῶς. El ser mismo de Dios está asociado siempre a la luz, y, a la vez, a la bondad, que desea comunicar a los hombres. En dicha comunicación nos volvemos a encontrar con el citado sustantivo y con dos verbos que describen el acto mismo. Para describir el acto de manifestarse Dios (recogiendo elementos de las descripciones de las teofanías veterotestamentarias o bien por medio de la presencia de un Ángel) nos encontramos los verbos φαίνω y φωτίζω. En el primero de ellos destaca sobre todo la manifestación desde un punto físico²⁰. El segundo, compartiendo ese uso, se utiliza también para describir el proceso de la iluminación en el interior

15 El mismo Pablo nos narra este acontecimiento en varias ocasiones: en *Hechos* 9,3-9; 22,6-22;26,12-19 y en *Gálatas* 1,12-17.

16 *Flp.* 2,15.

17 Sustantivos: φῶς, λύχνος, λυχνία, ἀστραπή, λαμπάς, λαμπρότης, φωσφόρος, φωτισμός, φανέρωσις, φωστήρ; adjetivos: φανερός, φωτεινόν, λαμπρός; verbos: λάμπω, ἐκλάμπω, περιλάμπω, φαίνω, φανερώω, φωτίζω y adverbios φανερώς, λαμπρώς.

18 Sustantivos: νύξ, σκοτος, σκοτία, γνόφος, ξόφος; adjetivos: φωτεινός, σκοτεινός y verbos: σκοτόω, σκοτίζω.

19 1 *Ti.* 6,16; *St.* 1,17.

20 *Mt.* 1,20; 2,7.13;13,26;24,30; *Mc.* 16,9; *Lc.* 9,8.

del hombre, en el que el aspecto simbólico está más acentuado²¹. La descripción de la sublime manifestación de Dios en la teofanía presenta el sustantivo ἄστροπή, capaz de expresar, por un lado, el carácter terrible de la trascendencia divina, por otro, el carácter intensamente lumínico de la misma²². Junto a esto, está presente también el adjetivo λαμπρός en diferentes escenas asociadas a la presencia divina, indicando la intensidad vinculada a la misma²³. Por su parte, el hombre siente el deseo de corresponder a esa manifestación de Dios y lo hace por medio del culto, en el que el uso de la luz se puede afirmar que es un universal en la historia de las religiones. El *Nuevo Testamento*, siguiendo al *Antiguo*, reserva los sustantivos λύχνος²⁴ y λυχνία²⁵ para referirse al candelabro que expresa la luz natural y sobrenatural. Junto a esto, el candelabro es utilizado de forma simbólica, especialmente en el libro del *Apocalipsis*, para aludir a personas de cierta relevancia y a las iglesias.

CRISTO, LUZ DEL MUNDO

En segundo lugar, Jesús se proclama Hijo de Dios y, por tanto, se aplican a Él todas las características atribuidas a la naturaleza divina, entre las que se encuentra la plenitud de luz y la capacidad de iluminar²⁶, tema en el que hace hincapié el *Evangelio de Juan*²⁷. Allí ya desde el mismo inicio se presenta a Jesús como la luz del mundo, a la que se oponen abiertamente las tinieblas²⁸. En esta descripción luminosa de Jesús nos encontramos el sustantivo φῶς, que expresa la plenitud divina de luz deslumbrante en Él y su capacidad de comunicarla a los demás. Junto a esto, también este sustantivo describe la cascada de luz que supone la llegada del Mesías en los *Evangelios de Mateo*²⁹ y de *Lucas*³⁰, que creen cumplidas en Jesús las profecías de *Isaías*. Para *Isaías* la llegada

21 *Ef.* 1,18; *1 Cor.* 4,5.

22 *Za.* 9,14 destaca la trascendencia divina; *Mt.* 24,27 expresa el resplandor de la llegada de Jesús en la parusía.

23 *Hch.* 10,30; *Ap.* 15,6.

24 *Mt.* 5,15; *Mc.* 4,21; *Lc.* 8,16; 15,8

25 *Hb.* 9,2; *Ap.* 1,12-13.20; 2,1.5.

26 *Jn.* 8,12.

27 *Jn.* 1,4.5.7.9;8,19.20.21;5,35;8,12;9,5;11,9.10;12,35.36.46. También son frecuentes las alusiones a la luz en los demás libros del *corpus* joánico como las *Cartas: 1 Jn.* 1,5.7;2,8;2,9.10 y *Apocalipsis: 18,23;21,24;22,5.*

28 Ya desde el prólogo se destaca que Jesús es la luz que ha venido al mundo y ha sido rechazado por las tinieblas.

29 *Mt.* 4,16.

30 *Lc.* 2,32.

del Mesías será una intervención divina y aportará luz y esperanza al pueblo sumido en la oscuridad y la tristeza, expresado todo ello también con los verbos φαίνω y φωτίζω³¹. A su vez, Pablo destaca más el aspecto de la iluminación personal del creyente con los sustantivos φωτισμός y φανέρωσις, pero especialmente con los verbos anteriormente aludidos, sobre todo el segundo de ellos, expresando el proceso que le permite cambiar su forma de pensar y actuar, y le saca de las tinieblas del paganismo. Podemos afirmar que según los escritores del *Nuevo Testamento*, la acción iluminadora de Jesús tiene tres momentos: el primero de ellos fue su ministerio en la Palestina del siglo primero de nuestra Era, del que nos hablan especialmente los *Evangelios*; el segundo acaece a lo largo de la historia en el proceso de la iluminación personal del creyente de la que nos habla Pablo y, por último, la parusía de la que nos hablan los *Evangelios Sinópticos* y Pablo, que supondrá la venida definitiva de Jesús al final de los tiempos y que conllevará a la vez el juicio de la humanidad y la iluminación definitiva. De este modo, Jesús y su luz están presentes en toda la historia de la salvación.

LOS CRISTIANOS, LUZ DEL MUNDO

Por otra parte, otra fuente simbólica de luz la encontramos en quienes llevan la luz de Jesús a los demás, para lo que se utiliza el sustantivo λύχνος, que expresa el carácter humano de los transmisores de la luz, diferenciándolos de Dios y de Jesús, aunque el origen de esa luz comunicada sea siempre divino. En efecto, el «candelabro»³², instrumento realizado por la mano del hombre, sirve de ejemplificación simbólica de la tarea humana de dar a conocer a Jesús. En primer lugar, aparece Juan el Bautista, encargado de preparar el camino del Mesías y que ilumina hasta su misma llegada³³. En él se cumple la profecía de la vuelta del profeta Elías para preceder a tan sublime momento³⁴. En segundo lugar, en los *Evangelios de Mateo*³⁵ y de *Lucas*³⁶, el mismo Jesús anima a los discípulos a comunicar esa luz a los demás, si bien con acentos distintos, pues-

31 *Is.* 60,1-3.

32 Es conocida la gran importancia que tienen los candelabros en el culto judío (cf. *Éxodo* 40), donde expresan una luz que remite a Dios de una manera simbólica. De hecho, Flavio Josefo (*Bellum Iudaicum*, v. 217), al describir el templo de Jerusalén, señala que los siete brazos del candelabro simbolizan los siete planetas entonces conocidos, de modo que se expresa la unidad entre lo cósmico y lo divino.

33 *Jn.* 1,7-8.

34 *Mt.* 17,11-13; *Mc.* 9,13. Dicha profecía está tomada de *Malaquías* 3,22-23.

35 *Mt.* 5,14-16.

36 *Lc.* 8,16.

to que *Mateo* refiere la misión a los judíos y *Lucas* a los gentiles. Por último, Pablo reflexiona a lo largo de sus cartas sobre el proceso de la conversión e iluminación³⁷, y anima a los cristianos a ser luz para los demás. En definitiva, *λύχνος*, usado de modo simbólico, nos presenta la realidad de los hombres, que pasan a ser instrumentos de Dios al comunicar la luz a otros hombres. Este sustantivo está relacionado, junto a *λυχνία*, con el culto a Dios, por lo cual hay que destacar la participación en la luz divina. Junto a esto, los discípulos han de cuidar, antes que nada, su propia luz para ser buenos comunicadores de la misma. En este aspecto, es significativa la aportación del sustantivo *λαμπάς* en el capítulo 25 del *Evangelio de Mateo* que, de forma alegórica, trata el tema de la parusía. Las jóvenes vírgenes representan a los creyentes y el novio a Jesús, destacando que para tener encendidas las lámparas hay que hacer acopio abundante de aceite, alusión simbólica al Espíritu Santo, que si está activo en la vida del creyente, permitirá participar en el banquete con el novio-Jesús. Por otro lado, este mismo sustantivo expresa los siete espíritus de Dios³⁸ (*ἑπτὰ λαμπάδες πυρός*) y es utilizado para diferenciar respecto a los candelabros dorados (*τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν*), símbolo de las iglesias.

CONCLUSIONES

En definitiva, consideramos que el estudio del léxico de los términos relativos a la luz y a la oscuridad inciden directamente en el fondo y en la esencia misma del pensamiento teológico cristiano y del mensaje de Jesús de Nazaret, puesto que Dios aparece como la mayor fuente de la luz, el creador de las luminarias celestes y el iluminador que marca al hombre su camino en medio de la oscuridad del mundo. Junto a esto, el cristiano cree que Jesús es Dios hecho hombre para iluminar a los hombres, puesto que les revela el rostro de un Dios cercano al hombre.

La terminología analizada posee una gran importancia en el mensaje evangélico, en la tradición y en la vida de la Iglesia, así como en la liturgia. Esta relevancia de la luz en el mensaje del cristianismo como eje de su predicación se resume en que el cristiano ha de ser luz para los demás. Todo esto está relacionado con el valor que la Iglesia le ha dado en el último siglo, hasta el punto de que la más importante constitución dogmática del Concilio Vaticano II se titula precisamente *Lumen Gentium* y comienza con estas palabras: «Cristo es la luz de los pueblos». Y, por supuesto, recordamos, aun a riesgo de ser reiterativos, la reciente encíclica del Papa Francisco *Lumen fidei*.

37 Utilizando el sustantivo *φωτισμός*, especialmente en *2 Cor.* 4,4-6 y *Ef.* 1,18.

38 *Ap.* 4,5 entre otros.

Junto a esto, destaca la importancia que tienen estos usos lingüísticos de luz y de oscuridad en una cultura no griega (aunque su vía de expresión sea el griego), mucho mayor que en la literatura pagana. Se convierte en el eje de la predicación cristiana y de su liturgia. Podemos decir que, respecto a la literatura pagana, hay en el judaísmo y, con mayor desarrollo en el cristianismo, una expansión notable de estos citados usos lingüísticos, puesto que aparece una comunicación con esa luminosidad de Dios que es transmitida a los hombres, inexistente hasta el momento presente, y que se destaca especialmente en la liturgia, como ya hemos apuntado, que es el canal por el que se da ese diálogo entre Dios y el hombre.

SELECCIÓN DE TEXTOS

Con la idea de ejemplificar parte de lo anteriormente afirmado, comentamos brevemente algunos textos.

La conversión del fogoso fariseo Saulo, narrada brevemente por Lucas en *Hechos* 9,3-9, es uno de los hechos principales en la historia del cristianismo³⁹. El ilustre perseguidor, al que se le aparece directamente Jesús, se convierte en apóstol, al mismo nivel que los que habían visto y seguido a Jesús en la vida pública. Además de este relato, Lucas narra otras dos veces el hecho, puesto en boca del mismo Pablo (22,6-22 y 26,12-19). También se describe este acontecimiento al principio de la *Carta a los Gálatas* (1,12-17).

En el relato de su conversión, narrado en varias ocasiones, la luz y la oscuridad aparecen, según deducimos, tanto en el aspecto físico como en el aspecto simbólico. En el aspecto físico Saulo (aún no se ha cambiado de nombre) se encuentra de cara con una luz potente y deslumbradora, que le ciega por completo de forma inesperada y súbita. Por otro lado, ese oscurecimiento por parte de esa misteriosa luz proveniente del cielo, expresa también la oscuridad interior de quien creía ver. Solamente tras unos días de ayuno y oración, y tras recibir la iluminación de la fe, concretada en el bautismo, Pablo recuperará la vista física y también la espiritual. Esta experiencia le marcará para el resto de su vida, de modo que en sus cartas hablará de la fe como iluminación, obrada por parte de Dios. Esa iluminación que produce la fe, libra al hombre de concepciones erróneas en la forma de pensar y actuar.

39 TURRADO, L., *Biblia comentada. VI. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, Salamanca 1965.

Así cuenta el propio Pablo su experiencia en distintas partes del libro de los *Hechos de los Apóstoles*:

Hechos 9,3: ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
«Y al marchar, sucedió que, al aproximarse a Damasco, de repente una luz del cielo lo envolvió.»

Este versículo pertenece a la narración de la conversión de Saulo que nos cuenta el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. A partir de este versículo se le aparece Jesús Resucitado y le habla aunque sólo se percibe una luz y el resplandor. La luz (φῶς) que le envuelve, es la que pertenece a Jesús por su propia naturaleza divina. Jesús se define a sí mismo como φῶς. Saulo queda ciego por el contacto con esa luz tan deslumbradora. Este hecho indica su ceguera al querer perseguir a los cristianos. Después de unos días de ayuno recupera la vista, cuando ya ha cambiado su forma de pensar y recibe el bautismo que es llamado por los primeros cristianos «la iluminación.»

Hechos. 22,6: Ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιεστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ.
«Pero me sucedió que, marchando y llegando cerca de Damasco, hacia el mediodía, de repente una gran luz del cielo brilló en torno a mí.»

Hechos 22,9:

οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι.

«Y los que conmigo estaban vieron la luz pero no oyeron la voz del que me hablaba.»

Hechos 22,11: ὥς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν.

«Como yo no veía, a causa del resplandor de aquella luz, conducido de la mano por mis compañeros llegué a Damasco.»

El acontecimiento tuvo lugar aproximadamente en el año 36 de nuestra Era. Saulo y sus compañeros estaban ya cerca de Damasco. Sería hacia el mediodía. De pronto una luz deslumbrante los envuelve y caen a tierra, probablemente en señal de adoración. Surge un diálogo entre Jesús y Pablo, que le marcará profundamente para el resto de su vida.

Parece verosímil creer que Pablo vio en esta ocasión a Jesús, aunque el texto no lo afirma claramente, pero lo deja a entender al contraponer a Saulo

con sus acompañantes, que «oyeron la voz pero no vieron a nadie». El mismo Pablo dirá más adelante a los corintios: «¿No soy yo apóstol? ¿No he visto a Jesús, Señor nuestro?» (1 *Corintios* 9,1). Jesús se aparece a Pablo igual que se aparece a los Apóstoles tras la resurrección, que de esta forma conocieron que Jesús había resucitado.

La visión supuso para Pablo un impacto tal que no tenía ni siquiera ganas de comer, con el único deseo de pensar sobre el acontecimiento, que cambiaba totalmente el rumbo de su vida. El estado de ceguera aumenta más la tensión en su espíritu y es expresión de su ceguera interior, de lo equivocado que estaba en sus planteamientos. Pasados tres días, vuelve a comer y recupera las fuerzas, tras el encuentro con Ananías, que ora sobre él y lo bautiza.

Una vez que Pablo se ha encontrado con la luz de Jesús, siente el deseo de comunicarla a los demás, como vemos en su alegato ante Herodes Agripa II:

Hechos 26,23: εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

«Que el Cristo había de padecer y que, después de resucitar el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles.»

Pablo se defiende ante Herodes Agripa II y tras su discurso, éste queda convencido de su inocencia, que, a su vez, se entiende implícitamente del cristianismo, o sea, como religión no peligrosa para el Estado. De hecho, los judíos le reprochaban su actitud ambigua, acaso favorable, hacia los cristianos (*Hechos* 25,13-26,32).

La luz que Jesucristo manifiesta, es la llamada a la conversión tanto a los judíos como a los gentiles, porque en Jesús ya se ha superado la exclusividad con que el pueblo de Israel vivía su fe. Pablo presenta a Jesucristo como el Mesías, según las profecías del *Antiguo Testamento*, que sufrió y padeció y después fue glorificado, llamando a la conversión a todos los hombres.

En otro aspecto, los discípulos están llamados a ser luz del mundo:

Mateo 5,14.16: Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη· οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

«Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad puesta sobre la cima de un monte. Que alumbre así vuestra luz delante de los hombres, de manera que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos.»

Mateo 5,13-16 recoge unos dichos antiguos de la tradición de Jesús (*Marcos* 9,50; 4,21; *Lucas* 8,16; 11,33; 14,34-35), recurriendo a las metáforas de la sal y la luz que son aplicadas a los que escuchan el discurso⁴⁰. Estas mismas metáforas están presentes en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo. Plin., *HN* 31,102: *quae totis corporibus nihil esse utilius sale et sole dixit*: «por lo que de todos los cuerpos, nada es tan útil como la sal y el brillo del Sol.» La sal es un medio de conservación que asegura la permanencia de un alimento y, figuradamente, la vida. Por eso la sal adulterada no sirve para nada⁴¹. En cuanto a la luz, hay que recordar que en las casas palestinas antiguas, con una sola habitación, se encendía una pequeña Lucerna de barro y se la ponía sobre el candelero, en un lugar alto, para que alumbrase toda la estancia. La luz de los seguidores de Jesús está para alumbrar y no debe esconderse. La oración de ὅπως señala la finalidad y también la consecuencia que se sigue de ese comportamiento: al ver sus obras se glorificará al Padre, que es, en definitiva, el autor de esta obra.

Mateo insiste en la orientación personal mediante el pronombre personal «vosotros» (ὁμοῖς) y el adjetivo posesivo «vuestra» (ὁμοῖν). Pretende decir a los discípulos que, pese a las persecuciones, están llamados a servir al mundo.

La imagen de la luz se aplica a Dios y a Israel. En el *Nuevo Testamento* se aplica a Jesús⁴². La expresión «una ciudad situada sobre un monte» recuerda *Isaías* 2,2-5:

Is. 2,2-5: Ὅτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐπ' ἄκρων τῶν ὄρεων καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ ἦξουσιν ἐπ' αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλὰ καὶ ἐροῦσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ· ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ. καὶ κρινεῖ ἀνὰ μέσον τῶν ἐθνῶν καὶ ἐλέγξει λαὸν πολύν, καὶ σύγκόψουσιν τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ λήμψεται ἔτι ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν. Καὶ νῦν, ὁ οἶκος τοῦ Ἰακώβ, δεῦτε πορευθῶμεν τῷ φωτὶ κυρίου.

«Al final de los tiempos estará firme el monte del templo del Señor; sobresaldrá sobre los montes, dominará sobre las colinas. Hacia él afluirán todas las naciones, vendrán pueblos numerosos. Dirán: «Venid,

40 BROWN, R. E. - FITZMYER, J. A. - MURPHY, R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Navarra 2004, 81-62.

41 Cf. *Mt.* 9,50.

42 *Mt.* 4,16; *Lc.* 1,79; 2,32; *Flp.* 2,15; *Ef.* 5,8 entre otros.

subamos al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob. Él nos enseñará sus caminos y marcharemos por sus sendas.» Porque de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra del Señor. Él será el juez de las naciones, árbitro de pueblos numerosos. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni se prepararán más para la guerra. Estirpe de Jacob, venid, caminemos a la luz del Señor.»

Aunque la ciudad galilea que se alza sobre la roca podría ser Hipos, la lectura detenida del pasaje de *Isaías* nos hace caer en la cuenta de que se trata de Jerusalén, la Ciudad Santa, esperanza del pueblo de Israel. El profeta, a diferencia del juicio purificador del capítulo primero, muestra un horizonte luminoso mesiánico⁴³. Como en otras ocasiones, se suceden alternativamente los anuncios de tragedia y de gloria con el fin de mantener las esperanzas del pueblo entre las tragedias nacionales pasajeras. Ante sus ojos aparece, deslumbradora, la ciudad de Jerusalén, centro de la soberanía de Dios, ocupando un lugar de preeminencia entre todos los pueblos incluso física, porque la Ciudad Santa está en la cima más alta del mundo en esta visión idealizada, pues es de sobra conocido que existen bastantes ciudades más altas en el mundo. Es una caracterización idealizada de los tiempos mesiánicos para destacar la influencia política, moral y religiosa que tendrá sobre los demás pueblos Jerusalén, como capital religiosa y espiritual de todos los pueblos.

La expresión «al final de los tiempos» es una forma de expresar los tiempos mesiánicos⁴⁴. Jerusalén será la admiración de todos los pueblos por sus instituciones políticas y religiosas. El profeta presenta un universalismo religioso porque todos los pueblos peregrinarán hacia ella. Es obvio que se trata de una profecía de la Iglesia.

La luz que brilla sobre Jerusalén la aplica *Mateo* a Jesús y a sus seguidores, que han de transmitir a los demás la luz divina que han recibido. *Mateo*, no obstante, tiene sumo cuidado en ignorar todos los elementos políticos presentes en la concepción del mesianismo que acabamos de ver en *Isaías*. Jesús es el Mesías y sus seguidores han de continuar su misión, pero esta misión es única y exclusivamente religiosa. Con la confianza aportada por la fe no deben vacilar a la hora de realizar su misión en medio del mundo.

43 GARCÍA CORDERO, M., *Biblia comentada. III. Libros proféticos*, Madrid 1961, 81-82.

44 Cf. *Os.* 3,5; *Ez.* 38,16; *Ie.* 48,47; 49,39; 23,20; 30,24.



La divina misericordia en la Sagrada Escritura¹

Cristóbal SEVILLA JIMÉNEZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: Una visión panorámica, aunque no completa, de la misericordia divina en la Sagrada Escritura. Una lectura de textos del AT y del NT desde un punto de vista teológico y espiritual teniendo en cuenta el canon bíblico, y tratando de seguir el origen y el desarrollo de este tema desde el libro del Éxodo hasta el Apocalipsis.

Palabras clave: Divina misericordia, desierto, compasión.

Walter Kasper, en su libro, recomendado por el papa Francisco, sobre la misericordia², comienza diciendo que estamos ante un tema actual pero olvidado. El Cardenal Kasper se hace las dos preguntas que muchos nos hacemos: ¿Por qué todo este sufrimiento que veo a mi alrededor? y ¿Por qué tengo que sufrir yo? Son dos preguntas que tantas veces eludimos desde la superficialidad de nuestro día a día, desde la prisa y las distracciones en las que nos sumergimos. Mejor vivir huyendo del sufrimiento, para sentir que la vida son dos días y hay que vivirla lo mejor posible. Pero al final todos nos tropezamos con estas preguntas y entonces el sufrimiento nos provoca escándalo. Y cuando nos encontramos con la palabra de Dios nos puede parecer que esta palabra no dice la verdad o que ese Dios que aparece en la Biblia como «compasivo y misericordioso» no es verdadero, sino una ilusión para dar consuelo y justificar

1 Ponencia en el 1^{er} simposio nacional sobre la divina misericordia celebrado en Murcia del 5 al 6 de octubre de 2013.

2 *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander 2013³).

así la ideología y los intereses de la religión establecida. Hace poco me encontré en la capilla de un tanatorio de Murcia, en el leccionario correspondiente cómo alguien había tachado con un bolígrafo el responsorio del Salmo 103: «*El Señor es compasivo y misericordioso*», y había puesto a continuación: «No». En ese momento me imaginé que alguien que había pasado por aquella capilla se encontraba en diálogo con Dios por la pérdida de un familiar o un amigo, alguien escandalizado y dolorido por la muerte cercana. En su «no» hay una respuesta a Dios desde su sentimiento herido, aunque es una respuesta que bien podría dejar hablar a Dios. Tantas veces me pregunto cómo podemos ser canales de la misericordia de Dios para tanta gente herida que en su sufrimiento se escuchan a sí mismos pero no escuchan a Dios. En esta conferencia trato de analizar cómo es el lenguaje de la Biblia sobre la misericordia, y así mostrar que la Palabra de Dios no presenta la misericordia de un modo teórico sino que parte de una realidad de necesidad y de sufrimiento.

1. LA EXPERIENCIA FUNDANTE DEL ÉXODO: EL NOMBRE DEL DIOS COMPASIVO Y MISERICORDIOSO

Podemos comenzar preguntándonos de dónde viene esta afirmación que se repite en bastantes textos como si fuera una confesión de fe, un pequeño credo del AT: «*El Señor es compasivo y misericordioso*» (Ex 34,6; Jon 4,2; Jl 2,13; Sal 86,15; 103,8; 145,8).

Es fácil deducir que el texto fuente de esta expresión es Ex 34³, la renovación de la alianza del Sinaí después del episodio del becerro de oro. Es en el contexto del éxodo y del desierto en el que tenemos que buscar el origen de esta confesión de fe de Israel. Al inicio de esta experiencia, en el episodio de la zarza ardiente, Dios le revela a Moisés un nombre después de haberle dicho: «He *visto* la opresión de mi pueblo en Egipto y he *oído* sus quejas contra los opresores; *conozco* sus sufrimientos. He bajado a librarlo...» (Ex 3,7s). Y el significado del nombre que Dios le dice a Moisés es «el que es», es decir, el que actúa: «el que ve, el que oye, el que conoce los sufrimientos...». Es importante que anotemos en este texto, que cuando Dios se aparece a Moisés en la zarza, éste se «tapa la cara, porque temía ver a Dios». Más adelante veremos que en el episodio de la Transfiguración esto cambia.

3 Los demás textos en donde aparece esta expresión, dos son de los Doce profetas (Joel y Jonás), y tres son del libro de los Salmos. Se nota que es una fórmula estereotipada que refleja la fe de Israel en la misericordia divina y que se tuvo en cuenta en la redacción final de los Doce profetas. Es normal que aparezca también en el libro de los Salmos, pues este libro contiene composiciones litúrgicas al servicio del culto israelita.

Israel conoció en el desierto lo mejor y lo peor de sí mismo como pueblo, y fue precisamente cuando se encontró con lo peor, con el fracaso, con la rebelión y con la idolatría de hacerse un dios a su medida y según su necesidad, cuando el Dios que le había sacado de Egipto se le comunicó como un Dios clemente y misericordioso. Conocemos el episodio del becerro de oro y la apostasía de Israel en el desierto. Tenemos que pensar que el desierto es duro como la vida misma, que el camino se hacía largo, y que Moisés no acababa de bajar de la montaña para indicar al pueblo el camino a seguir. Estamos ante el núcleo del sentido de la idolatría para el pensamiento bíblico, en cuanto intento de controlar a Dios para encerrarle dentro de los límites de lo humanamente aceptable. Sin embargo, Yhwh es el Dios que camina con Israel, no un Dios inamovible que puede ser controlado, sino un Dios que acompaña y guía a su pueblo por encima de los acontecimientos históricos que pueden poner en peligro la misma existencia de Israel como pueblo. Tenemos que leer estos episodios del desierto desde las experiencias humanas que plasman la vida como camino. Nuestra vida es como un desierto sin camino trazado, con tensiones diarias por la subsistencia, por el modo de organizarnos, por el sentido de lo que hacemos, ¿hacia dónde vamos?, ¿en quién podemos confiar?, ¿hacia dónde nos lleva el camino que vamos haciendo? Pues bien, Israel se encontró con la misericordia divina en medio de una experiencia de fracaso y rebelión. Todo se podría haber acabado si Moisés no invoca a Dios con el nombre que le dijo en el episodio de la zarza y Dios no responde a Moisés desde la misericordia:

«El Señor bajó en la nube y se quedó con él allí, y Moisés pronunció el nombre del Señor. El Señor pasó ante él proclamando: «Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, que mantiene la clemencia hasta la milésima generación, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impune...»
(Ex 34,5-7)

Fijémonos en cómo Dios mismo como sujeto pronuncia dos veces su nombre, después de que Moisés lo ha invocado. ¿Es Dios o es Moisés quien pronuncia el nombre divino? Podemos imaginarnos que la repetición es mutua como si de un eco se tratara. Es Moisés quien en un primer momento invoca el nombre y Dios se lo devuelve en forma de eco. Y es que hay que pronunciar el nombre de Dios con humildad pues nuestros labios lo empequeñece, desde nuestra pobreza y desde nuestra pequeñez, y luego guardar silencio para oír el nombre de Dios pronunciado por él mismo y escuchar cómo suena en medio de nuestro sufrimiento el sonido de la misericordia.

La interpretación judía ha visto en esta doble repetición la relación del nombre divino con la misericordia, atributo que forma parte del ser mismo de Dios, de manera que lo que es Dios lo es también su misericordia.

Midrás Éxodo Rabbah 3,6-7: *«Se me denomina según mis hechos (...) y cuando me apiado de mi creación se me llama Yhwh, pues Yhwh significa la divina misericordia, como está escrito «Yhwh, Yhwh, Dios clemente y misericordioso» (34,6), y de aquí 'ehyeh 'aser 'ehye (3,14), es decir, se me denomina según mis hechos...Ve y diles que por mi Nombre, que es la Divina Misericordia, voy Yo a actuar con ellos...».*

El judío medieval Rashi comenta esta doble repetición diciendo que la primera mención del nombre divino era la dirigida antes de haber pecado y la segunda mención después de haberse arrepentido. El nombre mismo es el atributo de la misericordia.

Está claro que esta doble repetición quiere decirnos que para escuchar a Dios y sentirle a él desde su misericordia necesitamos entrar primero en nuestro sufrimiento y pecado, y desde ahí invocarle y tomarnos tiempo para escucharle. Si lo único que le pedimos a Dios es que él nos escuche cuando sufrimos y que escuche nuestros reproches no le dejamos entonces que él nos presente su misericordia.

Este texto de Ex 34 expresa la experiencia fundante de Israel en cuanto a la misericordia divina. Por eso, de este texto partirán todos los demás que hablan de la misericordia de Dios, pues la tradición bíblica plasmada en el canon ha hecho del éxodo la experiencia primigenia de la relación de Dios con su pueblo.

2. LA COMPASIÓN DE DIOS EN OSEAS

El profeta Oseas alude varias veces a la experiencia del éxodo y del desierto. Su profecía recuerda que en ese momento está la experiencia fundante de Israel como pueblo. La clave para comprender el fundamento de la relación de Israel con Yhwh está en este acontecimiento histórico, y por eso el profeta lo recuerda con un lenguaje vivo e imaginativo, de manera que cobre vida entre sus oyentes (Os 2,16-17; 9,10; 11; 12; 13,5). La bondad y la misericordia de Dios se entienden desde esta experiencia, y Oseas nos habla de ellas especialmente en el cap. 11. Se trata de un texto que se presenta como un largo monólogo divino en donde el profeta habla como si fuera Dios mismo

quien habla en primera persona. Dios habla a Israel de lo mucho que hizo por él durante el desierto, cuando lo sacó de la esclavitud de Egipto. Dice que lo amó desde el principio como hijo suyo, lo cuidó, lo curó, lo alimentó y lo unió a él con lazos de amor. El tema del amor es muy importante en el profeta Oseas. Se trata de un amor apasionado en donde Dios aparece como esposo y como padre. Pero estos lazos de amor y estas correas de cariño humano no podemos interpretarlas superficialmente solo en un sentido meramente afectivo, pues son una imagen de la ley, de los mandamientos. Estos son los lazos de amor con los que Dios trataba de unirse y guiar a su pueblo, los lazos y las cuerdas de la alianza. Son lazos humanos, así lo dice el texto, porque Dios, que nos ha creado, no se une a nosotros desde fuera, sino desde dentro de nosotros mismos, desde nuestra humanidad. No nos pide lo que no podemos darle, sino lo que podemos darle, que es lo que somos, nosotros mismos, nuestra humanidad.

En el centro de este cap. 11 de Oseas, encontramos un texto que es una cumbre teológica de la Biblia. Dios habla de sus propios sentimientos para con Israel, después de denunciar su idolatría y anunciar que volverán a Egipto porque rehúsan convertirse. El texto dice así:

*¿Cómo podría abandonarte, Efraim, soltarte, Israel?
¿Podría entregarte como a Admá, tratarte como a Seboyin?
Mi corazón está perturbado, se conmueven mis entrañas.
No actuaré en el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim,
Porque yo soy Dios, y no hombre;
Santo en medio de vosotros, y no me dejo llevar por la ira» (11,8-9)*

Se trata de un sentimiento interior que lucha contra la lógica del castigo que se impone ante la postura presente del pueblo, sabiendo que le acarrearán un gran sufrimiento en el futuro inmediato. Podemos definir este sentimiento como compasión, en cuanto sufrimiento de amor ante el sufrimiento del otro⁴. Dios tiene compasión de su pueblo y se conmueve al arrepentimiento de castigar a su pueblo porque le ama y le duele su alejamiento. Algunos han comentado este texto diciendo que aquí se muestran las entrañas maternas de Dios, y que Os 11 comienza hablando de Dios como padre y termina presentando a Dios como madre. Y esto porque lo que hemos traducido por «entrañas» es el término hebreo *nijam*, que significa «arrepentimiento», y el

4 Cf E. HOUSSET, «La compasión como sufrimiento de amor», *Communio* Octubre-Diciembre 2003, 408-416; X. TILLIETTE, «El misterio del sufrimiento divino», *Communio* Octubre-Diciembre 2003, 417-422.

lugar del cuerpo humano en donde se siente esto es en las entrañas, algunos dicen útero materno. El lugar donde nace la vida. Pero no podemos olvidar que Dios es todo esto y mucho más, pues lo trasciende. Comprendo que algunos hablen de esta imagen de Dios como madre como una respuesta a un posible abuso en la presentación de Dios como hombre-padre, pero Dios trasciende todo esto, y el porqué de esta actitud de Dios la encontramos en la afirmación del v. 9b:

«porque soy Dios, no hombre («ser humano»); el Santo *en medio de ti*».

Es decir, estos son los sentimientos propios de la santidad de Dios, su compasión y su misericordia. Él nos ha creado y por eso se conmueve y sufre por nosotros con un amor eterno y fiel.

En otro texto de Oseas encontramos también una mención a la misericordia divina. Ésta aparece con una imagen muy humana para expresar los sentimientos de Dios para con su pueblo: «*La compasión se oculta a mis ojos*», dice el Señor en 13,14b. Es como si Dios dijera: «ya no puedo más», y si mi pueblo quiere hundirse en el abismo que lo haga, pues no puedo negarle su libertad. Si mi pueblo no quiere reconocer mi misericordia y mi compasión será peor para él. Estamos ante el sufrimiento de Dios, un sufrimiento de amor porque el amor se vuelve difícil debido a la negativa del pueblo que ha rehusado el mensaje de los profetas. Esta dificultad no quiere decir imposibilidad, pues se trata del mismo Dios del éxodo y de la misma misericordia que habíamos encontrado en 11,8-9. Por eso habrá que esperar para que Israel pueda apreciar de nuevo la misericordia divina. Esto fue apreciado por los que reunieron la profecía de Oseas en el reino de Judá y la colocaron al inicio de la colección de los Doce Profetas. Y es que la misericordia es un tema transversal en esta colección profética que abarca varios siglos de la historia de Israel, desde Oseas hasta Malaquías. Lo más claro y sencillo de constatar en este aspecto es las veces que encontramos la fórmula de la compasión y la misericordia divina (Jl 2,12-14; Miq 7,18-20; Nah 1,2b,3a; Mal 1,9a). En todos estos pasajes que van desde el segundo libro en el orden de los Doce, Joel, hasta el último, Malaquías, aparece la gracia divina en forma de fórmula⁵. Este tema no sólo ha influido en la puesta por escrito de toda esta profecía sino también en el orden sucesivo de los libros que la componen.

5 Cuando Ben Sira habla de estos profetas se refiere a ellos como un grupo, después de mencionar a Isaías, Jeremías y Ezequiel en sus contextos históricos y dice de ellos que «consolaron a Jacob y lo salvaron con esperanza confiada» (49,10).

Se quiere plasmar en la sucesión de esta profecía que la misericordia divina es para siempre y está por encima de la respuesta de Israel, pues el Dios de la alianza mantiene siempre su misericordia.

Es lo que encontramos en numerosos textos de Isaías, en donde aunque se manifieste lo que parece en un primer momento el castigo divino y el abandono de Dios, se deja claro que su misericordia es eterna, y esto nos abre a una gran esperanza⁶:

*«En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante,
pero con amor eterno te he compadecido, dice el Señor, tu redentor
(Is 54,8)*

*«Porque en mi cólera te herí, pero en mi benevolencia he tenido compasión de ti.
Abiertas estarán tus puertas de continuo; ni de día ni de noche se cerrarán (Is 60,10b-11a).*

3. LA MISERICORDIA DIVINA ES PARA SIEMPRE

Esto de que el amor de Dios es eterno y su misericordia es para siempre es algo muy importante, pero para comprender esto lo primero que tenemos que saber es que el tiempo de Dios no es nuestro tiempo. Dios es una eternidad de amor, o dicho de otra manera, una misericordia que siempre está y dura para siempre ¿Cómo entramos nosotros en contacto con esa eternidad de amor? Varias respuestas a esta pregunta las encontramos en el libro de los Salmos.

El salmista del salmo 30 experimenta que la bondad de Dios está siempre:

*Tañed para el Señor, fieles suyos, celebrad el recuerdo de su nombre
santo;
Su cólera dura un instante; su bondad de por vida;
Al atardecer nos visita el llanto; por la mañana el júbilo.*

6 El hecho de que Miqueas ocupe el centro de los Doce profetas y que sus últimas palabras estén referidas a la misericordia divina y a su compasión (Miq 7,19-20) es importante: «volverá a compadecerse de nosotros, destrozará nuestras culpas...». Sabemos que el libro de Isaías influyó en la edición del libro de Miqueas a través de este tema.

El recuerdo de su nombre santo es el recuerdo de que su misericordia y su bondad es eterna, y este salmista la ha experimentado en su vida:

Cambiaste mi luto en danzas. Me desataste el sayal, y me has vestido de fiesta.

Esta es la experiencia que aparece también en el Sal 103:

*«Como un padre siente ternura por sus hijos, siente el Señor ternura por los que lo temen;
Porque él conoce nuestra masa, se acuerda de que somos de barro...
Los días del hombre duran lo que la hierba...,
Pero la misericordia del Señor dura desde siempre y por siempre»*

Y también la del sal 138:

*«Cuando camino entre peligros me conservas la vida;
extiendes tu mano contra la ira de mi enemigo, y tu derecha me salva.
El Señor completará sus favores conmigo.
Señor, tu misericordia es eterna, no abandones la obra de tus manos»
(sal 138,7-8)*

Esto es algo común en los salmos, y nos encontramos tantas veces cómo el salmista pasa de la angustia y del miedo a la esperanza y a la alegría porque descubre en medio de su tormenta pasajera que la misericordia divina es para siempre, y por eso se refugia en ella:

*«Misericordia, Dios mío, misericordia, que mi alma se refugia en ti;
Me refugio a la sombra de tus alas mientras pasa la calamidad...»
(Sal 57,2).*

Las alas simbolizan precisamente la misericordia y la protección divina (cf tb Dt 32,11; Sal 17,8; 36,8; 61,5; Rt 2,12), y son una mención de Ex 19,4, en donde Yhwh le recuerda a Israel, acampado ya en el Sinaí: «vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo os he llevado *sobre alas de águila* y os he traído a mí». Por eso en la liturgia de Israel se invita a todos los que participan a que proclamen que la «misericordia del Señor es eterna» y den gracias por ello (Sl 100,6; 106,1; 1007,1; 118).

En el salmo 85 encontramos una súplica comunitaria pidiendo a Dios una restauración de su pueblo: «*Muéstranos Señor tu misericordia y danos tu salvación*» (v. 8). El salmista, que es tal vez el que dirige esta súplica, se pone a la escucha profética del Señor y el oráculo que surge es un anuncio de salvación en donde se manifestará plenamente la gloria de Dios en medio de su pueblo:

*«La misericordia y la fidelidad se encuentran,
la justicia y la paz se besan...»* (v. 11)

Y es que la fidelidad es el fruto de la misericordia igual que la paz es el fruto de la justicia. O dicho de otro modo, la fidelidad es la respuesta a la misericordia, y la paz es la respuesta a la justicia.

La expresión tan conocida de «buscar el rostro de Dios» significa buscar su misericordia, ir tras la bondad del Señor para que se manifieste en medio de la dificultad y de la prueba. Como encontramos en la súplica individual del Sal 27:

*«Oigo en mi corazón: «Buscad mi rostro».
Tu rostro buscaré, Señor.
No me escondas tu rostro.
No rechaces con ira a tu siervo, que tú eres mi auxilio;
No me deseches, no me abandones, Dios de mi salvación.
Si mi padre y mi madre me abandonan, el Señor me recogerá»*
(27,8-10)

En medio de las dificultades es necesario mantenerse siempre en la esperanza de la misericordia divina. Es lo que pide el Eclesiástico a todos lo que se acerquen a servir al Señor:

«Los que teméis al Señor, aguardad su misericordia...»
(2,7.9.11)

Porque siempre es mejor ser probados por el Señor y pasar dificultades y humillaciones por Él, que caer en el círculo de los intereses humanos y sus sentimientos contradictorios que nos alejan de la paz:

*«Caigamos en manos del Señor y no en manos de los humanos,
pues su misericordia es como su grandeza»*
(2,18; cf 2Sam 24,14).

4. AUNQUE LA SINTAMOS LEJANA

Jeremías nos habla de cómo la divina misericordia siempre está ahí y permanece para siempre, aunque a veces la sintamos lejana. Se trata de Jr 31,2-3, un texto en el que encontramos la imagen del desierto para expresar un tiempo de especial dificultad:

*«Halló gracia en el desierto
el pueblo que se libró de la espada,
va a su descanso Israel.
Desde la lejanía YHWH se me apareció:
'Con amor eterno te he amado,
por eso he tirado (msk) de ti con bondad'»*

Este texto tiene mucho que ver con el cap. 11 de Oseas que hemos visto, con las imágenes del desierto y con las cuerdas de amor y los lazos humanos. El texto describe la situación del pueblo de Israel que vuelve a recuperar la esperanza en medio del desierto del exilio y de la dispersión. En medio de esa situación y después de algunos años finalmente Israel ha encontrado la gracia de Dios y su misericordia en medio de su desierto.

Desde la distancia, desde la lejanía, «Yhwh se me apareció». En esta situación de calamidad, Yhwh, a pesar de la distancia (*merahq*, v. 3), no ha dejado de amar a su pueblo. No se trata ni de una distancia física⁷, en el sentido del alejamiento geográfico de la tierra que supone el exilio, ni de una distancia temporal, en el sentido del tiempo que ha pasado desde la experiencia del éxodo, en donde Yhwh manifestó su amor. En ambos sentidos se interpreta la distancia desde el punto de vista de la experiencia del exilio. Esta distancia de la que habla Jeremías tiene el sentido de la ausencia de Dios experimentada durante este exilio. Yhwh estaba presente, pero su presencia no estaba claramente comprendida. Así nos pasa tantas veces a nosotros que no nos damos cuenta de la presencia de Dios en medio de nuestros desiertos, y sentimos a Dios lejano y ausente. Pero cuando volvemos a encontrarnos con su misericordia nos damos cuenta de que Dios estaba más cerca que nosotros mismos. Y es que hemos de ser conscientes de que si nos soltamos de las cuerdas de amor con las que Dios

⁷ Cf J. UNTERMAN, *From Repentance to Redemption. Jeremiah's Thought in Transition*, JSOT.S 54 Sheffield 1987, 47. El hecho de que esta expresión la emplea Jeremías para designar la distancia física del exilio como en Jr 30,10 («desde lejos»/»país de cautiverio»=exilio); 46,27 (idem); y 51,50 (idem), no es un argumento definitivo, pues hay que tener en cuenta otros textos como 23,23.

trata de unirnos a él, es decir sus mandamientos, entonces nos dispersamos y nos alejamos. Vivimos en la ansiedad de una búsqueda sin sentido, atraídos por la inmediatez de las cosas de este mundo, y a merced no de los sentimientos de Dios, de su misericordia y de su gracia, sino a merced de nuestros propios sentimientos contradictorios. Por eso Dios, a través de Jeremías prometió una nueva alianza en donde escribiría su ley no en piedra sino en nuestros corazones.

En este momento Jeremías tiene la visión de una ley dentro del corazón humano que será escrita a través de una nueva alianza dictada por Dios. El conocido texto de la «nueva alianza» (31,31-34), es la intervención de Jeremías en el momento final para Israel una vez que se había consumado la invasión babilónica del 586, la destrucción de Jerusalén, y la deportación de la población. Jeremías vio que Israel se había convertido en una piedra que no escuchaba la palabra de su Dios, y que a corto plazo no había esperanza porque los corazones se negaban a convertirse, y por eso anunció la ruina que habría de venir de la destrucción de Jerusalén y la pérdida de la tierra. Esto significaba de algún modo una vuelta a una situación de desierto. El síntoma principal de esta crisis era que Israel ya no se reconocía a sí mismo como pueblo dependiente de Dios en medio de la crisis babilónica y buscaba su salvación en las alianzas políticas. Su culto era un culto separado de la palabra recibida en la alianza del Sinaí. Cuando ya la ruina está consumada, al final ya de su actividad como profeta, y antes de tener que marchar al exilio forzoso de Egipto, Jeremías anuncia una renovación y conversión a través del corazón:

«Ya llegan días –oráculo del Señor– en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No será una alianza como la que hice con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, pues quebrantaron mi alianza, aunque yo era su Señor –oráculo del Señor–. Ésta será la alianza que haré con ellos después de aquellos días –oráculo del Señor–: Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: «Conoce al Señor», pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor –oráculo del Señor–, cuando perdone su culpa y no recuerde ya sus pecados» (Jr 31,31-34).

Lo que anuncia este oráculo es que todos conocerán a Dios desde el corazón, cuando Dios manifieste su misericordia a través del perdón de los pecados. Y el reconocimiento de esta misericordia se hará desde el corazón. El corazón en la Biblia no sólo es el lugar de los sentimientos, sino también el lugar del

conocimiento, de la recta razón y de la voluntad. Es lo propio del ser humano, lo que define su naturaleza espiritual, pues el corazón es el lugar del encuentro personal con el Dios de la Alianza, y también su naturaleza racional, pues el corazón es lo que regula la conciencia y la libertad humana. Es el lugar de la escucha de la palabra y de la sabiduría, y el lugar de la decisión a favor del bien y del rechazo del mal, el lugar de la conciencia, en donde se percibe la objetividad del bien.

Los profetas se dieron cuenta de la importancia de una respuesta desde el corazón a la alianza. Oseas y Jeremías se preguntaron una y otra vez por la razón última de que la historia de amor entre Dios y su pueblo tuviera que concluir en una ruina. Resumieron su respuesta en la idea de una libertad resuelta al mal o, por decirlo con el lenguaje bíblico, en la de un corazón equivocadamente endurecido o petrificado (cf Jr 17,1.9; Ez 36,26).

5. DEL AT AL NT. LA MISERICORDIA DE DIOS HECHA HUMANIDAD Y CORAZÓN

¿Se ha cumplido esta profecía de Jeremías sobre un corazón en donde Dios pueda escribir su Ley? Para responder a esta pregunta tenemos que ir al Nuevo Testamento. El oráculo de Jeremías viene citado de forma explícita en Heb 8,8-12. La epístola a los Hebreos muestra cómo la muerte de Cristo, hecha ofrenda perfecta (y lo perfecto ya no se puede perfeccionar más) en la obediencia a Dios y en la solidaridad con nosotros los hombres, ha instituido una situación de verdadera y definitiva alianza⁸. El corazón de Jesús es la realización de la Nueva Alianza⁹, y por eso en Jesús encontramos el rostro misericordioso de Dios, tan buscado en todo el AT. Esto lo podemos contemplar y entender en dos escenas del Nuevo Testamento: la transfiguración y el costado traspasado en la crucifixión. En estas dos escenas podemos acercarnos a la humanidad de Jesús y al corazón de Jesús como expresión de la misericordia divina.

Es en la escena de la Transfiguración (Mt 17,1-13//Mc 9,2-8//Lc 9,28-36) en donde por fin Moisés y Elías que en su momento se taparon el rostro para no ver el rostro de Dios (Ex 3,6; 1 Re 19,13), ahora lo consiguen ver en Jesu-

8 Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet («El Nuevo está latente en el Antiguo, y el Antiguo se hace patente en el Nuevo»). Con esta fórmula resumía san Agustín la unidad de los dos Testamentos de la Biblia, en la que el misterio de Cristo se explica (*Quaestiones in Heptateuchum* 2,73; cf. DV 16).

9 *A la sombra de tus alas. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos* (Bilbao 2002) 129 ss.

cristo transfigurado¹⁰ y anunciando su muerte por toda la humanidad. Ambos personajes representan al AT, Moisés, La Torá o Ley, y Elías, el profeta por excelencia. Ellos conversan con Jesús, que es la expresión máxima y perfecta de la misericordia divina, y por eso la voz del Padre pide que se le escuche. La humanidad de Cristo que es también nuestra propia humanidad es amada por Dios («*Este es mi Hijo, el amado, en quien me complazco. Escuchadlo*»), pues Él lo abarca todo y a todos.

Y en la escena del costado traspasado de Cristo (Jn 19,34), el discípulo amado nos invita a mirar al Elevado en la cruz, el que sería reconocido (8,27) y atraería la mirada de todos (12,32), pues «mirarán al que traspasaron» (19,37; cita de Zac 12,10). El agua que brota del costado alude a otra palabra de Jesús en donde había anunciado el Espíritu: «De sus entrañas manarán ríos de agua viva» (Jn 7,38)¹¹. Y la sangre que sale del costado junto con el agua puede ser una alusión a la vida misma de Dios, que es su propia vida, y que entrega en este momento. El significado bíblico de la sangre es el de la sede de la vida misma (Gn 9,3-6). De tal manera que Jesús, entregando su sangre, entrega su propia vida, que es la de Dios, y revela así su amor eterno, su misericordia sin fin¹².

Pero vayamos al encuentro de la predicación de Jesús, ¿cómo habló él de la misericordia? Pues lo hace citando el AT, precisamente al profeta Oseas que hemos leído. En el evangelio de Mateo Jesús recuerda dos veces esta frase de Oseas (9,13; 12,7): «*misericordia quiero y no sacrificio*» (Os 6,6). En Mc 12,33 encontramos una alusión a este mismo texto. En estos textos los fariseos discuten la autoridad de Jesús como maestro desde la ley dada por Dios a Moisés en el desierto como expresión de la alianza. Es importante notar que el contexto de esta cita de Oseas está dentro de una denuncia de transgresión de la alianza en donde aquellos que deberían cumplirla (sacerdotes y jefes) lo hacen tan solo de una manera superficial (4,1-9,9). Este cumplimiento superficial (6,1-3) hace que el culto sea inútil (cap. 8) y que haya hostilidad hacia la profecía (9,7). Esta cita resume muy bien lo que Oseas propone: vivir la alianza desde la misericordia.

En la alusión de Mc 12,33 es un escriba de la ley quien pregunta a Jesús por el mandamiento principal de la ley, y él mismo, ante la respuesta de Jesús, dice que «*amar al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios*». En Mt

10 «En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz», BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Primera parte, Madrid 2007; 361.

11 Desde el medioevo se han interpretado estos textos en base a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Cf el estudio de H. Rahner en *Bíblica* 22 (1962).

12 X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, IV (Salamanca 1998) 140.

23,23, Jesús increpa a los escribas y fariseos por olvidar lo más importante de la Ley: «la justicia, la misericordia y la fidelidad», y les dice que esto es lo que hay que practicar sin olvidar también los preceptos pequeños.

Jesús les está diciendo a los escribas y fariseos de su tiempo, a los que se consideraban conocedores de Dios, que ese Dios que ellos predicaban era un dios abstracto. A mucha gente ese Dios se les antojaba muy alejado de su situación personal, un Dios que no conectaba con sus sufrimientos, con sus miedos, con sus fracasos, con sus soledades, con sus pobreza, con sus desiertos... La imagen de un Dios impassible, es decir, que no sufre con los que sufren, y que dicta leyes que sólo unos pocos conocen, les resultaba alejada. Había un distanciamiento entre la realidad que la gente pobre vivía y la predicación y la vida de estos escribas y fariseos. Por eso Jesús les recuerda que la misericordia está antes que todo.

Es desde el corazón sincero y compasivo desde donde debemos vivir nuestra relación con Dios, y les dice que el verdadero sentido de la ley, de la voluntad de Dios, está en la misericordia que Dios muestra a su pueblo y pide como actitud. Cumplir la Ley es no olvidar nunca la misericordia, verdadero espíritu de esta Ley. Jesús vuelve a la memoria fundante de la relación entre Dios y su pueblo, cuando éste caminaba por un desierto terrible y largo. Como vemos, Jesús no ha venido a abolir sino a dar cumplimiento, a llevar a la perfección lo que se anunciaba en el AT.

Esta petición que hace Jesús de que Dios Padre lo que quiere es misericordia la encontramos en las parábolas sobre la misericordia en Lc 15. Los escribas y fariseos murmuraban contra Jesús porque los pecadores se acercaban a él para escucharle. Y Jesús enseña la misericordia de Dios Padre con tres parábolas: la oveja perdida, la moneda perdida, y la que conocemos como «parábola del hijo pródigo». Al final, cuando acaban la narración de las tres parábolas todo ha sido encontrado y hay alegría por haberlo encontrado, el pastor ha encontrado la oveja, la mujer su moneda, y el padre al hijo menor que se había ido; sólo el hijo mayor sigue perdido aunque no se haya ido fuera, y todo por no comprender la misericordia del Padre expresada con tanta prisa en «era preciso celebrar un banquete» (Lc 15,31)¹³. Este hijo mayor representa precisamente a los escribas y fariseos, los que ponen en duda la acogida misericordiosa de Jesús para con los pecadores.

13 J.-N. ALETT, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas* (Salamanca 1992) 182-184. «Ese «es preciso» es el del amor alejado de todo cálculo, el del perdón sin condiciones, en una palabra, el de la humanidad de Dios» (184).

6. LA MISERICORDIA QUE SALE AL ENCUENTRO EN EL DESIERTO

Hemos visto también cómo los textos claves del AT que presentaban la misericordia divina tenían que ver con el desierto. Veamos ahora cómo también en el NT la misericordia de Jesús se manifiesta en el desierto. Los evangelistas que han narrado los episodios de la multiplicación de los panes y los peces lo han hecho evocando el desierto.

Es curioso, pero el motivo del desierto aparece en toda la tradición evangélica en la escena de la multiplicación de los panes, no en forma de cita directa sino como alusión que evoca la narración del desierto del éxodo. En el evangelio de Marcos, en 6,31¹⁴, leemos cómo Jesús se dirige a sus discípulos cuando volvían de la misión a la que habían sido enviados (6,7): «*Venid vosotros a solas a un lugar desierto y descansad un poco*». En ese lugar desierto se produce la multiplicación de los panes (6,30-44), y tanto el término «desierto» (*érèmos*) como la petición de Jesús a sus discípulos de disponer a la gente en grupos de cien y de cincuenta (Ex 18,25 y Nm 31,14) recuerdan la estancia de Israel en el desierto y su primera organización como pueblo en camino. Jesús y sus discípulos no se encuentran exactamente en un desierto geográfico, pues en los alrededores del lago de Galilea no encontramos ninguno de los desiertos que se nombran en la geografía de Israel, sino más bien en un lugar apartado y solitario. Pero la escena es narrada por los evangelistas de manera que ese lugar solitario de encuentro de Jesús con sus discípulos y la gente evoque el encuentro del pueblo de Israel con Dios en el desierto.

De hecho, tanto Marcos como Mateo (14,13.15) no emplean el término *érèmos* en sentido absoluto sino con *tópon* («un lugar»), en el sentido de «un lugar despoblado» (cf Mt 14,15 y *par* Mc 6,35: «*el lugar está desierto*»). Está claro que tanto Mateo como Marcos tratan de precisar que Jesús no estaba exactamente en uno de los desiertos conocidos, aunque buscan una palabra que evoque el desierto y la experiencia de salvación que representaba para el pueblo de Israel¹⁵.

En Lucas no encontramos la mención del desierto sino que Jesús va con sus discípulos a Betsaida, una población en la orilla noreste del lago de Galilea (9,10), pero en el v. 12, los discípulos dicen a Jesús que están en un lugar desierto.

14 Cf el estudio del contexto de este texto de Marcos en M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, BM 30, Estella 2008, 397-450. Sobre el desierto, 413-417.

15 Cf V. MORA, *La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu*, LD 144, Paris 1991, 177-178.

Pero lo más importante en esta escena es que también aparece aquí lo que encontramos en la tradición bíblica unida al desierto: la compasión y la misericordia divina. «*Al desembarcar, Jesús vio una multitud y se compadeció de ella porque andaban como ovejas que no tienen pastor y se puso a enseñarles muchas cosas*» (Mc 6,34).

Mateo y Lucas señalan la curación de los enfermos (Mt 14,14 y Lc 9,11). Este tema de la curación está también en la tradición del desierto tal como encontramos en Ex 15, 26 y en Os 11,3.

Juan cuenta el mismo hecho que encontramos en la narración sinóptica (6,1-13), y añade después la interpretación eucarística del signo que Jesús había hecho (6,25-59). En la narración de 6,1-13 no encontramos ninguna mención al «lugar desierto», sino que presenta a Jesús que ha subido a la montaña y sentado con sus discípulos. Esta montaña puede ser el mismo «lugar desierto» de Mateo y Marcos, cualquiera de los montes que rodean el lago de Galilea, convertido ahora en el Sinaí cristiano. También Mateo sitúa en la montaña la segunda multiplicación de los panes (15,29).

Creo que Juan señala este contexto geográfico de la montaña queriendo establecer cierta tipología entre Jesús y Moisés en relación a la Torá o enseñanza recibida de Dios, pues de hecho, aunque Juan no diga directamente que Jesús enseñaba, la imagen de Jesús sentado con sus discípulos recuerda la enseñanza de Moisés y de los rabinos de Israel que acostumbraban a sentarse para enseñar, y Jesús viene presentado así otras tantas veces en los evangelios (Mc 4,1; 9,35; Mt 5,1; Lc 4,20). También encontramos en Juan la referencia a la curación de enfermos, pues se nos dice que «lo seguía mucha gente, porque habían visto los signos que hacía con los enfermos» (6,2).

En el discurso del pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún, Jesús interpreta el signo que había hecho y enseña a la gente y a los discípulos desde este signo. Y en esta enseñanza encontramos una clara evocación del desierto del éxodo y del alimento del maná allí recibido. La enseñanza eucarística de Jesús contrapone el maná que comieron en el desierto del éxodo con el Pan de Vida que es el mismo Jesús. Jesús dice que no fue Moisés quien dio el maná sino Dios mismo que es quien da vida al mundo (6,32). Esta enseñanza está en continuidad con la presentación de los Sinópticos que presentaban a Jesús acogiendo y enseñando en el desierto como un nuevo Moisés, pero ahora Juan viene a decir que es Jesús mismo la enseñanza y que recibirle a él como pan eucarístico es recibirle como enseñanza viva de Dios, como palabra definitiva y alimento de inmortalidad¹⁶, por eso Jesús mismo es el verdadero y definitivo

16 Me parece que estos textos evangélicos de la multiplicación de los panes junto con este discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún son la mejor explicación de la «sacramentalidad

alimento enviado por Dios para el desierto del mundo, pues este pan ya no es sólo para Israel y su desierto sino para la «vida del mundo» (6,33).

Hemos visto cómo toda la tradición evangélica evoca a Israel en el desierto y cómo fue alimentado por Dios. Es verdad que no todos los evangelistas evocan el desierto de Israel de la misma manera, pero en todos aparece este motivo. Y esto es importante pues refleja con distintos matices la tradición bíblica del alimento divino en el desierto y la asistencia providente de Dios que manifiesta su misericordia y su compasión.

7. LA MUJER-IGLESIA EN EL DESIERTO BAJO LA MISERICORDIA DIVINA (AP 12)

Al final del canon bíblico encontramos Ap 12, que es una profecía en forma de «gran signo» para la Iglesia de aquel momento. El signo de la mujer que aparece en el cielo y tiene que huir al desierto, «al lugar preparado por Dios para ser alimentada» (12,6). A esta mujer, después de dar a luz a quien tiene que «regir a todas las naciones con vara de hierro» (Sal 2,9), «le fueron dadas las dos alas de la gran águila, para que volara al desierto» (12,14). El desierto es lugar de protección divina, en donde se experimenta la misericordia y la gracia en momentos de dificultad. No es un lugar ideal sino un lugar de renuncias y de purificación, donde la mujer-Iglesia será preservada del mal gracias a la asistencia providente de Dios. El desierto es un lugar de prueba y de resistencia a las fuerzas hostiles que atacan a la mujer-Iglesia, pero es el lugar reservado por Dios, es su lugar para encontrarse con ella misma. Las alas dadas a la mujer son una mención de Ex 19,4, y una alusión a la misericordia y la protección divina tal como hemos visto.

CONCLUSIÓN

El lenguaje bíblico sobre la misericordia de Dios invita al encuentro con Dios desde el propio sufrimiento y desde el sufrimiento del otro. Este lenguaje expresa la cercanía del Dios distante.

La misericordia es un lenguaje universal para hablar de Dios pues expresa el amor sin condiciones. Y los textos bíblicos nos muestran que es Dios mismo o Jesús quienes toman la iniciativa desde el sentimiento de la compasión.

El lenguaje bíblico sobre la misericordia no expresa un consuelo fácil ni una

de la Palabra» de la que habla la Exhortación Apostólica de BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, §56. Es decir, es única la presencia de Cristo en la Palabra de Dios como en la Eucaristía, y no podemos ni separarlas ni prescindir de ninguna.

justificación de ninguna ideología, sino que es un lenguaje que invita al encuentro con Dios desde la propia necesidad, y compromete a salir al encuentro del sufrimiento del otro. Por eso comprobamos que nuestro lenguaje humano se queda corto y limitado para expresar el sentimiento de Dios. Nuestras palabras pueden empequeñecerlo e incluso a veces ser obstáculo.

La misericordia de Dios nos compromete: «dadle vosotros de comer». Esta palabra es para los desiertos y periferias de nuestro mundo. El desierto de la soledad, el desierto de la falta de oportunidades y del paro, el desierto del amor roto, el desierto de la enfermedad y de la vejez, el desierto de la pobreza y de la exclusión... Y sabemos que Dios no nos pide nada que él no haya hecho antes.



La categoría de testimonio desde el Concilio Vaticano II¹

Javier M^a PRADES LÓPEZ
Universidad San Dámaso. Madrid

Resumen: La categoría testimonio implica dos dimensiones, una como motivo de credibilidad del Evangelio y de la Iglesia; otra desde la estructura misma de la revelación y de su transmisión, esto es, como forma de revelación a través de los diversos testigos. Partiendo de los documentos del Concilio Vaticano II y del magisterio pontificio postconciliar, se trata de ver la articulación entre estas dos dimensiones.

Palabras clave: testimonio, magisterio, credibilidad, revelación.

1. INTRODUCCIÓN

La noción de testimonio goza de creciente importancia en el panorama eclesial y teológico de hoy. Expresa la forma adecuada de transmitir la fe en un mundo plural caracterizado por la indiferencia o la hostilidad de muchos así como por el diálogo intercultural e interreligioso con otras tradiciones donde la religiosidad humana expresa su vitalidad sociocultural, y también sus excesos, incluso violentos. Ya sea en el contexto que podríamos denominar de «nueva

1 El presente artículo es una versión española abreviada y retocada del artículo aparecido originalmente en italiano: «La nozione di testimonianza nei documenti della Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II» en: A. GRANADOS – P. O'CALLAGHAN (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*. EDUSC-ESC, Roma 2013. 359-416.

evangelización», como en el horizonte clásico de la misión *ad gentes*, el testimonio adquiere hoy un papel decisivo para la comunicación de la fe. Pero su influencia no se limita a la dimensión –por así decir– *ad extra*, sino que toca de lleno la comprensión misma de la revelación y por ende de su transmisión². El Papa Benedicto XVI nos lo había recordado al convocar el *Año de la fe*: «La renovación de la Iglesia pasa también a través del testimonio ofrecido por la vida de los creyentes: con su misma existencia en el mundo, los cristianos están llamados efectivamente a hacer resplandecer la Palabra de verdad que el Señor Jesús nos dejó»³.

Esta misma importancia fomenta los estudios sobre el testimonio necesarios para su plena recepción en la teología católica contemporánea. Por indicar tan sólo algunos de ellos, cabe decir que hay buenas investigaciones bíblicas sobre el testimonio en uno y otro Testamento; hay estudios históricos sobre el martirio tanto en la primera comunidad cristiana como en siglos recientes; se ha profundizado en el conocimiento de la doctrina magisterial, así como en no pocos aspectos de la reflexión sistemática –desde la cristología y la pneumatología, hasta la dimensión eclesial y teológico-fundamental, pasando también por sus aspectos espiritual y pastoral⁴; se ha profundizado, por fin, en la reflexión filosófica para poner de manifiesto su valor epistemológico. El tema del testimonio –que había pasado por un cierto abandono y que después ha llegado incluso a rozar la saturación– va alcanzando una compren-

2 Véanse entre otros, sólo en el ámbito de lengua española: O. TUÑÍ, «Testimonio» en: A. APARICIO RODRÍGUEZ, J.M. CANALS CASAS (Dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989. 1722-1737. J.A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*. Valencia, Edicep, 1998. 162-163. C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*. Pamplona, Eunsa, 2000. 155-157. R. CALVO PÉREZ, «Testimonio» en: E. BUENO, R. CALVO (Dir.), *Diccionario de Misionología y animación misionera*. Burgos, Monte Carmelo, 2003. 865-870. S. PIÉ I NINOT, *La teología fundamental*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2009. 577-581. P. O'CALLAGHAN, «El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico»: *Scripta Theologica* 38 (2006) 501-568. R. PELLITERO, «La fuerza del testimonio cristiano»: *Scripta Theologica* 39 (2007) 367-402. 388.

3 BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica en forma de Motu Proprio Porta Fidei*, n° 6: www.vatican.va (todos los textos del Magisterio conciliar y pontificio serán citados desde esta página).

4 R. LATOURELLE, *Le témoignage chrétien*, Desclée-Bellarmin, Tournai-Montréal 1971. E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972. E. BARBOTIN, *Le témoignage*, Culture et Verité, Namur 1995. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002. G. ANGELINI, *La testimonianza prima del «dialogo» e oltre*, Centro Ambrosiano, Milano 2008. P. MARTINELLI, «Considerazioni sul senso della testimonianza e sulla sua collocazione in teologia fondamentale oggi», en G. PASQUALE – C. DOTOLO (Edd.), *Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia fondamentale. Scritti in onore di Rino Fisichella*, LUP, Città del Vaticano 2011, 321-342.

sión filosófico-teológica integral, a medida que se indaga en cada una de sus dimensiones con equilibrio, relacionándolas entre sí en la proporción justa.

La finalidad de nuestra intervención es ayudar a comprender la doctrina sobre el testimonio a partir de los documentos del Concilio Vaticano II y del magisterio pontificio postconciliar. En el estudio tendremos especialmente en cuenta el debate sobre la naturaleza histórica de la revelación cristiana, que fue rechazada por el racionalismo moderno. Queremos comprobar si la presentación del testimonio en los documentos de la Iglesia permite ahondar en la comprensión de la revelación y de su credibilidad. Vamos a describir los distintos aspectos de la categoría de testimonio que aparecen en los textos sin perder de vista esta finalidad, ligada más a la reflexión teológico-fundamental sobre la revelación que a la reflexión eclesiológica o pastoral. Obviamente las perspectivas no sólo no se excluyen, sino que se reclaman y complementan, pero nuestro objetivo irá en la dirección indicada, que puede ser también más pertinente con la intención de este Congreso.

R. Latourelle afirma que «con el Concilio Vaticano II se produjo una irrupción masiva de la terminología del testimonio. El tema es omnipresente»⁵. Desde mediados de los años 70 existen monografías sobre la noción de testimonio en los documentos del Vaticano II y su significado teológico. Remitimos a ellas para tener un panorama completo de los textos y su historia⁶.

Antes de analizar los pasajes magisteriales, conviene recordar que la realidad única del testimonio implica dos dimensiones, por lo que se refiere a su relación con la teología de la revelación. Por un lado, el testimonio de cada cristiano o de las comunidades eclesiales posibilita a los demás hombres reconocer la adecuación o «correspondencia» de la revelación con su propia humanidad. En este sentido, el testimonio es una categoría imprescindible para argumentar la

5 R. LATOURELLE, «Testimonio» en: R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ I NINOT (Dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*. Paulinas, Madrid 1992. 1523-1541. Para una presentación de la categoría de testimonio en la teología y el magisterio antes del Concilio Vaticano II véase MARTINELLI, *La testimonianza*, 37-44.

6 M. GROSSI, *La vita come testimonianza nella prospettiva del Vaticano II*, Paoline, Modena 1970. N. COTUGNO, *El testimonio en el Concilio Vaticano II*. Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo 1974. ID, «La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di Rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II», en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*, Casale Monferrato, Piemme 1988. 227-240. Parcialmente dedicado a los textos conciliares el libro de A. WOLFF, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung*, Lang, Frankfurt e.a. 1996. A. STEINKE, *Christliches Zeugnis als Integration von Erfahrung und Weitergabe des Glaubens. Der Zeugnisbegriff in der deutschsprachigen theologischen Literatur nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter 1997 (en pp. 446-471 ofrece un apéndice con todos los textos que se refieren al testimonio en el Concilio).

credibilidad del Evangelio y de la Iglesia, porque quien descubre esa correspondencia entre la revelación y su condición humana comprende que la fe es creíble. Por otro lado, el testimonio indica la estructura misma de la revelación y de su transmisión. En efecto, a partir del primer testigo que es Jesucristo, y mediante el testimonio del Espíritu Santo, tanto la Sagrada Escritura como la Sagrada Tradición tienen naturaleza testimonial, en cuanto que una y otra nos han sido transmitidas por el testimonio vivo de los apóstoles y del conjunto de la vida eclesial. Usando los términos de Latourelle, el testimonio se entiende como «motivo de credibilidad» en el primer caso y como «forma de revelación» en el segundo⁷.

2. TEXTOS DEL CONCILIO VATICANO II SOBRE EL TESTIMONIO

Seguiremos como primer criterio para el estudio la localización de los pasajes en los que aparece el término «testimonio» y los relacionados con él (testigo, testificar, testificación). Como es lógico, no basta con anotar el uso de estos términos y, por ello, además, intentaremos comprender el concepto que los textos conciliares ofrecen en conjunto sobre el testimonio cristiano. En todo caso es una tarea que queda abierta para una investigación más detallada y a ser posible exhaustiva⁸.

Dei Verbum

En la constitución dogmática *Dei Verbum* el uso de las nociones de testimonio (nº 3, 4, 17, 18, 19) o testificar (nº 8) nos orienta sobre su significado teológico. Cuando aparecen estos términos están referidos al testimonio de Dios creador, al testimonio divino del Hijo mediante sus obras y palabras, y al testimonio de los apóstoles. Estos comunican una tradición viva que se plasma en la Sagrada Escritura y es testificada después por los escritos de los Padres. Parece razonable afirmar que en los textos se está pensando propiamente en la comunicación de la verdad divina al hombre –de manera analógica, desde luego, pues se incluye también la creación–. Nos encontraríamos con una concepción de testimonio vinculado con la modalidad misma en la que se produce

7 LATOURELLE, *Ibid.* Cfr. Se pueden ver también PIÉ I NINOT, *La teología fundamental*, 572 ss. P. SEQUERI, *L'idea della fede*. Glossa, Milano 2002. 126 ss.

8 Un primer paso para llevar a cabo esa investigación completa lo ha dado STEINKE, *Christliches Zeugnis*, que ofrece un índice de las citas relativas al testimonio en todos los documentos conciliares. Allí se podrán encontrar referencias que nosotros no hemos incorporado a nuestro artículo.

la revelación y su transmisión, mediante la unidad inseparable de acciones y palabras con que Jesús comunica la verdad salvífica y los apóstoles la transmiten. Así lo atestiguan de manera privilegiada, según el documento, por un lado la Escritura inspirada y por otro los Santos Padres.

Además del uso específico de los términos testimonio y testificar, que no es muy amplio aunque sea significativo, se debe tener en cuenta el uso de otras expresiones que orienta hacia la misma comprensión del acto de testimoniar⁹. Uno de los estudiosos de nuestro tema, N. Cotugno, destaca que la categoría de testimonio tiene un marcado carácter cristológico-revelador, en cuanto que «el testimonio divino se prolonga en el apostólico y permanece en el testimonio eclesial. Por eso el testimonio es revelación de la actividad de Cristo y de los apóstoles y es transmisión de la revelación en la tradición eclesial»¹⁰. Nos remite a la naturaleza testimonial de la revelación y su transmisión, precisamente en la constitución dogmática que se ocupa formalmente de estas delicadas cuestiones.

Gaudium et Spes

En el contexto del problema de Dios y del ateísmo contemporáneo, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se refiere al testimonio. Precisamente cuando se pregunta por los hombres más «alejados» de la vida eclesial, como son los ateos, se apela al testimonio como remedio:

«El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos mártires dieron y dan preclaro testimonio de esta fe...» (nº 21).

El texto usa una expresión muy decidida para subrayar que la Iglesia mediante el testimonio hace «presente y como visible» a Dios trino ante los hombres de hoy. Y añade que ese testimonio de fe

9 Se puede tener en cuenta por ejemplo la expresión de DV 19: *ipsi viderunt* que la traducción española vierte con «testigos oculares».

10 COTUGNO, *El testimonio*, o.c., 124. Cf. PIÉ I NINOT, *La teología fundamental*, 573.

«debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado. Mucho contribuye, finalmente, a esta afirmación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad».

Se reclama por tanto que la fe madura dé su testimonio a través de la caridad y la unidad, impregnando la vida entera del creyente, porque de este modo se hace presente y visible el Misterio de Dios. Los mártires son citados como el ejemplo preclaro de esta modalidad testimonial de la presencia de Dios. La revelación de Dios trino sigue pues transmitiéndose en el presente por medio de una fe madura, educada para afrontar las dificultades y que abarca toda la vida del creyente.

GS ofrece luego numerosos ejemplos del testimonio cristiano según los distintos estados de vida y las situaciones de la sociedad. El famoso epígrafe de GS que denuncia la separación entre la fe y la vida cotidiana como uno de los errores más graves de nuestro tiempo invita precisamente a los laicos a ser testigos de Cristo en medio del mundo (nº 43). Y a continuación el documento menciona algunas dimensiones del testimonio cristiano según las diferentes vocaciones: invita a los cónyuges a dar el testimonio de su propia vida, en particular mediante la fidelidad mutua (nº 49, nº 52); recuerda el valor testimonial del humanismo cristiano en el ámbito de la cultura (nº 55); y en especial en el ámbito de la comunidad política (nº 76), alcanzando hasta el orden de la cooperación internacional (nº 88).

A partir del texto del nº 21, que consideramos clave de la interpretación, cabe entender estos otros pasajes como aplicaciones a las distintas situaciones concretas de la comunidad humana de esa concepción fundamental del testimonio de fe como medio de hacer presente y visible el Misterio de Dios en medio de los hombres.

Lumen Gentium

En la constitución dogmática *Lumen Gentium* las nociones de testimonio y testigo se presentan con gran riqueza y variedad de matices, dentro de una coincidencia básica de sus significados. Quizá sea el documento conciliar con mayor presencia cuantitativa y cualitativa de textos sobre el testimonio. Éste es atribuido a Cristo (nº 35), al Espíritu Santo (nº 4), a todos los discípulos en función del sacerdocio común –mediante el bautismo, la eucaristía y la confirmación– y especialmente a algunos en virtud del sacerdocio ministerial (nº 10-11-12; nº 41). Un papel esencial en este dinamismo testimonial lo juegan

los apóstoles y sus sucesores que son testigos de Cristo, o del Evangelio de la gracia, o de la verdad divina y católica (nº 19, 21, 24, 25), como a su vez atestigua la Tradición, en especial san Ireneo (nº 20).

A partir de esta perspectiva, ligada a la revelación y su transmisión, aparecen también numerosas alusiones a los distintos estados de vida cristianos, cada uno de los cuales es considerado como testigo según su peculiar condición en la Iglesia y en el mundo. Ya hemos mencionado a los obispos y sacerdotes¹¹. Los religiosos aparecen como testigos del espíritu de las bienaventuranzas para la transformación del mundo y como testigos de la vida nueva y eterna (nº 31 y nº 44). Por su parte, los laicos son testigos de Cristo, en particular de su resurrección, y así se convierten, por el don del Espíritu Santo, en instrumento para la misión de la Iglesia en la vida cotidiana (nº 31, nº 33-35 y nº 38-39), de modo peculiar en el matrimonio (nº 35 y nº 41).

Debemos detenernos en las menciones del martirio que se nos presenta como el testimonio máximo y supremo de la caridad, o de la caridad y la fe (nº 42, nº 50). El martirio como testimonio aparece en el contexto de la llamada universal a la santidad, propia de todo fiel cristiano, y nos indica cual es la plenitud del mandamiento del amor, en la plena identificación del bautizado con Cristo que se entrega por todos en la cruz. Ciertamente se reconoce el carácter de gracia excepcional que tiene el gesto martirial, y, sin embargo, el mártir expresa una forma de comunicación de la fe que de por sí pertenece a todo creyente: dar testimonio de la verdad de Cristo ante todos. Así se corrobora cuando leemos el nº 50. Este párrafo explicita la dimensión universal del testimonio a través de la vida de los que mejor se transforman en imagen de Cristo, y utiliza algunas expresiones que recuerdan el texto de GS 21 ya analizado:

«Dios manifiesta a los hombres en forma viva su presencia y su rostro en la vida de aquellos hombres como nosotros que con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo (cf. 2 *Cor.*, 3,18). En ellos, Él mismo nos habla y nos ofrece su signo de ese Reino suyo hacia el cual somos poderosamente atraídos, con tan grande nube de testigos que nos cubre (cf. *Hb* 12,1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio».

Efectivamente LG nº 50 considera el testimonio como el modo en que Dios manifiesta su presencia y su rostro, y así nos atrae hacia su reino mediante los testigos. En consecuencia el testimonio de amor que damos a los santos termina en Cristo y en Dios mismo.

11 También en el nº 28 y el nº 32.

Los abundantes textos donde aparece el testimonio en LG nos permiten sacar algunas conclusiones provisionales, tras este sucinto recorrido. Se comprende el testimonio como la forma de transmisión de la revelación, mediante la vida entera de la Iglesia, bajo la sucesión apostólica, y cuyo culmen es el martirio. En algunos pasajes la categoría de testimonio tiene un sentido amplio, aplicable a la vida de la Iglesia como tal o al fiel cristiano en general, mientras que otros se concentran en aspectos específicos de esa transmisión de la revelación y la fe, según la condición propia de cada vocación o estado de vida. En el conjunto de los textos, el término testimonio y sus relacionados significan la comunicación completa de la fe en la revelación, propia de todo cristiano, en cuanto la verdad se comunica mediante la totalidad de su vida, arraigada por los sacramentos en Cristo.

Por fin, hay que señalar que un texto separa el testimonio de vida y la palabra para referirse al anuncio cristiano, y añade a la categoría de testimonio la de ejemplo (nº 35; también nº 39). En este caso, que resulta una excepción en el conjunto del documento, parece sugerirse que el testimonio sea tan sólo un aspecto del proceso de la transmisión de la fe, al que debe acompañar la palabra. Cabe suponer que el testimonio consistiría entonces en el buen ejemplo que el cristiano ofrece al resto de los hombres, que irá seguido de la palabra.

Sacrosanctum Concilium

La constitución sobre la sagrada Liturgia recoge un pasaje donde aparece expresamente el término testificar, en el contexto de la relación entre Liturgia y Escritura. Se nos habla de un «amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos, tanto orientales como occidentales» (nº 24). Hay aquí una coincidencia con el punto de vista más general de DV sobre la relación entre Tradición y Escritura.

Ad Gentes

En otros documentos del Concilio hay pasajes muy significativos. El más importante es el decreto *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera. El nº 11 ofrece una amplia síntesis de los rasgos propios del testimonio cristiano, en el art. 1 del cap. II, dedicado formalmente al «Testimonio cristiano». Veamos su tenor literal:

«Porque todos los fieles cristianos, dondequiera que vivan, están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el nombre nuevo de que se revistieron por el bautismo, y la

virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que, todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre y perciban, cabalmente, el sentido auténtico de la vida y el vínculo universal de la unión de los hombres. Para que los mismos fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, reúnanse con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, reconózcanse como miembros del grupo humano en que viven, y tomen parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y negocios de la vida humana; estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten; pero atiendan, al propio tiempo, a la profunda transformación que se realiza entre las gentes y trabajen para que los hombres de nuestro tiempo, demasiado entregados a la ciencia y a la tecnología del mundo moderno, no se alejen de las cosas divinas, más todavía, para que despierten a un deseo más vehemente de la verdad y de la caridad revelada por Dios. Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los ha conducido con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven, y tratar con ellos, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes; y, al mismo tiempo, esfuércense en examinar sus riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador».

Este largo pasaje ofrece una especie de *vademecum* para la actividad misionera en aquellas sociedades cuya religión y cultura desconocen a Cristo. Nos dice que el sujeto de dicha acción es todo fiel cristiano –por el bautismo y el don del Espíritu Santo–, y no sólo los religiosos o sacerdotes, y se enumeran algunos rasgos de la misión: para dar testimonio de Cristo es necesario reforzar los vínculos de estima y de caridad con los demás hombres, ser miembros vivos del grupo humano en el que se vive, participar en los asuntos de la existencia humana, en la vida cultural y social, conocer las tradiciones nacionales, esforzarse por despertar el deseo de la verdad y de la caridad reveladas por Dios, conocer a los hombres con los que se convive, dialogar sincera y pacientemente, iluminar las riquezas de los pueblos con la luz del Evangelio. En el contexto del anuncio misionero a hombres que todavía no conocen a Cristo, el decreto describe el testimonio mediante actitudes de vida de los fieles cristianos que hagan humanamente creíble el anuncio de la revelación ante sus interlocutores no cristianos.

En el mismo capítulo, dedicado al testimonio, el n°12 nos presenta una síntesis de la acción caritativa de la Iglesia y concluye afirmando que los cristianos pueden ofrecer un testimonio verdadero de Cristo incluso allí donde no pueden anunciarlo plenamente. Más adelante el n° 21, en el capítulo sobre los laicos, vuelve a reivindicar su responsabilidad de dar testimonio con la vida y la palabra en todos los ámbitos de la sociedad.

Cabe hacer algunas observaciones sobre estos textos y en especial sobre el n°11. En primer lugar se debe dejar constancia de su influjo en el magisterio posterior y en la teología¹². Es evidente que el texto afronta *in recto* la naturaleza del testimonio y por tanto ha llegado a convertirse en punto de referencia para mucha reflexión teológica. En este pasaje encontramos asociado el testimonio con el diálogo, abriéndose así un camino que ha sido muy frecuentado en la teología postconciliar¹³. Y aparece el desdoblamiento entre testimonio, ejemplo y palabra, como vimos en LG 35, aunque no en idénticos términos. Mientras LG hablaba de un «testimonio de vida» acompañado de una «palabra», en este caso AG n°11 habla de un «ejemplo de vida» unido al «testimonio de la palabra». Ambos textos coinciden en combinar el testimonio con otra dimensión de la comunicación de la fe –algo que no habíamos visto en la mayoría de textos de DV, GS y LG– y sin embargo difieren en la combinación de los factores que se distinguen. Donde el pasaje de LG distingue el testimonio de vida y la palabra, ahora AG n°11 distingue por un lado el testimonio de la palabra y por otro el ejemplo de vida. Por su parte AG n°21 mantiene unidos los dos aspectos –el ejemplo de vida y la palabra– en el único testimonio que el cristiano ofrece de Cristo.

Apostolicam Actuositatem

Siguiendo lo expuesto hasta ahora, el decreto *Apostolicam Actuositatem* desarrolla las dimensiones del testimonio cristiano propias de los fieles laicos. En este momento no se trata de exponer todas las características de la misión de los laicos, sino tan sólo de señalar los rasgos propios del testimonio, tal y como aparecen en el documento.

Hay que destacar que el decreto afirma enseguida un vínculo entre el testimonio y los sacramentos, el sacerdocio común y el ofrecimiento espiritual:

«...insertos en el bautismo en el Cuerpo Místico de Cristo, robustecidos por

12 Cf. STEINKE, *Zeugnis*, 40 ss. que organiza su amplia investigación sobre los textos conciliares precisamente a partir de AG n° 11.

13 En la versión española del texto se incluye un subtítulo «Testimonio y diálogo», que no aparece en el original latino. Cf. www.vatican.va

la Confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor. Son consagrados como sacerdocio real y gente santa (Cf. *I Pe.*, 2,4-10) para ofrecer hostias espirituales por medio de todas sus obras, y para dar testimonio de Cristo en todas las partes del mundo».

En continuidad con LG, este pasaje propone el fundamento teológico del testimonio que los laicos cristianos ofrecen a Cristo. Se trata de la participación sacramental en la vida de Jesucristo, por la que se incorporan al sacerdocio común. Se expresa mediante el ofrecimiento íntegro de sí mismo en cada situación concreta de la vida en el mundo. A lo largo del documento aparece esta visión totalizadora de la existencia cristiana como testimonio de Cristo, donde se refleja la novedad que atraviesa los dinamismos humanos cuando se configuran en la fe, la esperanza y la caridad. De este modo, la concepción del testimonio es concorde con la visión del martirio que ha aparecido en otros documentos: participación en el sacrificio de Cristo con la vida entera para alcanzar la victoria sobre el mal y la muerte. AA recuerda el común deber de dar testimonio que se comparte con otros cristianos no católicos, de dar testimonio de vida evangélica en confrontación con las ideologías del mundo. Esta condición propia de todo fiel cristiano se especifica luego de acuerdo con las distintas situaciones de los laicos en el mundo. Se destaca sin duda la importancia del testimonio de los esposos y las familias cristianas (nº 11) y se habla también –lo cual resulta novedoso en comparación con otros documentos– del testimonio que los jóvenes y los niños deben dar a sus coetáneos (nº 12).

Esta visión totalizadora, al servicio de la comunicación de la presencia salvífica de Cristo en el mundo, reaparece en el nº6 que nos recuerda cómo la Iglesia debe manifestar en el mundo el mensaje de Cristo mediante la palabra y los hechos. Desde esta perspectiva, al clero le corresponde el ministerio de la palabra y de los sacramentos, y se invita a los laicos a colaborar en la misión eclesial con su apostolado propio. Éste no puede consistir sólo en un «testimonio de vida» sino que implica también el anuncio del mensaje cristiano con palabras (*verbis*) tanto a los no creyentes como a los fieles, para instruirlos y acompañarlos en una vida más fervorosa. En los pasajes precedentes la categoría de testimonio tenía un valor global e indicaba la posición completa del fiel cristiano en el mundo; en este número, en cambio, aparece un matiz distinto, que lleva a pensar que el «testimonio de vida» se reduce a hechos, actividades o actitudes, los cuales no deben separarse de las palabras que explicitan el mensaje cristiano. En este caso, el papel que se atribuye al «testimonio de vida» es, de manera más restringida, el de atraer a los hombres a la fe y a Dios.

Como vemos, mientras algunos textos de AA permiten considerar el testimonio *tout court* como la expresión de la misión propia de los fieles laicos

de comunicar a Cristo al mundo, en cuanto que es la participación en Su vida mediante los sacramentos, aparece otra perspectiva en la que el testimonio –descrito como «testimonio de vida»– es tan sólo una primera fase del apostolado que se debe completar con el anuncio mediante las palabras. De este modo se hace más clara la distinción que habíamos encontrado en LG n°35 y AG n° 11.

Nostra Aetate

La declaración *Nostra Aetate* subraya que «el testimonio de fe y de vida cristiana» es una dimensión imprescindible de todo diálogo con creyentes de otras religiones (n° 2). En este caso el documento vincula el testimonio simultáneamente con la fe y con la vida, y lo considera como la actitud adecuada desde la que emprender el diálogo con fieles de otras religiones, valorando adecuadamente sus bienes espirituales y sus valores socio-culturales¹⁴.

3. TEXTOS DEL MAGISTERIO POSTCONCILIAR SOBRE EL TESTIMONIO

El Magisterio postconciliar utiliza con frecuencia la noción de testimonio, aunque no todos los documentos lo hagan del mismo modo. Recorremos algunos de los principales documentos, sin la pretensión de hacer un estudio exhaustivo de todos los lugares en los que se ha tratado el tema del testimonio¹⁵.

14 La teología y la pastoral de las religiones no cristianas es uno de los ámbitos más importantes para observar el desarrollo de la categoría de testimonio en los años posteriores al Concilio. Lo vemos aparecer en los documentos pontificios que se ocupan de la misión, y ha sido tratado por documentos de los distintos dicasterios romanos. Merecería un estudio en detalle que ahora no podemos afrontar. Se pueden consultar, por ejemplo, los siguientes documentos del Secretariado para los no cristianos: *La actitud de la Iglesia ante los seguidores de otras religiones* (1984) y *Diálogo y anuncio* (publicado junto a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 1991). En estos documentos, paradójicamente, no predomina la categoría de testimonio, sino las de diálogo y misión, o diálogo y anuncio. Véase F. GIOIA (a cura di), *Dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*. Editrice Vaticana, Roma 2006, con más de 1700 páginas de documentación. La voz «Testimonio» no aparece directamente en el índice alfáltico, sino que se incluye en la voz «Evangelio». Me permito remitir al artículo «Conocer la verdad a través de testigos. La fe cristiana en el contexto del diálogo interreligioso» en: J. PRADES – M. ORIOL (Eds.), *Los retos del multiculturalismo*. Encuentro, Madrid 2009.

15 Por ejemplo, para examinar la presencia del testimonio en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se puede ver PELLITERO, «La fuerza del testimonio».

Pablo VI ha jugado un importante papel para revalorizar la categoría de testimonio después del Concilio. Ya en una Audiencia general de 1968, el Papa Montini afirma que el testimonio «va desde la simple profesión cristiana, silenciosa y pasiva, hasta el vértice supremo, que se llama martirio y que significa exactamente testimonio»¹⁶. Para explicar este concepto «que ha hecho fortuna en la reflexión espiritual moderna», el Papa menciona tres nociones de testimonio; en primer lugar se refiere al testimonio ante los tribunales de justicia, en segundo lugar al valor del testimonio en la transmisión del saber, y en tercer lugar se ocupa del testimonio como «forma de transmisión del mensaje cristiano». Con esta última acepción se refiere a la transmisión del mensaje mediante la palabra, las obras, la vida vivida y el sacrificio ofrecido a la verdad. Y concluye que el testimonio es «una verdad profesada con la intención de comunicarla a otros» en la que deben reunirse la convicción propia y personal, la conciencia instruida y convencida, y la madurez y el coraje para los que se debe estar siempre preparado. Se trata de una presentación global del fenómeno humano y cristiano del testimonio, que permite a Pablo VI subrayar su importancia teológica. Ésta reside en que «el designio [divino] ... que gobierna el sistema de nuestras relaciones con Dios y con Cristo se fundamenta sobre el testimonio», debido a que «nuestra relación con el hecho cristiano, con la verdad revelada, deriva de la adhesión a un testimonio». La modalidad de su transmisión es la de un «testimonio en cadena» que comienza en Jesucristo, pasa por los apóstoles e implica el testimonio del Espíritu Santo. Pablo VI concluye que la finalidad del testimonio es producir la fe, servir a la verdad de Cristo, «es la transmisión de la herencia de la salvación». En las pocas líneas de esta intervención el Papa ofrece una rica síntesis sobre la teología del testimonio, que el pontífice considera como prolongación de la doctrina conciliar. Y termina con una cita de su amigo Jean Guitton: «el laico –el fiel cristiano– es por esencia un testigo. Su estado es el del testimonio».

Algunos años después, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), el Papa Montini advierte que el proceso de evangelización es complejo y no se podrá comprender con lecturas parciales. Afirma con toda claridad que «evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo» (nº 26; y nº 41).

16 Audiencia general, 10 de enero de 1968. Texto original italiano en www.vatican.va. Cf. más ampliamente D. PAOLETTI, *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in Papa Montini*. Miscellanea Francescana, Roma 1990.

Cuando estudia sus elementos constitutivos, describe en primer lugar el dinamismo existencial del testimonio. En un texto de indudable belleza el Papa describe cómo el testimonio forma parte de la vida cotidiana del fiel cristiano, gracias a lo cual se evita el peligro de reservarlo a los expertos. Los protagonistas de este testimonio son los cristianos normales que con su vida («sin palabras»: *tacita testificatio*) hacen surgir preguntas en quienes se encuentran con ellos ya sean hombres «alejados» de la Iglesia como otros cristianos: ¿por qué son así, por qué viven de ese modo, qué les mueve? Este dinamismo que despierta las preguntas de los interlocutores constituye un testimonio silencioso y eficaz de la Buena Nueva (*testificatio silens*) y supone el «comienzo» del proceso de evangelización (nº 21). El texto ofrece una novedad interesante al mostrar cómo el testimonio actúa en los hombres que lo reciben: despierta en ellos preguntas inevitables y de este modo los abre a la Buena Nueva. No habíamos encontrado hasta ahora documentos que describieran tan concretamente el dinamismo antropológico del testimonio cristiano. Por otro lado, acentúa el carácter silencioso del testimonio, como algo característico de las actuaciones de los cristianos ante los hombres con los que viven. Tampoco hasta ahora se había identificado el testimonio de vida con una posición silenciosa¹⁷. Finalmente hay que valorar que el Papa incluye entre los destinatarios del testimonio a los hombres no creyentes y a los que buscan a Dios, pero también a los cristianos alejados o que viven rutinariamente. No es de extrañar que este nº 21 haya conocido tanta difusión en la reflexión teológico-pastoral sobre la misión de la Iglesia en los años posteriores. Su belleza estilística y su agudeza existencial lo justifican sin duda.

Teniendo en cuenta estos rasgos novedosos, EN nº 22 va a añadir a continuación que el testimonio, así descrito, debe ir acompañado del anuncio claro e inequívoco del Evangelio mediante la palabra de la vida porque, sin este segundo factor, el testimonio de vida corre el peligro de resultar impotente. Se nos recuerda que ni el más bello testimonio puede bastar si no es iluminado y sustentado por un anuncio de Jesucristo. No hay verdadera evangelización si no se predica el nombre y la doctrina de Jesús de Nazaret el Hijo de Dios. La exhortación apostólica concluye este punto precisando que el anuncio –que engloba realidades a su vez distintas entre sí como son el kerygma, la predicación o la catequesis– no es toda la evangelización sino una parte de ella.

Como vemos, en los nº 21-22 del documento aparece el desdoblamiento entre «testimonio de vida» y «palabra de vida» que había quedado apuntado

17 Teníamos un precedente del mismo Pablo VI en la Audiencia de 1968: «semplice professione cristiana, silenziosa e passiva».

en LG n° 35, AG n° 11 y AA n°6¹⁸. Además se amplía al menos en dos direcciones fundamentales para nuestro propósito. Por un lado se profundiza en el dinamismo existencial por el que el testimonio de vida es constitutivo de la evangelización, por otro se consagra la necesidad de añadir una palabra de vida que complete esa evangelización, por el riesgo de que el testimonio de vida resulte ambiguo en sí mismo. En cambio, el n° 26, a modo de fórmula general, había identificado sin más la evangelización con el testimonio de Dios, revelado por Cristo en el Espíritu Santo, en una perspectiva más similar a la de la Audiencia de 1968. En la parte final de nuestro artículo examinaremos el significado de estos cambios e intentaremos ofrecer una explicación teológica¹⁹. Ahora baste con añadir que en este documento Pablo VI propone la fórmula que luego tendría tanto éxito: «el hombre contemporáneo prefiere escuchar antes a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros es porque son testigos» (n° 41).

Juan Pablo II

Del magisterio de Juan Pablo II examinamos la exhortación apostólica *Christifideles Laici* (1988), las encíclicas *Redemptoris Missio* (1990) y *Fides et Ratio* (1998) y la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (2001).

Christifideles Laici se ocupa de la categoría de testimonio al describir la naturaleza del fiel laico. Identifica su condición propia como miembro del Cuerpo de Cristo, pueblo sacerdotal, partícipe del triple *munus*. En virtud del bautismo, los fieles laicos son testigos por el don del Espíritu para «acoger con fe el Evangelio y anunciarlo con la palabra y con las obras» (n°14). Los n° 15-16 recuerdan que el ámbito propio del testimonio de los laicos es la realidad concreta de este mundo, hasta llegar a la santidad. ChL invita a los laicos a dar testimonio de que la fe es la única respuesta que todos entrevén y que todos piden para los problemas de la persona y de la sociedad. Por eso insta a comunicar la fe a partir de una superación del hiato entre el evangelio y las condiciones de la vida cotidiana (n° 34). No parece arriesgado sugerir que en este documento resuena la concepción unitaria del testimonio, en sus dos vertientes existencial y revelativa que vimos en la mayor parte de los textos conciliares. De hecho, en este último pasaje el testimonio aparece como la «única respuesta plenamente válida» a los interrogantes y preguntas que los hombres se hacen.

18 Algo similar sucede en los n° 41-42 donde el primero vuelve a ocuparse del testimonio de vida para a continuación el siguiente reclamar la necesidad de la predicación viva.

19 Dejamos aquí apuntado que este documento, que examina la caridad, la unidad o la santidad como medios decisivos para la tarea evangelizadora, no se ocupa explícitamente del martirio.

Redemptoris Missio por su parte considera que el testimonio de vida cristiana es la «primera» forma de misión y lo identifica con la vida misma de cada misionero individual, o de la familia cristiana o de la comunidad eclesial. Para caracterizar mejor el testimonio se remite a la experiencia –que el hombre de hoy percibe contrapuesta a la doctrina–, o a la vida y los hechos –que se perciben contrapuestos a las teorías. Se añade que el testimonio consiste en una actitud y en acciones como pueden ser la atención a las personas, o la caridad para con los más pobres, o la lucha por la justicia. Así brilla una gratuidad que contrasta con el egoísmo de los hombres y suscita las preguntas que abren el camino hacia Dios (nº 42). Se subraya la dimensión moral del testimonio invitando a dar ejemplo de humildad en el propio estilo de vida y de lucha contra las corrupciones de la vida política y económica (nº 43).

RM resalta con su lenguaje la distinción entre experiencia y doctrina, entre vida y teoría (hasta el punto de hablar de contraposición en la comprensión que el hombre tiene hoy de ellas), con la intención de acentuar el carácter existencial, vivo, del testimonio. En consecuencia va a añadir la necesidad de un primer anuncio explícito de Cristo Salvador, considerándolo como una prioridad permanente de la misión y como su verdadero fundamento y centro (nº 44).

En este documento hay que destacar, en primer lugar, el notable aumento del uso de los términos *testis*, *testimonium*, *testificatio*; en segundo lugar se debe observar que el planteamiento de fondo sobre el testimonio no difiere sustancialmente del de EN tanto en la fuerza evocativa y existencial con que se introduce la noción –aunque no se insista tanto en el carácter «silencioso» del testimonio cuanto en su «gratuidad»– (nº 42), como en su tendencia a identificarla con las acciones o hechos que son capaces de despertar las preguntas de los hombres, a las que luego se debe añadir una palabra explícita de anuncio que ofrezca la respuesta cristiana (nº 44). Una diferencia terminológica entre ambos documentos es que Pablo VI hablaba de «evangelización» mientras que Juan Pablo II habla de «misión» pero ambos coinciden –como el magisterio postconciliar– en atribuir el testimonio a todos los fieles cristianos en el ámbito de la vida ordinaria con todas sus dimensiones.

Fides et Ratio recoge en algunos pasajes la categoría de testimonio. Afirma, citando ambos Concilios del Vaticano, que la fe se funda en el testimonio de Dios al que se da asentimiento (nº 9 y nº 13), y propone como testimonio por antonomasia el martirio:

«El mártir, en efecto, es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha hallado en el encuentro con Jesucristo

la verdad sobre su vida y nada ni nadie podrá arrebatarle jamás esta certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte violenta lo harán apartar de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, desde el momento en que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar» (nº32).

En este denso texto, Juan Pablo II ofrece una profundización del dinamismo testimonial propio del mártir, con algunos acentos novedosos respecto a la doctrina que hemos examinado hasta ahora. El Papa considera que el martirio es un testimonio particularmente adecuado para nuestro mundo porque logra que su palabra suscite confianza. Es el mismo movimiento de amor que comunica la verdad el que suscita la confianza en los interlocutores, en cuanto que ellos reconocen en su interior la verdad confesada, porque «corresponde» profundamente a sus propias expectativas. Por eso mismo el interlocutor la considera creíble. Como vemos, aquí no se trata tanto de que el testimonio de vida despierte unas preguntas profundas cuanto, más bien, de que el gesto en el que el mártir confiesa la verdad de la fe –del modo más explícito imaginable– resulta al mismo tiempo creíble porque resuena en lo más íntimo del corazón del que lo recibe y hace evidente lo que éste hubiera querido tener la fuerza de expresar. Esta encíclica merecería más atención de la que es posible prestarle ahora, para desplegar la argumentación filosófico-teológica que fundamenta lo que se puede llamar aspecto epistemológico del testimonio²⁰.

Novo Millennio Ineunte nos recuerda por su parte que los testigos de la fe presentan en vivo el rostro de Cristo (nº 7) –encontramos aquí un eco de la doctrina de GS y LG– y que por tanto Cristo es reconocido y acogido en el presente de la historia por medio de la Iglesia (nº 15). En este documento, Juan Pablo II acuña la afirmación bien conocida de que «no será una fórmula lo que nos salve, sino una Persona y la certeza que ella nos infunde» (nº 29). Por eso resulta tan importante salvaguardar la noción de testimonio, como método adecuado de comunicación de esa salvación personal. En consecuencia se pre-

20 Se puede consultar al respecto P. MARTINELLI, «Fede e ragione tra testimonianza della verità e umana libertà»: *Frontiere. Rivista di Filosofia e Teologia* 5 (2008) 169-194.

sentan los rasgos de los «testigos del amor» –no se habla aquí de testigos de la fe– que son adecuados para el mundo de hoy (nº 42 y ss.). Se nos dice que se caracterizarán por la apertura y mejora de la comunión eclesial viviendo una espiritualidad de comunión; la promoción de la pluralidad de tareas y vocaciones; el ecumenismo; el mirar el rostro de Cristo en los pobres; el superar el individualismo y espiritualismo en la oración; el anuncio, diálogo y escucha de las religiones.

Benedicto XVI

Pasando al magisterio de Benedicto XVI examinamos las encíclicas *Deus Caritas Est* (2005) y *Caritas in Veritate* (2009), las exhortaciones apostólicas *Sacramentum Caritatis* (2007) y *Verbum Domini* (2010).

Deus Caritas Est enseña que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (nº 1). Por eso, frente a una comunicación de la verdad revelada que consistiera prevalentemente en la enseñanza de una doctrina se insiste en que «la verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito» (nº 12). El Papa Ratzinger pone en primer plano el carácter personal y cristológico de la revelación, con las evidentes implicaciones que conlleva para su transmisión²¹. En esta perspectiva, los cristianos dan testimonio del amor de Dios a todos los hombres, comunicado a su Iglesia mediante el sacramento, con el don del Espíritu Santo que adquiere un gran protagonismo en esta comunicación del amor (nº 19). En el don del Espíritu se da testimonio de Cristo con la palabra y el ejemplo y a veces con el silencio; es testimonio a la vez personal y eclesial, y de este modo se establece el vínculo entre la evangelización y la caridad (nº 30-31).

Sacramentum Caritatis sitúa el testimonio en un contexto distinto al de la misión/evangelización como es el del misterio de la eucaristía y su celebración litúrgica. El documento pontificio ofrece algunas sugerencias muy valiosas.

21 BENEDICTO XVI lo recuerda con alguna frecuencia: «En el misterio de la encarnación del Verbo, es decir, en el hecho de que Dios se hizo hombre como nosotros, está tanto el contenido como el método del anuncio cristiano. La misión tiene su verdadero centro propulsor precisamente en Jesucristo». *Discurso a la Asamblea plenaria de la Congregación para el clero* (16-III-2009). Texto español en www.vatican.va.

En un epígrafe dedicado expresamente a «eucaristía y testimonio» define el testimonio a partir de la comprensión cristológica de la revelación:

«nos convertimos en testigos cuando a través de nuestras acciones, palabras y modo de ser, Otro aparece y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios alcanza al hombre en la historia, y lo invita a acoger esta novedad radical. En el testimonio Dios se expone, por así decir, al riesgo de la libertad del hombre. Jesús mismo es el testigo fiel y veraz (cf. Ap 1,5; 3,4); ha venido para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37)» (n° 85).

En este pasaje, en el que abundan los términos *testigo*, *testimoniar*, *testimonio*, el Papa Ratzinger define el testimonio como el hecho de que Otro (Dios) aparece y se comunica a través de las palabras, obras y modo de ser del cristiano. Y lo caracteriza como «instrumento de la verdad del amor de Dios», para exponerse al riesgo de la libertad del hombre. El texto sugiere una continuidad con GS n° 21 y LG n° 50 donde el testimonio –que consistía en la fe madura y la entrega de la vida– se definía como el medio de la presencia visible de Dios trino ante los hombres (iniciativa divina). Y a la vez aporta algunas novedades relevantes: se añade la noción de comunicación a la de presencia visible, y se especifica cómo la verdad divina, así testimoniada, se dirige a la libertad del hombre situada en la historia. Resumiendo, a partir del *analogatum princeps* del testimonio de Jesús, se presentan en unidad el aspecto de comunicación de la verdad divina a la libertad del hombre histórico y el de la realización antropológica, mediante acciones y modo de ser, que interpelan a nuestros hermanos porque hacen visible la credibilidad del anuncio cristiano.

También en SCa n° 85 se remite al martirio para que el testimonio se comprenda como revelador de la verdad divina mediante la entrega de sí mismo:

«Con estas reflexiones deseo recordar un concepto muy querido por los primeros cristianos, pero que también nos afecta a nosotros, cristianos de hoy: el testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como la cumbre del nuevo culto espiritual: «Ofreced vuestros cuerpos» (*Rm* 12,1). (...) El cristiano que ofrece su vida en el martirio entra en plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así se convierte con Él en Eucaristía. Tampoco faltan hoy en la Iglesia mártires en los que se manifiesta de modo supremo el amor de Dios. Sin embargo, aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios

implica también interiormente esta disponibilidad, y se manifiesta en el testimonio alegre y convencido ante el mundo de una vida cristiana coherente allí donde el Señor nos llama a anunciarlo».

El Papa Benedicto profundiza en la relación entre el testimonio/martirio y el culto espiritual y la eucaristía²². Desde luego el caso eminente es el sacrificio cruento del mártir pero alcanza también a la entrega cotidiana de la vida del fiel cristiano. Tendríamos aquí, a mi juicio, una clave teológica decisiva para comprender el origen del dinamismo moral de la nueva criatura, de esa santidad de vida que muchos documentos han mencionado como rasgo característico del testigo. El testimonio conlleva sin duda una novedad humana perceptible, que alcanza a los comportamientos e incluso al modo de ser, y su origen no es otro que la participación de la vida divina recibida en el sacramento y en la comunidad eclesial. Todas las actitudes que hemos ido viendo en otros textos del magisterio tanto relativas a la convivencia con hombres no cristianos (solidaridad, justicia, compromiso civil y político...) como a la vida misma de la Iglesia (unidad, santidad...) tienen su expresión y culminación en este ofrecimiento espiritual, que brota de la participación sacramental de la vida de Cristo.

Por su parte *Caritas in Veritate* no se ocupa formalmente de la categoría de testimonio, pero ofrece una contribución objetiva para su esclarecimiento teológico cuando muestra la unidad original, no derivada, entre el gesto de caridad, la comunicación de la verdad y el impulso del desarrollo humano. Benedicto XVI vincula el testimonio de Jesucristo con la unidad de la caridad y la verdad: «La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (nº1). Lo que se puede afirmar del Testigo por antonomasia, Jesucristo, se extiende análogamente al testimonio cristiano en la sociedad. El Papa establece una relación de circularidad entre la caridad y la verdad. Cuando aparecen unidas, «no sólo prestaremos un servicio a la caridad, iluminada por la verdad, sino que contribuiremos a dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autenticar y persuadir en la concreción de la vida social» (nº2). Frente a toda disociación entre la actitud de servicio (llámese solidaridad, cercanía, capacidad de compartir...) y la comunicación del significado salvífico (llámese predicación, anuncio...), Benedicto XVI ilustra de distintos modos la profunda conexión entre la verdad y la caridad, y así ofrece el fundamento para una adecuada acción social de la Iglesia en el mundo de hoy. Si ya la

22 Recordemos que los textos de LG nº 10-11-12 ya hacían mención del culto espiritual ofrecido por el cristiano, a partir de su participación sacramental en el misterio de Cristo.

Encíclica DCE había hablado de un testimonio de la caridad (haciendo eco en ello a RM), aquí el Papa profundiza de manera sistemática esta modalidad propia de la presencia de los cristianos en un mundo plural que logre evitar el peligro del relativismo.

La exhortación *Verbum Domini* trata de la revelación y de su transmisión a fin de profundizar en la comprensión de la Sagrada Escritura en la vida y la misión de la Iglesia. En este horizonte, Benedicto XVI vuelve a proponer una comprensión profundamente cristológica y sacramental de la revelación, en cuanto comunicación personal de la verdad de Cristo. En el n°11 se recuerda, siguiendo DV n° 2 y DCE n° 1, que la Palabra de Dios no se puede reducir a un discurso, a conceptos o normas, sino que remite a la persona misma de Jesús. Por eso la revelación y su transmisión adquieren la modalidad de un «encuentro» que suscita admiración, debido a su novedad inaudita, inimaginable. La comunicación de la novedad cristológica sucede por obra del Espíritu Santo que acompañó la vida histórica de Jesús de Nazaret y se convierte en el protagonista de la vida de la Iglesia (cf. n° 15-16). En el marco de esta comprensión de la revelación, el Papa muestra la unidad profunda entre Palabra y Sacramento en la liturgia de la Iglesia, en particular en la Eucaristía. Y, más concretamente para nuestro tema del testimonio, insiste en el valor performativo de la Palabra misma: «el actuar propio de Dios en la historia a través del *carácter performativo* de la Palabra misma. En efecto, en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (cf. *Hb* 4,12), como indica, por lo demás, el sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*» (n° 53). Este progreso del magisterio de Benedicto XVI sobre la naturaleza performativa de la Palabra de Dios permite profundizar en la cualidad del «nexo intrínseco de hechos y palabras» propuesto por DV n° 2, de manera que ya no sea necesario pensarlo a partir de dos realidades externas (los hechos por un lado, las palabras por otro) que deben armonizarse, sino más bien entenderlo como expresión de la unidad original del único acontecimiento de comunicación eficaz de la realidad divina en la historia²³. A partir de este planteamiento poseemos una valiosa contribución objetiva para elaborar teóricamente el testimonio en cuanto acto integral de transmisión de la revelación.

23 Algunos comentaristas del texto conciliar ya habían sugerido esta pista: H. DE LUBAC, *La révélation divine*. Cerf, Paris 1983. 40-42. J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto» en: AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*. Piemme, Casale Monferrato 1991. 120. L. ALONSO SCHÖKEL - A. M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres*. Mensajero-U. Deusto, Bilbao 1991. 200-202. G. COLOMBO, *La ragione teologica*. Glossa, Milano 1995. 691-695.

4. REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA CATEGORÍA DE TESTIMONIO

Una vez que hemos presentado sumariamente los principales rasgos de la categoría de testimonio en los textos del magisterio conciliar y postconciliar, debemos ofrecer algunas pautas para la reflexión teológica.

Una categoría recuperada

La primera consideración que se impone al lector es que el diagnóstico de Latourelle sobre una amplia presencia de esta terminología a partir del Concilio Vaticano II es correcto. El magisterio la ha ido asumiendo en una proporción muy superior a lo que sucedía en otros momentos. También ha aumentado la importancia cualitativa de las referencias al testimonio. ¿Cuáles son las notas principales sobre el concepto de testimonio en los textos?

1. El testimonio por antonomasia es el de Cristo mismo. Es una constante de los documentos el presentarnos a Jesucristo como el *analogatum princeps* del testimonio cristiano, hasta el caso extremo de entregar la vida por nosotros como el más alto testimonio del amor (LG n° 42; ScC n° 85). En coherencia con la perspectiva cristológica que encontramos en los textos del Concilio y del magisterio posterior, esta categoría también aparece en estrecha dependencia del carácter testimonial de la misión de Cristo hasta la muerte en Cruz.

2. El testimonio se ofrece en virtud del Espíritu Santo. También en este punto vemos cómo la categoría de testimonio sigue la evolución de la doctrina magisterial. Si ya resulta tópico hablar de una recuperación de la pneumatología a partir del Vaticano II, habrá que incluir como un aspecto de esa nueva primavera del Espíritu la concepción del testimonio cristiano. Por un lado, se encuentran menciones al testimonio del Espíritu Santo pero, sobre todo, aparecen referencias a la participación imprescindible en el don del Espíritu Santo para poder asociarse al testimonio de Cristo. Es explícito, desde luego, en el caso de los apóstoles y sus sucesores y también en los demás estados de vida cristiana.

3. El testimonio es una acción propia de todo fiel cristiano, por su participación en el sacerdocio común en virtud del bautismo, la confirmación y la eucaristía. Por tanto el sujeto del testimonio es el bautizado, miembro de la Iglesia. Se evita así el peligro de que el testimonio cristiano se reduzca a la actividad de algunos expertos. Podemos pensar en la idea todavía compartida a nivel popular de que el testimonio es propio de los «misioneros», o bien, en la tentación de pensar que queda reservado a los «especialistas» en el diálogo con otras confesiones cristianas, otras religiones u otras posturas humanas. El testimonio es de todos los cristianos, en todas las circunstancias de la vida. Por

eso, en no pocas ocasiones, se menciona como sujeto del testimonio a la Iglesia en cuanto tal, que se presenta ante el mundo con esta tarea misionera o evangelizadora. En efecto el testimonio eclesial es siempre, como la misma Iglesia, personal y comunitario. Es personal porque por sus características requiere el ejercicio de la libertad y de la razón propias de cada individuo humano, y es comunitario porque conlleva siempre una referencia eclesial, incluso cuando se da singularmente.

Una vez que se ha asentado este criterio teológico decisivo, se reconocen en los textos las diferencias según los estados de vida y las distintas vocaciones dentro de la Iglesia. Se describe el testimonio propio de los obispos y los sacerdotes, de los religiosos y consagrados, de los fieles laicos. En general, la descripción del testimonio de los laicos es más amplia que la de otros estados de vida, de acuerdo con la novedad que supone la revalorización conciliar de su papel en la vida de la Iglesia. Como es evidente, se salvaguarda siempre en primer lugar el papel esencial de los sucesores de los apóstoles en la función de transmitir autorizadamente la revelación.

4. El testimonio es concebido como culto espiritual, hasta la santidad y el martirio. Los documentos magisteriales permiten comprender la naturaleza propia del testimonio como sacrificio espiritual. Esta concepción integral del testimonio aparece, sobre todo en algunos documentos, referida al «culto espiritual» que Pablo pide a los cristianos de Roma (Rom 12, 1-2). Es por tanto una forma de ofrecimiento «razonable» (*logiké latreia*) de sí mismo al Padre en todas las condiciones de vida en que se puede encontrar un hombre cristiano, de modo que la existencia cristiana se convierte en una palabra capaz de desvelar y contrarrestar la «mentalidad del mundo» que quiere imponer sus esquemas²⁴. Resulta especialmente acertada, a mi juicio, esta comprensión

24 Se puede consultar la lúcida reflexión de J. Ratzinger sobre el significado del culto cristiano, interpretado como *logiké latreia* (*thysia*), a diferencia de los demás cultos religiosos. Implica la totalidad de la existencia humana, que se convierte ella misma en *logos* (palabra) y así hace resplandecer la verdadera gloria de Dios en el mundo. Cf. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (= *Gesammelte Werke* Bd. 11), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, 47-49; 5-61. Esta idea se prolonga en la concepción del «sacrificio modelado por la palabra» que viene a encontrarse con el «culto razonable», como se desarrolla en J. RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazaret* (Bd. 2 *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011, pp. 257-261. R. Penna traduce la expresión *logiké latreia* como «culto humanamente conveniente», lo que refuerza la perspectiva que proponemos para la comprensión del aspecto de credibilidad del testimonio. Cf. R. PENNA, «Questo è il vostro culto logico (Rm 12,1)» en: R. NARDIN – G. TANGORRA (Edd.), *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Roma 2008. 489-500. 496.

del testimonio como ofrecimiento de sí mismo en todas las circunstancias de la vida. De este modo el testimonio se convierte en el medio elocuente de comunicar la verdad de Dios Padre a los hombres, a imitación del Hijo que se entregó por nosotros y nuestra salvación, en el don del Espíritu. Mediante el testimonio, concebido como culto espiritual, la vida del cristiano se vuelve palabra, verbo que participa del Verbo del Padre para comunicar la verdad a los hombres.

A partir de esta concepción cabe entender teológicamente la relación entre testimonio y santidad de vida, que es un recurso permanente en los textos magisteriales. La profunda transformación de lo humano que obra el encuentro con Cristo se convierte en el modo de comunicar la verdad divina a los hombres. Cada vez que el magisterio invita a vivir la santidad en las distintas vocaciones está señalando la razonable conexión que hay entre el don de sí mismo y la comunicación de la verdad de Cristo. Por eso el culto espiritual es capaz de romper los esquemas mundanos. En el caso del martirio, que ha sido ampliamente tratado en varios documentos, tenemos el caso paradigmático de este culto espiritual que se ofrece al Padre para el bien de los hombres. No es de extrañar que algunas de las consideraciones más completas del dinamismo testimonial hayan aparecido al ocuparse del martirio.

5. El testimonio cristiano tiene un fundamento sacramental. La relación entre testimonio y sacramento, que ha sido establecida por los documentos, comporta al menos dos aspectos que se pueden distinguir en su unidad. Ya hemos apuntado cómo los documentos muestran la raíz sacramental del sacerdocio común de los fieles, para poner en él el origen de su culto espiritual que da testimonio del Padre. El testimonio es la expresión de esta inserción sacramental del cristiano en Cristo, por el don del Espíritu. Pero además hay que destacar que tanto el sacramento como el testimonio forman parte de lo que *Fides et Ratio* nº 13 ha llamado acertadamente la *ratio sacramentalis* de la revelación²⁵. En efecto, el acceso a la verdad divina se produce a través de signos que introducen en el misterio. Es una modalidad de comunicación de la verdad que no mortifica a la razón humana sino que, por el contrario, la exalta para que yendo más allá de los signos descubra aquella realidad divina que en ellos se manifiesta. Y si este texto de FR alude expresamente a la eucaristía –como sucede en otros pasajes estudiados– porque el sacramento es un signo que garantiza la unidad y la distinción entre la cosa misma y su significado, algo semejante podemos

25 A este propósito será muy conveniente profundizar en el estudio de la relación entre sacramento y testimonio, por su común estructura «sacramental». De hecho STEINKE incluye en la lista de términos de su estudio el de *instrumentum* junto al de *testimonium*, que, además de una familiaridad semántica, en alemán comparten la misma raíz léxica: *Werkzeug – Zeugnis*.

decir, por analogía, con el dinamismo testimonial, en el que el signo –testigo– es inseparable de un significado al que remite, más allá de sí mismo.

6. El testimonio es considerado unánimemente como un factor decisivo de la misión de la Iglesia, tanto para los países de antigua tradición cristiana como para aquellos en los que todavía no conocen a Cristo. Con distintas matizaciones, el testimonio es altamente apreciado por el magisterio conciliar y postconciliar porque permite llevar a cabo el proceso de evangelización. Todo cristiano está llamado a ser testigo, lo es esencialmente como decía Jean Guittou, y, por tanto, todo cristiano está llamado a participar en la difusión del evangelio a los hombres más cercanos y a los más alejados. El testimonio de la fe madura es el remedio del ateísmo en cuanto que es el instrumento para la comunicación de la presencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo a los que todavía no lo conocen.

7. En una primera conclusión podemos decir que el testimonio ha adquirido una centralidad innegable en los documentos del magisterio. Se sitúa en el contexto de la vida de la Iglesia y de su acción pastoral con rasgos de novedad que han ido siendo recibidos por la teología. Resulta decisivo para expresar el dinamismo misionero de la Iglesia. Es propio de todos los cristianos y afecta a todo el cristiano. Lejos de verse reducido a una actividad de algunos, o de quedar reservado a algunos momentos, abarca todas las dimensiones de la vida en todos los estados y vocaciones. Su culmen es la santidad de vida y el martirio.

El testimonio de la revelación

En segundo lugar es necesaria una reflexión más propia de la teología fundamental. Se trata de precisar el papel que juega el testimonio, con las características recién descritas, para identificar la naturaleza de la revelación de Cristo. Lo dicho hasta ahora es imprescindible pero no es suficiente para comprender adecuadamente la naturaleza testimonial de la revelación.

1. Tenemos que ahondar en la relación entre el testimonio, la revelación y su transmisión. Es un punto decisivo para resolver la objeción racionalista contra el carácter histórico de la revelación cristiana. Si hay una categoría que fue combatida frontalmente por los adversarios del cristianismo fue la de testimonio. El rechazo no se limitaba a criticar la posible incoherencia moral de los cristianos –en lugar de la santidad que debería caracterizarlos– o en descalificar la existencia de los milagros pasados o presentes. La enmienda era a la totalidad. Lo que resultaba inaceptable era el método mismo de la revelación, por su naturaleza histórica: que Dios se haya servido del testimonio de los hombres para comunicar su verdad eterna en lugar de infundirla directamente en el corazón de cada uno, según el ideal del deísmo naturalista. La verdad no

se podía comunicar mediante testimonio. Por eso la réplica a la objeción no se puede conformar con reivindicar los rasgos teológicos del testimonio que hemos enumerado, sino que requiere además comprobar si los documentos magisteriales han respondido a esa dificultad radical proponiendo una comprensión testimonial de la revelación.

2. Hay que decir que los documentos ofrecen una doctrina muy rica y capaz de responder al reto racionalista. Para resumirla volvemos a la distinción propuesta por Latourelle entre los dos aspectos de «motivo de credibilidad» y de «forma de revelación». Se podría pensar que resulta más fácil vincular el testimonio eclesial con la credibilidad que con la revelación de la verdad y su transmisión. En algunos pasajes y en algunos documentos es posible que prevalezca esa perspectiva, pero la lectura que proponemos es que el conjunto del magisterio conciliar y posconciliar ofrece una noción completa del testimonio en la que no se descuida su dimensión de «forma de la revelación».

Para comprender las afirmaciones que ofrecemos a continuación sobre el contenido «teológico-fundamental» de los documentos, debemos tener en cuenta una observación previa de carácter formal sobre los documentos mismos. El magisterio conciliar –especialmente en las grandes constituciones– afronta ante todo la pregunta sobre «quién es la Iglesia», sobre su naturaleza propia. Las encíclicas y las exhortaciones apostólicas posteriores, como corresponde a este género de documentos pontificios, poseen una finalidad más relacionada con la respuesta a las necesidades de la Iglesia y a los desafíos pastorales en un determinado momento, y por tanto, podríamos decir, más en relación con la pregunta sobre «cómo debe actuar aquí y ahora la Iglesia». Incluso dentro de un mismo documento conciliar –como se ve en la lectura de LG–, ciertas afirmaciones sobre el testimonio aparecen en los capítulos que describen la naturaleza y el ser de la Iglesia y otras aparecen en los capítulos dedicados al modo en el que la Iglesia vive según su misión en el mundo. Por este motivo puede resultar también comprensible que en los distintos documentos (dependiendo de su naturaleza y finalidad propias) se hayan privilegiado más unos aspectos que otros. Parece pues oportuno establecer un criterio de interpretación que integre las afirmaciones pertinentes al «cómo», al «modo», a partir de aquellas en las que directamente se busca identificar el «quién» de la Iglesia misma²⁶.

Dicho esto, vemos que las constituciones DV, LG y GS ofrecen en su conjunto una concepción del testimonio que se vincula con el acto de comunicar la verdad divina revelada, de «hacer presente y visible» a Dios Padre, mediante su Hijo, por el don del Espíritu Santo. No cabe duda que ésta es la perspectiva

26 Se puede consultar A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2007.

cuando se menciona directamente a Cristo o, posteriormente, a los apóstoles como testigos. En ningún caso se ha sentido la necesidad de advertir que su testimonio pudiese resultar ambiguo y que, por tanto, requiriese una ulterior confirmación mediante otro acto sucesivo. Parece prudente suponer que el mismo acto testimonial de Cristo, o de los apóstoles, comunica la verdad divina y resulta *eo ipso* creíble a los ojos de los interlocutores. Las profundas descripciones existenciales de EN o de RM se pueden aplicar sin duda al testimonio de Cristo o de los apóstoles: con su actuación despiertan en los demás esas preguntas últimas que abren al significado de la vida, a su verdad definitiva. Y esa «correspondencia» antropológica es suscitada por su actuación testimonial, tejida intrínsecamente de hechos y de palabras (DV nº 2), en cuanto conlleva la respuesta que permite al interlocutor confesar el nombre de Jesús como el Salvador.

Algo similar hay que decir cuando los textos magisteriales tratan del martirio. Resultan paradigmáticos, en este caso, FR y SCa que aciertan a mostrar cómo el mártir resulta creíble porque dice y hace lo que el interlocutor desearía haber sabido hacer o decir, y por tanto, se «reconoce» en la actuación del testigo. Y no resulta dudoso que el mártir es esencialmente un confesor de la verdad de la fe. Entra en la definición del martirio el que el motivo de la persecución sea la profesión de la fe en Jesucristo, y no una genérica actitud de profundidad humana. Por eso, en el caso por antonomasia de testimonio, que es el martirio, también los documentos magisteriales nos han mostrado en íntima correlación las dos dimensiones de credibilidad y de revelación.

3. Parece razonable sostener que esta perspectiva nos da la clave de interpretación desde la que leer el conjunto de los textos sobre el testimonio en el magisterio desde el Concilio Vaticano II. Desde ella se pueden integrar sin dificultad los textos en los que predomina el interés por mostrar las distintas formas en que el testimonio aparece como creíble ante los hombres, según la variada gama de estados de vida eclesiales y de circunstancias de la vida social, cultural y religiosa.

4. De este modo se puede ayudar a superar esa contraposición entre verdad y obras, entre teoría y experiencia –a la que se han referido algunos documentos– que fomenta la separación entre fe y vida denunciada por GS nº 43 como uno de los más graves peligros de nuestro tiempo. Una contraposición, por cierto, que se ha podido ver favorecida por la concepción «racionalista» de la verdad que acabó prevaleciendo en la modernidad. A nuestro juicio, lo resolutivo no es yuxtaponer un momento «existencial» (vida, santidad, obras, experiencia...) y un momento «intelectual» (doctrina, verdad, teoría, predicación), incluso cuando se afirma que ambos son necesarios. De este modo se logra advertir sin duda

sobre el peligro de disociar o contraponer ambas dimensiones, tan frecuente en nuestro mundo cultural y en no pocas posturas dentro de la Iglesia. Sin embargo, la respuesta completa se da cuando se muestra la profunda unidad entre la verdad que se alcanza mediante el conocimiento y la vida, entre el conocimiento y la totalidad de la persona, que se puede reconocer en los textos²⁷. A partir de la célebre fórmula «*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*» de DV n° 2, aplicada a la naturaleza de la revelación, resulta más fácil comprender cómo el testimonio reúne intrínsecamente ambas dimensiones, de acción y palabra, de obra y de comunicación de la verdad divina. En continuidad con lo que venimos diciendo a propósito de VD n° 11 y n 53 se puede proponer una pista de profundización magisterial de esta unidad mediante la concepción performativa de la comunicación. Ya en la experiencia natural se pueden encontrar ejemplos de este sorprendente «acontecer» de una palabra pronunciada, de tal manera que, en un cierto sentido, sucede lo que se dice. Pero pensemos todavía con más exactitud en la proclamación de la Palabra de Dios, cuando se produce la comunicación de Cristo mismo en la acción litúrgica. Y el culmen de esta coincidencia entre Palabra y acción lo encontramos en el momento en el que el Verbo de Dios se convierte sacramentalmente en Cuerpo y Sangre en la consagración. A partir de esta raíz sacramental y performativa de la Palabra de Dios se puede luego prolongar la comprensión del dinamismo del testimonio, en el que el sujeto es el hombre nuevo, transformado por los sacramentos, que ofrece a Dios un culto razonable con su vida entera. Este ofrecimiento abarca la totalidad de la persona, e implica a la vez una forma de vivir la circunstancia y una palabra que ilumina su comportamiento como humanamente conveniente. Ambas, palabras y obras, nacen de una misma fuente, que es el único sujeto transformado por la gracia en su dinamismo cognoscitivo y operativo, y se manifiestan en un acto único y complejo²⁸. La criatura nueva adquiere el conocimiento verdadero de la realidad, que a través de todas las circunstancias, le habla de Dios. Y puede por tanto tratar esa misma realidad como signo y don del Señor. Este conocimiento y esta acción –que despiertan en los interlocutores las preguntas y la admiración de lo que se reconoce como profundamente correspondiente con la propia humanidad– son la modalidad de la comunicación de la verdad de Dios en la historia y no pueden lograrse sin la efectiva

27 Sobre las implicaciones filosófico-teológicas del nexo verdad-libertad que subyace a esta perspectiva cf. J. RATZINGER, «Freiheit und Wahrheit»: *IKaZ Communio* 24 (1995) 527-542.

28 BENEDICTO XVI ha mostrado en varias ocasiones cómo el lenguaje y la acción no son tan distintos entre sí como pudiera pensarse a primera vista. Insiste en el carácter «performativo» del lenguaje que se convierte en una acción que pone un estado de cosas nuevo. Por ejemplo *Spe Salvi* n° 2 y *Verbum Domini* n° 53.

participación en el organismo sacramental de la Iglesia, y por tanto es a ella a la que remiten, en cuanto signo visible del gran signo que es Cristo mismo.

5. Si atendemos al uso de los términos, también parece preferible la lectura que proponemos. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, los términos hebreo, griego y latino para testigo (*'ēd*, *martyrs*, *testis*) tienen siempre una relación directa con el conocimiento y la comunicación de la verdad y no sólo con la preparación razonable para ella²⁹. Sin que podamos ahora entrar en el estudio de un tema tan vasto, es suficiente recordar que sus usos en el AT son muy variados y pueden ir desde el testimonio dado en un proceso civil o penal entre personas, hasta el testimonio dado o recibido por Dios, que se refleja luego en el NT, por ejemplo, en las polémicas de Jesús con los judíos o con las autoridades romanas sobre la verdad, sobre su procedencia divina. Es indudable que cuando Jesucristo, los apóstoles o los mártires son llamados testigos, el término incluye *in recto* la comunicación de la verdad revelada. De ahí que parezca mejor no reducir el rico campo semántico de este término bíblico, patristico y teológico para significar con él tan sólo una «primera» dimensión del acto completo de la transmisión de la fe. El testimonio implica a la vez la capacidad de comunicar la verdad revelada y de suscitar su credibilidad.

El peligro de una ambigüedad

Sigue quedando abierta una cuestión que debemos afrontar. Es un hecho que algunos documentos magisteriales advierten del peligro de la ambigüedad del testimonio. Si lo que hemos expuesto hasta ahora es correcto, parece que se debe excluir ese riesgo, ¿a qué se debe entonces la preocupación del magisterio?, ¿qué solución sería la adecuada? Para encontrarla debemos considerar varios factores.

1. En primer lugar advertimos que esa preocupación no ha aparecido desde el primer momento en el magisterio conciliar. Es cierto que AG n° 11 ha acentuado los aspectos por así decir de «credibilidad» y ha dejado en segundo plano el carácter de «forma de revelación» pero no sugiere el riesgo de que el testimonio pueda resultar insuficiente o ambiguo. En AA n° 6 se reclama

29 Véase C. VAN LEEUWEN, «*'ēd*, Testigo» en: E. JENNI, (ed.) – C. WESTERMANN, (colab.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985, t. II, 273-287. Ahí se recoge la etimología de la palabra latina *testis de tri-stis*, el tercero que vincula a otro con la verdad, 375. También, para el NT, entre otros L. COENEN, «Testimonio», en: L. COENEN – E. BEYREUTHER –H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, t. II, 698-705.

que el testimonio de vida vaya acompañado de las palabras, pero tampoco se advierte expresamente del peligro de una posible ambigüedad.

2. Esta preocupación aparece en EN y luego en RM. En efecto, en la exhortación apostólica encontramos dos elementos que pueden ayudarnos a comprender la preocupación del Papa Montini. Por un lado se alude a un carácter «silencioso» del testimonio que no había aparecido en los textos conciliares³⁰. En sí misma la observación es valiosa, porque no cabe duda de que una presencia cristiana puede resultar elocuente también cuando no es posible estrictamente un discurso o una predicación (puede ser el caso reflejado en AG n°12). Muchas páginas admirables de la propagación de la fe vienen de la profunda verdad silenciosa con la que los cristianos a título personal o asociándose en obras sirven a sus hermanos los hombres mediante la caridad³¹. Por poner un ejemplo, pensemos en la presencia de obras educativas y asistenciales en los países de mayoría islámica, donde está formalmente prohibida una difusión explícita del mensaje evangélico. En consecuencia, si el testimonio se puede identificar con actitudes o comportamientos que en sí mismos son admirables y se producen en silencio, empieza a comprenderse que el Papa quiera evitar el posible riesgo de que el testimonio –en tanto en cuanto sea silencioso– no baste para que los interlocutores reconozcan el «único nombre bajo el que podemos ser salvados».

Ahora bien, no parece que este primer elemento por sí solo sea el que suscite la preocupación de Pablo VI. Su inquietud se ve más que justificada, en cambio, si caemos en la cuenta de que a mediados de los años 70 –en lo que se puede llamar el momento álgido de las tensiones postconciliares– aparecen con mucha fuerza tendencias teológicas y pastorales que teorizan una identificación del mensaje cristiano con posturas genéricamente antropológicas. Pensemos en las corrientes que identificaban la llegada del Reino de Dios con el advenimiento de una transformación socio-política y económica (por

30 A modo de ejemplo el importante texto de AG n°11 cuando enumera las actitudes y comportamientos de los testigos no alude nunca a un carácter silencioso del testimonio. Sin embargo, había ya una alusión al carácter «silencioso y pasivo» de la «simple profesión cristiana» en la Audiencia de Pablo VI en 1968. Latourelle relaciona este rasgo del testimonio con la influencia que podía ejercer por entonces el tipo de apostolado de los movimientos especializados de Acción Católica. Puede no ser la única explicación de este factor, y quizá no sea del todo acertada la observación del teólogo canadiense. Cf. LATOURELLE, «Testimonio», 1531.

31 En el *Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (24 de enero de 2012)*, titulado «Silencio y Palabra: camino de evangelización», BENEDICTO XVI nos ofrece una honda reflexión antropológica y teológica sobre el significado del silencio para la tarea evangelizadora y su íntima relación con la comunicación de la Palabra. Cf. www.vatican.va

influencia de distintas teorías sociales, en aquellos años muy dependientes del marxismo, pero luego también del liberalismo), o con las doctrinas que reducían el cristianismo a una «autenticidad» humana y religiosa (donde se podría registrar el amplio influjo heideggeriano en muchas teologías «existencialistas»). Como es evidente, aquí nos encontramos con un fenómeno profundo y realmente peligroso para la integridad de la propuesta misionera de la Iglesia, dado su carácter secularizador. EN confirma esta lectura porque denuncia abiertamente algunas de las reducciones que dificultan una verdadera tarea evangelizadora: «No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos, a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad –olvidando toda preocupación espiritual y religiosa– a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda» (nº 32). En los siguientes números se advierte de nuevo sobre el peligro de una reducción de la evangelización a pura liberación humana (económica, social, política: nº 33-34), y sobre el rechazo de la violencia (nº 37).

A propósito del riesgo de reducir la misión evangelizadora, algunos estudiosos sobre el testimonio han evocado la famosa *querelle* entre Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner a cuenta del «cristianismo anónimo» y sus variantes³². Las famosas páginas de *Cordula* datan de 1967 y ponían en guardia frente a una tendencia –fuese o no formalmente la de Rahner– que sin duda ejerció un gran influjo sobre muchos cristianos en aquellos años. El cristianismo «anónimo» –y ya no sólo «silencioso»– parecía exponer a la Iglesia al peligro de su disolución en actitudes sin duda generosas pero en última instancia secularizadoras del misterio salvífico de Cristo. Por eso resulta del todo comprensible que EN reivindique la necesidad de proclamar expresamente el anuncio de Jesucristo³³. Y si, en aquel contexto, el testimonio podía ser entendido como una actitud puramente humana e «implícita», entonces era lógico que se completase el «testimonio» así entendido mediante el «anuncio».

32 Cf. MARTINELLI, «Considerazioni», 330-331. Sobre la concepción rahneriana del testimonio, sus aciertos y sus límites, remito a J. PRADES, «Notas para la recepción teológica de la enseñanza magisterial sobre el testimonio»: *Revista Española de Teología* 70 (2010) 73-92.

33 Recordemos lo dicho más arriba sobre la finalidad propia de algunos textos magisteriales que persiguen ofrecer la doctrina cristiana como medio para juzgar el momento histórico concreto y eventualmente para corregir excesos o desviaciones propias del tiempo.

3. El surco abierto por EN será seguido por RM y por otros documentos del magisterio que a partir de entonces harán habitual la necesidad de completar las referencias al testimonio con las del anuncio «explícito» del mensaje cristiano. También la teología fundamental y la reflexión eclesiológico-pastoral recibirá esta distinción que se convertirá en una clave interpretativa de los textos magisteriales. A puro modo de ejemplo, se puede señalar cómo el mismo Latourelle, que ha construido su explicación del testimonio sobre la distinción en unidad de los dos aspectos de «forma de revelación» y «credibilidad», explica el primero a partir de la antropología y la Escritura, pero no presenta los textos del Concilio hasta que empieza a tratar el aspecto de la «credibilidad»³⁴. De este modo parece subrayar una concepción de los textos magisteriales vinculada a este último factor y que deja en penumbra el valor de la doctrina conciliar para mantener una comprensión unitaria del testimonio. Si pudiéramos recorrer algunos textos recientes de teología fundamental, que en general presentan adecuadamente la naturaleza testimonial de la revelación, veríamos que las referencias al testimonio en el magisterio se suelen presentar más en relación con el «cómo» de la vida de la Iglesia que con la naturaleza misma de la revelación y, por tanto, más ligadas a la dimensión de la «credibilidad».

Hacia una explicación integral del testimonio en los textos del Magisterio

Para concluir nuestra exposición, repetimos que una lectura adecuada de los textos magisteriales, a nuestro juicio, no es la que yuxtapone sino la que busca integrar los dos aspectos propuestos por Latourelle en la categoría de testimonio. Un ejemplo pionero de esta explicación del testimonio en los textos conciliares la ofreció K. Wojtyła³⁵. El entonces arzobispo de Cracovia vinculaba estrechamente el testimonio con la autorrealización de la Iglesia, precisamente por su naturaleza misionera. Todo cristiano –decía– se encuentra en la Iglesia en estado de misión, y su existencia tiene un sentido misionero que determina hasta el fondo su actitud. Esa «actitud [de misión] está estrechamente ligada a la actitud de testimonio y como que se identifica con ella»³⁶.

34 Cf. LATOURELLE, «Testimonio», 1532.

35 K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. BAC, Madrid 1982. 163-175. Cf. A. SCOLA, *La experiencia elemental. La vena profunda del Magisterio de Juan Pablo II*. Encuentro, Madrid 2005. G. MARENCO, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*. Cantagalli, Siena 2011. Remito a una presentación algo más detallada en PRADES, «Notas para la recepción».

36 *La renovación*, 167.

La interpretación wojtyliana del testimonio se fundamenta en lo que él considera el principio hermenéutico fundamental del Concilio: el «postulado del enriquecimiento de la fe». Wojtyła se refiere a la intención fundamental del Concilio, que estaría enunciada sintéticamente en DV n° 8: «la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios». Por eso la aplicación del Concilio requiere un enriquecimiento de la fe entendido de dos maneras: «profundización en el contenido de la fe que encierran las enseñanzas conciliares y enriquecimiento –que brota de este contenido– de la existencia total del hombre creyente que forma parte de la Iglesia»³⁷.

Una vez que ha identificado la intención pastoral del Concilio en referencia a la autorrealización de la Iglesia, Wojtyła propone su doctrina del testimonio y la funda en la noción de acto de fe como abandono de sí mismo por entero a Dios a partir del don de Dios que lo precede, formulada en DV n° 5. Ahí se describe el pleno dinamismo existencial de la fe y en él inserta Wojtyła el testimonio: «el Vaticano II subraya explícitamente que el testimonio consiste en creer y profesar la fe, es decir, acoger el testimonio del mismo Dios y al tiempo responder a aquel con el propio testimonio»³⁸.

Wojtyła concluye que «el significado del testimonio en la doctrina del Vaticano II es explícitamente analógico, puesto que el Concilio habla del testimonio de Dios y del hombre, que, de diversa manera, corresponde al divino, y a una respuesta multiforme a la revelación. En todo caso, sin embargo, la respuesta es testimonio, y el testimonio, respuesta». Este testimonio como respuesta a Dios, a Cristo, a la Iglesia es el aspecto objetivo, mientras que el aspecto subjetivo se «actúa con la palabra, las obras y la vida entera, y sobre él se establece el hombre «nuevo, creado según Dios en justicia y santidad» (Ef 4, 24)»³⁹. Esta

37 *Ibid.*, 12. Retomando esta intuición de Wojtyła, F. Esplugues sostiene recientemente que la clave para una correcta hermenéutica de los textos conciliares exige identificar el «centro» cristológico del Concilio Vaticano II. Se trataría precisamente de la percepción del acto pascual de Cristo por el que nace la Iglesia como cuerpo suyo y a la vez como Esposa y Madre. Un *Actus Christi* realizado en el hoy de la Iglesia, de naturaleza testimonial y relacional. Cf. F. ESPLUGUES FERRERO, *Cristología del testimonio en el Concilio Vaticano II. Búsqueda del «centro real» del Concilio Vaticano II a partir del estudio del Actus Christi*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2011.

38 *Ibid.*, 167. Es significativo que el arzobispo de Cracovia no sólo enunció una teoría sobre el testimonio sino que la ejerció de hecho, por ejemplo, en el Sínodo de los Obispos de 1971. En la congregación general del 8 de octubre de 1971 Wojtyła pide que la Asamblea Sinodal dé testimonio de la fe en el sacerdocio. *Synodus Episcoporum*, Acta II Coetus Generalis, Romae 1971, II, 119-120. In *Karol Wojtyła e il Sinodo dei Vescovi*, LEV, Città del Vaticano 1980. 350.

39 *Ibid.*, 173.

comprensión unitaria del encuentro entre Dios y el hombre, en el que la fe es la respuesta testimoniada con carácter existencial y totalizador, integra los aspectos de «forma de revelación» y motivo de «credibilidad». El testimonio es necesariamente modalidad de revelación porque siempre es respuesta al testimonio divino que interpela al creyente. Así se transmite la revelación a los hombres. Y al ser una respuesta existencialmente totalizadora –lo que hemos visto que podía ser identificado con el «culto espiritual» o «humanamente conveniente»– debe ser «actitud» que engloba las palabras, las obras y la vida entera del creyente como hombre nuevo. En virtud de esta intrínseca dimensión antropológica, resulta ser motivo de credibilidad que despierta el interés y la atención de los interlocutores, haciendo humanamente creíble la fe misma.

Esta lectura wojtyliana del testimonio es concorde objetivamente con la posición mantenida por Benedicto XVI, en la cita del inicio de nuestro artículo, donde indicaba que el testimonio ofrecido por la vida de los creyentes sirve a la renovación de la misma Iglesia y a hacer resplandecer ante el mundo la Palabra de verdad que el Señor Jesús nos dejó. Como hemos visto, la aportación de Benedicto XVI en SpS y VD permite profundizar en la naturaleza unitaria del testimonio cristiano según la clave de la comunicación performativa de la realidad divina en la historia.

CONCLUSIÓN

De esta lectura que quiere profundizar, mediante la elaboración teológica, en la enseñanza de los textos magisteriales se pueden obtener algunas conclusiones finales.

1. La comprensión teológica que proponemos permite incluir las dos dimensiones de la noción de testimonio en perspectiva teológico-fundamental, superando su indebida separación y salvaguardando la distinción de aspectos, que sigue siendo imprescindible. Y con ello se respetan los distintos niveles de contenido y de finalidad propuestos por el magisterio conciliar y postconciliar.

2. Así se favorece una comprensión más armoniosa de la naturaleza testimonial de la revelación de Dios en la historia. El primero que da testimonio de la verdad es Dios mismo. Ya en el AT lo hace por medio de los profetas y luego, en la plenitud de los tiempos, mediante la presencia y manifestación de Jesucristo y del Espíritu Santo. Esta revelación es transmitida testimonialmente por los apóstoles, los mártires y todos los fieles cristianos, y así Dios se hace «presente y como visible» ante los hombres de cada época.

3. Como el testimonio divino obtiene una respuesta testimonial por parte del creyente, y esta respuesta de fe consiste en un «culto espiritual» que

implica una «actitud» global ante la vida, con hechos y palabras, se hace más fácil comprender la profunda articulación entre el acto testimonial de fe y su dimensión antropológica. La credibilidad de la fe se reconoce desde dentro de la vida misma de los cristianos. En particular, se ilumina la íntima correlación entre santidad de vida y confesión explícita de la fe en el caso paradigmático del martirio, que a su vez permite interpretar todo testimonio cristiano.

4. En una perspectiva de epistemología teológico-filosófica se contribuye a superar una concepción de la verdad y del conocimiento separados de la vida, cuando no contrapuestos, y con ello se ayuda a combatir aquella grave separación entre la fe y la vida que es permanentemente denunciada por los documentos magisteriales.

5. Finalmente, gracias a la suma de los factores antecedentes se hace posible contestar a la enmienda radical del racionalismo frente a la naturaleza histórico-positiva de la revelación de Jesucristo, tanto en sus versiones clásicas (Rousseau) como contemporáneas (de tipo socio-político o existencialista). Al contrario de lo que pudieron pensar los deístas o, después, los distintos naturalismos recientes, la modalidad testimonial-sacramental de la revelación cristiana resulta la más correspondiente con la condición histórica propia del hombre para acceder al conocimiento de las verdades eternas. La Trinidad ha querido tener a hombres por testigos porque de otro modo no hubiéramos podido reconocer al Hijo como «testigo fiel» (Ap 1,5) del Padre.



Razón y fe. Un corazón que ame la sabiduría

José RUIZ GARCÍA

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: A la hora de plantear las relaciones entre razón y fe se debe formular en un primer momento la distinción entre los términos a los que vamos a hacer referencia, con la finalidad de establecer de forma clara y distinta los ámbitos objeto de nuestro estudio. Posteriormente se está en condiciones de mirar en toda su amplitud la relación razón-fe, que son las dos alas con las que el ser humano camina hacia la verdad, si domina su propia voluntad.

Palabras clave: razón, fe, filosofía, teología, ciencia, religión, paradigma.

En un mundo en el que todo cambia bajo nuestros pies; en un mundo en el que se está produciendo un cambio cultural; en un mundo en el que la sensación de crisis domina; en un mundo en el que las antiguas figuras y patrones se desmoronan, se percibe que nos encontramos en un punto crítico en el que aún no es posible discernir los contornos de lo que se viene llamando nuevo orden mundial. Y como suele suceder, estos momentos de transición tienden a generar inseguridad e incertidumbre.

Cuando los cimientos que han venido sosteniendo nuestro modo de pensar y actuar se tambalean, buscamos o tratamos de buscar un fundamento firme que, una vez más, pueda proporcionar sentido y propósito a la vida. Con un presente inquietante y un futuro incierto, muchos se vuelven hacia el pasado para encontrar una guía. Y si los cambios que están teniendo lugar son radicales, esta estrategia de volver hacia el pasado, está condenada al fracaso. Los

antiguos mapas de ruta no pueden proporcionar una guía correcta para los nuevos territorios. La muerte en vida ocurre cuando parece que se han agotado las posibilidades porque el futuro no es otra cosa que la repetición del pasado.

En un mundo complejo en el que las cosas no son siempre claras, no es suficiente esa lógica excluyente del «o» esto, «o» esto otro. La insistencia en que las cosas no son ni simplemente de esta manera ni de la otra, se tilda demasiado a menudo de confusión mental que no resuelve nada, confusión que debe ser rechazada en nombre de la claridad que se supone requiere toda decisión para la acción. Pero la claridad no es, necesariamente, una virtud. Y muchas decisiones pueden ser destructoras en este mundo complejo que nos ha tocado vivir. De hecho, el futuro se ve menos amenazado por los que dudan que por los que insisten en que su vía es la única vía posible. Una sospecha nos puede ayudar a precisarlo: la explosión continua de conocimiento científico que venimos experimentando tienta a muchos a concluir que más allá del alcance de las ciencias naturales no hay conocimiento, sino sólo opinión y afecto. En este sentido, la percepción de que hay verdadero conocimiento cuando las cuestiones van más allá de lo empíricamente decidible por la ciencia puede ser tenue. Nuestra percepción, sin embargo, es que hay ámbitos de conocimiento que quedan abiertos y que influyen sobre la vida, más allá de la estricta frontera trazada por la física o la biología. Por esto, consideramos que, al mismo tiempo que se van expandiendo los límites del conocimiento en este siglo XXI, se debe ir expandiendo también el conocimiento de los límites del conocimiento.

Ahí es donde entra la disertación en la que pretendemos aterrizar sobre Razón y Fe. No ponemos una disyuntiva: esto «o» esto, sino una conjunción copulativa: esto «y» esto...razón y fe¹.

1 La proliferación de obras que tratan sobre la relación razón-fe es amplísima. Hacemos referencia aquí a la que ha servido de soporte para la elaboración del presente artículo. De entre la bibliografía impresa: AMO USANOS, R., *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*, Roma 2007; ÁRTIGAS, M., *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*, Pamplona 2007; BARBOUR, I. G., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander 2004; GELABERT, M., *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, Salamanca-Madrid 2009; GIBERSON, K.; ARTIGAS, M., *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión*, Madrid 2012; MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO, *Temas de Actualidad Familiar*, Toledo 2010; WRIGHT, N. T., *Después de creer. La formación del carácter cristiano*, Madrid 2012. Y de entre la bibliografía electrónica: BEJAR BACAS, S., *La Teología, entre la modernidad y la postmodernidad*, [acceso: 15.07.2012], http://www.tendencias21.net/La-teologia-entre-la-modernidad-y-la-postmodernidad_a5338.html; LEACH, J., *La ecuación entre conocimiento y ciencias de la naturaleza no es exacta*, [acceso: 01.09.2012], http://www.tendencias21.net/La-ecuacion-entre-conocimiento-y-ciencias-de-la-naturaleza-no-es-exacta_a2167.html; PINKER, S., *La ciencia no es vuestro enemigo. Reflexiones sobre el males-*

Lo primero que nos planteamos es una cuestión: esa «y», conjunción copulativa, ¿qué es lo que une? ¿Qué viene a significar esa «y»? ¿Una separación radical (las dos no tienen nada que ver)? ¿Una débil pasarela sobre el abismo que las separa? ¿Ha de ser entendida como el guión de una continuidad? Nuestra intención es preguntar cómo nos representamos estos dos polos que la «y» separa y al mismo tiempo une. Porque de un modo indistinto venimos observando que se habla de razón y fe, de ciencia y fe, de ciencia y religión, de filosofía y teología,... y así las diversas variantes posibles. ¿Están todos estos términos en el mismo nivel y por eso se pueden usar de modo indistinto? ¿O tal vez hacen referencia a realidades diferentes?

Dado que detrás de cada término se esconden significados diversos, comencemos por precisar los términos del binomio razón-fe; no sin antes dejar ya apuntado que nos limitamos a una ubicación concreta: occidente y la tradición judeo-cristiana.

1. RAZÓN Y FE

Según el diccionario, «razón» es la facultad de pensar o discurrir. Se caracteriza por una capacidad de comprensión sistemática de la realidad y por la posibilidad de la posesión cognoscitiva de la verdad. Es, por consiguiente, una facultad de principios y relaciones, no de hechos. Con la razón aclaramos conceptos diversos, los cuestionamos, establecemos premisas distintas a las que ya conocemos; consideramos cosas pasadas, presentes o futuras y hacemos juicios concernientes a ellas; podemos resolver cosas, estudiarlas, probarlas y enmendarlas de un modo que tengan sentido para nosotros. Nos permite la razón convertir la argumentación, la discusión y el diálogo en acciones necesarias para el desarrollo intelectual, la búsqueda del conocimiento y el establecimiento de relaciones humanas, sociales, políticas.

La razón, en cuanto pensamiento sistematizado, se concreta en distintas filosofías. Y esto da lugar a modos diversos de organización social.

tar en las humanidades, [acceso: 01.09.2013], <http://www.newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities#>, SEQUEIROS, L., *El mercado se ha convertido en dios, según Mark C. Taylor*, [acceso: 01.09.2012], http://www.tendencias21.net/El-mercado-se-ha-convertido-en-Dios-según-Mark-C-Taylor_a12555.html; *La alfabetización científica es necesaria en la formación teológica*, [acceso: 04.07.2012], http://www.tendencias21.net/La-alfabetizacion-cientifica-es-necesaria-en-la-formacion-teologica_a4032.html; *La línea que separa lo natural, lo sobrenatural y lo artificial se hace borrosa*, [acceso: 01.09.2012], http://www.tendencias21.net/La-linea-que-separa-lo-natural-lo-sobrenatural-y-lo-artificial-se-hace-borrosa_a10411.html; *SOLS Ciencia y fe. Ideas para un impacto*, [acceso: 17.03.2014], http://www.youtube.com/v/crRNEEvFs70&hl=es_ES&fs=1&

Algo más aún. En nuestro mundo occidental de la última modernidad o postmodernidad, como queramos llamarlo, la facultad de pensar y razonar ha quedado un tanto desprendida. Pensamiento y razón parecen haber quedado situados de lado, en un mundo privado reservado para intelectuales y académicos. Un ejemplo de ello es la forma despectiva con el que se utiliza el término «académico», que viene a significar «irrelevante» (basta, para percatarse de ello, con prestar un poco de atención a los comentaristas deportivos). Además de esto, con frecuencia hablamos de nuestros pensamientos como si fueran sentimientos: en el encuentro con los demás, para ser políticamente correctos, podríamos decir: «*tengo la impresión* de que esto es erróneo», porque suena menos agresivo que decir: «*pienso* que esto es erróneo». Igualmente, permitimos que los sentimientos se superpongan a los pensamientos, que reemplacen todo el proceso de pensar, de modo que lo que parece ser una discusión razonada es, en realidad, un intercambio de emociones. Así, es más habitual escuchar «*siento –o algo me dice–* que debemos hacer esto», porque es más políticamente correcto y no hiera sentimientos, que decir «*pienso* que debemos hacer esto». Y el hecho es que cuando dicen «*siento* que debemos hacer esto», están diciendo la verdad: realmente sienten con toda intensidad, hasta el extremo que se sentirán heridos y rechazados, si los demás no están de acuerdo con ellos. Ciertamente, un intercambio de sentimientos nos puede ayudar a saber hasta qué punto puede llegar la presión en un determinada decisión, pero nunca nos dirá qué opción es la más correcta.

Pasemos al otro término del binomio. Según el diccionario, «fe» es confiar. Y esto es algo natural en el ser humano. Bajo esa confianza es posible constituir, por ejemplo, la vida en sociedad. Además, entendemos por fe en la religión católica, la primera de las tres virtudes teológicas, asentimiento a la revelación de Dios, propuesta por la Iglesia. Así pues, la fe se considera como acto del hombre que compromete la globalidad de su existencia en la apertura al acontecimiento de la revelación y que no puede aislarse de todos los demás actos que forman la existencia. En este contexto, una fe no razonable sería inadecuada a la estructura del ser humano.

También la fe, en cuanto pensamiento sistematizado, se concreta en distintas teologías.

Por lo tanto, la «y», en Razón y fe, está uniendo dos formas de convicción, dos órdenes de conocimiento que generan dos formas de pensamiento sistematizado. Ahora bien, el ser humano es un todo que está integrado por la razón, pero también por la voluntad y por el sentimiento. El ser humano, no es tal porque escape de una para quedarse con la otra; ni puede vivir solamente amparado en la razón (racionalismo) ni solamente abrazado a la fe (fideísmo). El ser humano

oscila y se tambalea perpetuamente entre ambas. Porque las dos forman parte de la vida humana, aunque a veces se decante por una en detrimento de la otra. Con razón, el beato Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et ratio* hablaba de ellas como «las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad».

Hemos dicho que razón y fe en cuanto pensamiento se concretan en distintas filosofías y teologías. Precisemos, pues, este otro binomio: filosofía-teología.

2. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Por filosofía nos referimos al conjunto de saberes que trata de establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano. Cuando hablamos de filosofía pensamos en lo permanente, lo intemporal, en la esencia de la realidad. De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente, se ha identificado la filosofía con la metafísica, es decir, con una reflexión sobre el ser y sus atributos. No pensamos que, por ejemplo, la tecnología, pueda exigir un tratado filosófico.

Normalmente atribuimos a los filósofos el que sean quienes formulen la pregunta de *por qué*. Sin embargo, los filósofos no han podido avanzar al paso de las teorías científicas. En el siglo XVIII, los filósofos consideraban todo el conocimiento humano como su campo de trabajo, se incluía también el campo científico. Llegaban incluso a discutir si tuvo o no el universo un principio. Sin embargo, en los siglos XIX y XX, la ciencia ha experimentado tal desarrollo técnico y matemático que únicamente los especialistas podían entender y hablar de ella. Esto hizo que los filósofos redujeran de tal forma el ámbito de sus indagaciones que Wittgenstein llegó a sostener que la única tarea que le quedaba a la filosofía era el análisis del lenguaje.

Por teología hacemos referencia al conjunto de saberes que trata de Dios y del conocimiento que el hombre tiene de Él, mediante la fe o la razón. Si nos referimos a la teología cristiana, hablamos de la elaboración refleja y científica de la inteligencia de la Palabra de Dios a la luz de la fe que se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Con el segundo, la teología pretende responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa.

La teología, entendida como la cuestión sobre Dios, encuentra, en contraste con la filosofía, su verdadera identidad. Pues la filosofía, que también se ocupa

de la cuestión de Dios, lo hace hablando de Dios en cuanto objeto de reflexión, esto es, como genitivo objetivo, limitándose a una aséptica discusión sobre Dios. Sin embargo, la teología interpreta este genitivo en sentido subjetivo, trayendo a la memoria permanentemente que el objeto de su investigación, antes de ser algo, es más bien Alguien. De ahí que la teología no es una filosofía que brota de la especulación y de la voluntad del pensador, sino que surge de la escucha del Otro (con mayúscula), nos habla de un futuro que no ha sido programado por el hombre y que, por ende, no está signado por la contingencia. Hablar de teología sólo es posible cuando se ha resquebrajado el totalitarismo de una razón cerrada en sí misma.

Visto lo anterior, la «y», conjunción copulativa, en el binomio filosofía-teología, está uniendo conjuntos de saberes. Saberes que conforman una visión del universo, de la vida, del ser humano, de Dios.

Nos queda un binomio, el compuesto por los términos ciencia y religión.

3. CIENCIA Y RELIGIÓN

Entendemos por ciencia un conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes. Principalmente hacemos referencia con esto a las ciencias experimentales, que se caracterizan por buscar un conocimiento del mundo natural que se pueda someter a control experimental.

Sabemos que el término «ciencia» no ha tenido el mismo significado a lo largo de la historia. Los primeros en hacer ciencia y en llamarla así, fueron los filósofos, desde el siglo V a.C. hasta el siglo XIX. Así pues, la ciencia nace como una hija de la filosofía que debe crecer y ganar credibilidad con nuevos «filósofos naturales», como se hacían llamar.

La Revolución científica de los siglos XVI y XVII desgajó del campo uniforme del saber medieval un conjunto de conocimientos a los que se accede por un método nuevo, propuesto en 1620 por Francis Bacon. Y desde ese momento, el concepto de «ciencia» ha dado muchos tumbos. Algunos consideran que es el método supremo para acceder a un conocimiento de la realidad; otros afirman que es un método agotado dada la incognoscibilidad de la realidad. También existen posiciones intermedias. Lo cierto es que la ciencia se define de una manera o de otra en función de los presupuestos psicológicos, filosóficos, sociales que existen en quien trata de definirla. No hablamos, por consiguiente, de una «ciencia», sino que hay muchas ciencias, porque hay muchos métodos científicos. De hecho, en los últimos años hay una tendencia en las Universidades a designar con la palabra «ciencias» a

los centros universitarios: Facultad de ciencias de la educación, ciencias jurídicas, ciencias de la salud, ciencias religiosas, ciencias de la información, ciencias humanas.

Algo a tener en cuenta es que existe un consenso dentro de un amplio espectro de la comunidad científica para afirmar que las ciencias son procesos de construcción social. Es decir, las ciencias son instituciones humanas, actividades organizadas por comunidades humanas, en las que hay un proceso de construcción social del conocimiento. En este proceso de creación del conocimiento hay una evolución que está sujeta a los intereses políticos, económicos y sociales de cada momento (la política o la economía, así como la religión, favorecen o impiden determinadas investigaciones científicas; el dinero para investigar está concedido por organismos públicos o privados, cuyos objetivos dirigen la investigación). Y esto tiene una clara incidencia sobre la configuración de las sociedades y los grandes cambios sociales y culturales.

Es evidente que la ciencia ha ido, a lo largo de la historia, dando explicaciones y descripciones más potentes, más cualificadas y más abundantes sobre el mundo y lo que en él sucede. Pero la aspiración holística y global no pertenece al concepto de ciencia en sí, sino a quien lo define. La realidad tiene mayor amplitud que la detectada por los métodos científicos; lo inconmensurable se escapa y con ello se escapan las cuestiones más significativas para la vida. Por eso, recordamos que la verdad científica es una verdad a medias, que no da respuesta al sentido de la vida en general, pero que, a su vez, sí da un conocimiento sobre el *modus operandi* de la naturaleza.

Hoy, la ciencia tiene conocimiento de sus límites, de su ser provisional y contingente. No estamos ante un cuerpo acabado de conocimientos inmutables y eternos, sino ante un proceso dinámico que pretende entender mejor la realidad para buscar la verdad. Por ello, es conveniente poner en entredicho los mitos de neutralidad y objetividad de las ciencias, ampliamente aceptados. Para muchas personas la palabra científico es sinónimo de incuestionable². Si bien hay que poner estos mitos en entredicho, como acabamos de afirmar, no hay que olvidar la importancia que tienen el rigor y la especificidad en el desarrollo de los acontecimientos científicos, que dotan a la ciencia de unos valores de los que no gozan otros saberes, como la mitología, la astrología, etc.

2 Basta prestar atención a la utilización de la palabra «ciencia», o sus derivadas, por parte de la publicidad y de personajes públicos: algo es universalmente aceptable, si está demostrado científicamente. Recordamos, en este sentido, las afirmaciones que se contemplan en la etiqueta de las botellas de anís del mono: «Es el mejor. La ciencia lo ha dicho. Y yo no miento».

La ciencia es cultura. Y se hace imprescindible saber ciencias. Con esto no hablamos tanto de memorizar información de los resultados de las investigaciones científicas, cuanto de saber utilizar el método hipotético-deductivo, esto es, desarrollar las destrezas suficientes en el uso de la racionalidad humana para plantear la resolución de los enigmas de la vida cotidiana: formulación del problema, planteamiento de hipótesis, estrategias de falsación de las hipótesis y emisión de conclusiones; si las conclusiones quedan abiertas, es necesario retroalimentar el proceso metodológico.

Veamos brevemente, en un solo párrafo, el segundo término de este binomio: religión.

Por religión entendemos el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto. Estamos, pues, también, como en el caso de la ciencia, ante una construcción social.

Por tanto, la «y» en el binomio ciencia-religión está uniendo dos sistemas de conocimientos socialmente organizados.

4. LAS DOS ALAS PARA ALCANZAR LA VERDAD

Teniendo todo esto en cuenta, deberíamos ser un poco más prudentes a la hora de hablar de la relación razón y fe en sus distintas formas. Hoy se identifica razón con razón científica, y eso es, a nuestro parecer, un reduccionismo. La razón es una realidad más amplia que la ciencia. En la razón tiene cabida tanto la filosofía, como la ciencia; tanto la teología como la religión. Las cuatro son ejercicio de la razón. Y ninguna es reducible a las otras ni puede desarrollarse de una manera independiente de las demás. Así, por ejemplo, sabemos que la ciencia natural es posible porque en la naturaleza existen muchas pautas, regularidades en el espacio y en el tiempo, que se pueden expresar mediante leyes generales. Esto permite que la ciencia experimental tenga una peculiar fiabilidad que, en cambio, no se encuentra del mismo modo cuando se consideran aspectos más profundos de la existencia, que van unidos a la espiritualidad y a la libertad humana. Por este motivo, la competencia en el campo científico no garantiza, en modo alguno, que la misma persona sea competente para juzgar adecuadamente las cuestiones filosóficas o religiosas.

Por otra parte, hay un modo de entender la fe que nace de la crisis escolástica previa al renacimiento, el nominalismo, que la aísla de la razón y la constituye en una instancia separada e irracional. Este fenómeno fue lúcidamente puesto al descubierto por Benedicto XVI, entre otros lugares, en su discurso en Ratis-

bona³. Cuando la fe no busca entender y se concibe como una especie de muro que la razón no puede franquear, entonces es fácil que esa fe, constituida en instancia independiente de la racionalidad, se convierta en fundamentalismo. El querer entender la fe no implica tener la pretensión de agotar la verdad revelada, sino de abrir la razón a un ámbito más amplio que el que pone ante los ojos de nuestro entendimiento la desnuda experiencia.

No podemos desistir en el propósito de entender cada vez mejor la verdad del universo, de la vida, del ser humano y de Dios. Desistir de este propósito constituiría la muerte de la racionalidad. Y su muerte dejaría a la razón en manos de la ideología de moda o del poder dominante, o de un pensamiento científicista o fundamentalista. Sería la renuncia a lo que más propiamente nos pertenece como seres humanos que somos.

Ahora, eso sí, debemos realizar este propósito teniendo en cuenta los conocimientos a los que la inteligencia humana nos va llevando cada vez. No podemos quedarnos anclados en los conocimientos del pasado ni en el modo de conocer en el pasado, cuando la inteligencia humana sigue un desarrollo creciente en el conocimiento. Ese desarrollo en el conocimiento es algo mandado por Dios a Adán. Y como decía Newton, para dominar hay que conocer. Eso es lo que precisamente hacen las ciencias experimentales: conocer cómo suceden los fenómenos naturales. Este fruto de la razón nos lleva a conocer cada vez mejor el «libro de la naturaleza». Para hacer una buena reflexión hay que tener buenos datos. Y la ciencia nos aporta los datos necesarios para hacer que cada vez nuestra reflexión desde el «libro de la revelación» sea más creíble. Dicho de otro modo: el mejor conocimiento del universo permite un mejor conocimiento de cómo Dios lo ha creado, y, en consecuencia, un mejor conocimiento de la Voz del Dios de la Revelación.

En este sentido, cuando la cosmovisión que se tenía cambia para una y no para la otra, no es de extrañar los conflictos entre ambas, conflictos que se han venido produciendo en la relación razón-fe, en cualquiera de sus formas.

Día a día, se multiplican las iniciativas para el estudio de ciencia y religión y se multiplican los estudios de las relaciones entre las dos disciplinas. Se puede decir que, en el ámbito católico, la perspectiva ha cambiado mucho desde la intervención del papa Juan Pablo II, en su carta al director del Observatorio Vaticano con fecha de 1 de junio de 1988, dando lugar a lo que se ha dado en llamar «la nueva visión romana».

3 Interesante resulta el estudio realizado por SARANYANA, J. I., *Benedicto XVI piensa la Universidad: De Ratisbona a Berlín, pasando por Roma y Londres*, [acceso: 24.07.2012], <http://www.una.es/cryf/ratisbonaaberlin.html>

En el imaginario teológico hay muchos modos de entender esta relación. Nosotros vamos a considerar la tipología ofrecida por I.G. Barbour, quien presenta cuatro tipos: modelos de conflicto, independencia, diálogo e integración.

El modelo de conflicto casi no se produce en el ámbito católico.

El modelo de independencia se basa en la idea común de que ciencia y religión no tienen puntos de contacto. Ciertamente que las dos abordan, en determinados momentos, los mismos objetos, pero desde perspectivas tan diferentes que no consiguen poner en común sus afirmaciones.

El modelo de diálogo se apoya en la búsqueda de semejanzas entre los métodos y conceptos utilizados por la ciencia y la religión. Desde este punto de vista, se pueden considerar, al menos, dos tipos de modelo de diálogo: el que busca la semejanza en los presupuestos de la ciencia y el que lo busca en los métodos y conceptos.

Modelo de integración es aquel que busca la reformulación de las ideas teológicas tradicionales. Hay tres tipos: la teología natural, según la cual la existencia de Dios puede ser inferida desde los indicios de diseño que manifiesta la naturaleza, indicios de los que la ciencia nos ayuda a tomar conciencia; la teología de la naturaleza, que busca la reformulación de algunos conceptos o doctrinas tradicionales a la luz de los conocimientos científicos actuales; o la síntesis sistemática, que es aquella que busca ofrecer una cosmovisión global construida con la colaboración de ciencia y religión.

La utilización de un paradigma común entre teología y filosofía, supone un punto de encuentro entre ciencia y religión, que puede favorecer la relación.

Mirando a la historia⁴, vemos que la proclamación del kerigma por parte de la iglesia se ha hecho siempre procurando mostrar que en él Dios ha desvelado el sentido profundo de la vida humana: asumiendo que el hombre vería su vida real iluminada por la profundidad teológica del kerigma. Pero para ello había que describir la vida humana, la condición natural del hombre en el universo, y esto exigía una hermenéutica. El kerigma venía dado a la iglesia por inspiración y asistencia del Espíritu Santo; la hermenéutica dependía de las contingencias de la razón. Así se hizo durante veinte siglos de historia de teología cristiana y no pudo hacerse sino admitiendo los esquemas conceptuales de la cultura del tiempo, a saber, el paradigma greco-romano.

Ahora bien, desde el siglo XVI, momento en el que comienza una nueva andadura del pensamiento humano, que lleva consigo abandonar el paradigma greco-romano para construir poco a poco la nueva imagen de la realidad que va surgiendo desde el avance de la ciencia, las relaciones entre razón y fe han

4 Cf. MONTSERRAT, J., *Hacia un Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, Madrid 2010, 143-428.

experimentado serias disonancias: el kerigma cristiano no se veía entendible a la luz de la imagen moderna de la realidad. Lo que acarreó consigo el consecuente desfase en lo científico-filosófico-teológico y en lo socio-político.

En efecto, la ciencia, durante muchos siglos, promovió una imagen monista, determinista y mecanicista del universo y del ser humano que no era entendible ni admisible por la iglesia. Pero si se hallara armonía entre fe cristiana y modernidad –y esto es lo que está pasando justo en nuestro tiempo–, esta visión del kerigma iluminada por la modernidad constituiría el paradigma de la modernidad en el cristianismo. Si, en efecto, esto se comprobara, entonces se habrían hallado las bases conceptuales para hablar con fuerza y significación del cristianismo en la cultura moderna. ¿Qué podría objetarse a que la iglesia debiera construir su teología abandonando el paradigma greco-romano y pasándose al paradigma de la modernidad? No sólo no se podría objetar, sino que se vería como una exigencia moral cristiana, a saber, la de evangelizar dentro de la cultura de cada tiempo.

Para ello, hay que perder el miedo. Leí en su momento –y lamento no recordar dónde– una comparación que nos puede servir. Se comparaba el momento que vivimos con un avión que va a despegar. El avión, mientras está en tierra cogiendo velocidad, su contacto con lo que le sustenta son las ruedas; pero llega un momento en el que, dada la velocidad, lo que le va a sustentar es el aire. Y las ruedas ya no le sirven. Su punto de apoyo para sustentarse en el aire serán las alas. Ese cambio lleva consigo un momento de tensión, pero no hay que tener miedo a realizarlo para que el avión pueda cumplir su cometido. Pues lo mismo nos sucede hoy: la cultura en la que nos apoyábamos ha experimentado tales cambios que nuestro modo de relacionarnos con ella no nos sirve; hay que perder el miedo para entrar en una relación nueva.

Apoyados en las palabras del papa Benedicto XVI en sus discursos, homilias y mensajes en Ratisbona, Munich, a la Asamblea Nacional Italiana, en la Sapienza, en la Academia de Ciencias de París, a la Academia Pontificia de Ciencias, al mundo académico de la República Checa, al Congreso *Ciencia, Filosofía y Teología en diálogo*, a los miembros de la Universidad del Sacro Cuore, a los jóvenes profesores universitarios en el Escorial, apoyados en sus palabras, digo, podemos remarcar la racionalidad como fundamento del diálogo religioso, científico, político, ético y filosófico; y la racionalidad de la fe, lejos del racionalismo y del fideísmo. La conjunción de razón y fe es la garantía querida por Dios para la evangelización y para la perseverancia en las buenas obras, con la ayuda de la gracia, por supuesto. Es el momento de enaltecer la inteligencia como el mayor regalo que la naturaleza humana ha recibido de Dios cuando la creó.

Por eso, hoy, dado el cambio de paradigma, estamos en la coyuntura oportuna para buscar la nueva hermenéutica que haga inteligible el cristianismo en la actualidad y pueda presentarlo en toda su fuerza, de tal manera que el hombre de nuestro tiempo, a través de la proclamación de la fe cristiana –del kerigma–, y de su explicación teológica, o sea, una hermenéutica moderna, pueda caer en la cuenta de la profunda armonía entre Creación y Revelación, sintiéndose atraído entonces a dejarse identificar con la fe de la iglesia.

La dificultad que podemos encontrar para realizar esta tarea no viene de una u otra disciplina sino de nuestra disposición para buscar la verdad. Y en esto, el problema es de nuestra voluntad; no de la cabeza, sino del corazón. Y es el corazón quien nos puede ayudar a encontrar la verdad venga por el camino que venga, el camino de la ciencia o el de la religión. Claro, eso sí, pensemos, más bien, en un corazón que ame la sabiduría⁵.

5 Cf. DE LA IGLESIA RODRÍGUEZ, N., *Filosofía como puente entre Ciencia y Teología*, [acceso: 19.07.2012], www.espaciolaical.org/contens/06/0637.pdf



El catecismo de la Iglesia Católica. La profesión de la fe y su transmisión hoy¹

Manuel DEL CAMPO GUILARTE

Universidad San Dámaso de Madrid

Resumen: Es una propuesta iluminadora y profunda para acercarnos con ojos nuevos al Catecismo de la Iglesia Católica a los 20 años de su publicación. Invita a contemplar en la estructura cuatripartita del Catecismo, no solo la riqueza de la enseñanza de la fe, sino un itinerario de vida cristiana al servicio del acto de fe que hace posible el encuentro con Cristo, su seguimiento y el testimonio de la vida nueva al hombre de hoy.

Palabras clave: Catecismo, Profesión de fe, Acto de fe, Transmisión de la fe.

INTRODUCCIÓN

El día 11 de Octubre de 2012, el Papa Benedicto XVI daba inicio solemnemente al *Año de la Fe*, a los cincuenta años de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II. En su homilía nos invitaba «a entrar hoy más profundamente en el movimiento espiritual que fue el Vaticano II, para hacerlo nuestro y realizarlo en su verdadero sentido. Un sentido, decía el Papa, que ha sido y sigue siendo la fe en Cristo, la fe apostólica, animada por el impulso interior de comunicar a Cristo a todos los hombres»².

1 Conferencia dictada en la fiesta de Santo Tomás de Aquino en el Instituto Teológico San Fulgencio el 28 de enero de 2013.

2 Benedicto XVI, *Homilía* de la misa de apertura del Año de la fe, 11 de Octubre de 2012.

En su Carta Apostólica *Porta Fidei*, por la que se convocaba el *Año de la Fe*, el Papa mostraba su decisión a hacer coincidir la fecha de su inicio con el 50 Aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II y, asimismo, con la celebración de los 20 años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* «promulgado, afirmaba, por mi predecesor, el Beato Papa Juan Pablo II, con la intención de ilustrar a todos los fieles la fuerza y la belleza de la fe». Asimismo el Papa ha querido convocar la Asamblea General del Sínodo de los Obispos, sobre el tema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. En la Carta Apostólica de convocatoria del *Año de la Fe*, decía el Papa: «Será, este *Año de la Fe*, una buena ocasión para introducir a todo el cuerpo eclesial en un tiempo de especial reflexión y de redescubrimiento de la fe»³. «Un tiempo de gracia espiritual que el Señor nos ofrece para recordar el don precioso de la fe, para intensificar la reflexión y confesión de la misma, para renovar y revitalizar la vida de la Iglesia y de sus miembros y actualizar nuestra exigencia de transmitir la fe a las generaciones futuras»⁴.

A continuación, en dicha Carta Apostólica, el Papa hacía referencia al *Catecismo de la Iglesia Católica*, prestándole una especialísima atención. Lo presenta como «subsidio precioso e indispensable» y «uno de los frutos más importantes del Concilio Vaticano II»; como «una contribución importantísima a la obra de la renovación de la vida eclesial»⁵. Asimismo, en la Misa con la que se iniciaba el *Año de la Fe*, el Papa quiso expresar, mediante el signo de la entrega del Catecismo, el especial interés con que la Iglesia debe seguir acogiéndole hoy.

Por otra parte, el propio Pontífice ha querido confiar el *Catecismo de la Iglesia Católica* al «Consejo Pontificio para la Nueva Evangelización» como una de sus tareas específicas, tal como se afirma en su Carta Apostólica, *Ubicumque et semper*. El nuevo Dicasterio, así lo dispone el Papa, «deberá promover el *Catecismo de la Iglesia Católica* como formulación esencial y completa del contenido de la fe para los hombres de nuestro tiempo»⁶.

Ante esta especial consideración del *Catecismo de la Iglesia Católica* por parte del Santo Padre en estos tres recientes acontecimientos eclesiales (el *Año de la Fe*, el *Sínodo sobre la Nueva evangelización*, y el *Consejo Pontificio para la Nueva evangelización*) cabe preguntarnos sobre el porqué de tal recomendación. ¿Qué significado tiene ahora esta llamada de especial atención al *Catecismo de la Iglesia Católica*? ¿Qué se nos quiere decir? ¿A qué se nos invita?

3 Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta Fidei*, 4.

4 Cf *Ibidem*, 8.

5 Cf *Ibidem*, 10, 11 y 12.

6 Benedicto XVI, Carta apostólica *Ubicumque et semper*, art 3,5.

Acogiendo esta llamada del Papa deseo ofrecer algunas reflexiones, si bien a modo de breves apuntes, sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica*, y en concreto sobre aquello que constituye su núcleo básico: el acto de fe, la profesión de la fe.

EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, ANUNCIO DE LA PALABRA Y PROPOSICIÓN DE LA FE DE LA IGLESIA. SENTIDO DE SU ESTRUCTURA

Consideramos en primer lugar su estructura. Al abrir el *Catecismo de la Iglesia Católica* ésta es la primera realidad con la que nos encontramos: su estructura cuatripartita, que organiza la distribución de su contenido, así como el orden interno que guardan las partes entre sí. Sabemos que esta estructura «se inspira, así lo afirma el propio Catecismo, en la gran tradición de los catecismos, los cuales articulan la catequesis en torno a cuatro pilares: la profesión de la fe (el Símbolo) los sacramentos de la fe, la vida según la fe (los mandamientos) y la oración del Señor (el Padrenuestro)»⁷. Es decir, el Catecismo presenta el misterio cristiano que es objeto de la fe profesada, es celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas y sacramentales; está asimismo presente para iluminar y sostener en sus obras a los hijos de Dios, e inspira nuestra oración, nuestra súplica y alabanza a Dios. En definitiva, el *Catecismo de la Iglesia Católica* anuncia a Jesucristo en su Palabra, en sus sacramentos, en sus mandamientos y en su oración. Y así, en él reconocemos y contemplamos la admirable unidad del misterio de Dios y de su proyecto de salvación, que alcanza su plenitud en Jesucristo, que «es, como afirma el Papa Juan Pablo II en la Constitución *Fidei Depositum*, la fuente verdadera de la fe, el modelo del obrar cristiano y el maestro de nuestra oración»⁸.

Por todo esto hemos de decir que la estructura del *Catecismo de la Iglesia Católica* no es de carácter académico, ni tiene la articulación propia de un libro de teología, sino que se corresponde con la naturaleza de la fe, con la memoria de la fe recibida, que la Iglesia ha de conservar y confiar a la memoria de los fieles⁹.

En efecto, la estructura que presenta el *Catecismo de la Iglesia Católica* se corresponde con la fe apostólica confiada a la Iglesia, los misterios y acontecimientos de la fe que a ella le han sido entregados, en primer lugar, para vivirlos

7 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 13.

8 Juan Pablo II, *Fidei Depositum*, 3.

9 Cf. Ratzinger, J., «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», Conferencia en Notre Dame de París.

como elementos indispensables de su vida (como son la profesión de la fe, los sacramentos, el decálogo, la oración); y, después, para darlos a conocer y comunicar en su integridad a los hombres de todos los tiempos.

Así fue desde los inicios de la Iglesia apostólica, en la que, como afirma el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Los cristianos perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). Y así, desde la vivencia comunitaria de estos misterios de la fe, nació una estructura propia para su transmisión, como forma eclesial, pudiéramos decir, de la transmisión y comunicación de la fe a los no creyentes, integrando la unidad y la diversidad de sus dimensiones (una fe profesada, celebrada, vivida y hecha oración) tal como se refleja en los libros neotestamentarios.

Este mismo camino, forma o regla de transmisión es asumido y propuesto por los Padres de la Iglesia para garantizar la identidad del contenido de la fe.

En efecto, los Padres de la Iglesia decidieron articular la amplia y rica doctrina de la Sagrada Escritura en estas cuatro partes, como refiere San Agustín¹⁰. Asimismo, el propio *Catecismo de San Pío V* o *Catecismo Romano*, siguiendo esta orientación de los Padres, asumió la distribución cuatripartita por entender, como se lee en su Prólogo, que «la explicación de estos cuatro apartados, síntesis fundamental de la Revelación (quasi communibus Sacrae Scripturae locis) proporcionará a los fieles el conocimiento de las principales verdades que deben conocer»¹¹. Y concluye el Prólogo afirmando: «Siempre que los párrocos expliquen textos del Evangelio, y en general de la Sagrada Escritura, sepan referirlos a la materia relativa a estas cuatro secciones, como fuentes fundamentales de la doctrina (universam divinae Scripturae vim atque rationem)»¹².

Así pues, la estructura cuatripartita del *Catecismo de la Iglesia Católica* que da a conocer y comunicar la fe de la Iglesia, y que pone de manifiesto la forma eclesial de la transmisión de la fe, tal como la Iglesia ha hecho a lo largo de los siglos, es una síntesis fundamental de la Revelación; es decir, contiene la Palabra de Dios, la verdad y el amor de Dios, los misterios de la fe y los acontecimientos de la salvación, que resplandece en Cristo, mediador y plenitud de la Revelación, como afirma *Dei Verbum*¹³. Dios ha querido revelarse a sí mismo, manifestar el misterio de su voluntad e iniciar el diálogo de la salvación, invitando al hombre a la comunión con El¹⁴.

10 Cf San Agustín, *Sermo ad catecumenos*, PL 40, 636.

11 *Prólogo* del Catecismo romano, 12.

12 *Ibidem*, 13.

13 Cf DV, 2

14 Cf DV, 2

Y por su vinculación a esta estructura cuatripartita, permitidme aquí hacer referencia a una dimensión básica que posee el *Catecismo de la Iglesia Católica*: la dimensión veritativa de la fe. En efecto, el *Catecismo de la Iglesia Católica* contiene y da a conocer de modo auténtico, íntegro y completo la verdad de la confesión cristiana, la verdad de la fe. La Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, por la que se promulga el *Catecismo de la Iglesia Católica*, dice que éste «es la exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas e iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición Apostólica y el Magisterio de la Iglesia»¹⁵. Y el Papa Benedicto XVI: «Contiene la formulación esencial y completa del contenido de la fe»¹⁶. En las actuales circunstancias ésta es una realidad a considerar y a atender con máximo interés.

Frente a las incertidumbres que hoy viven no pocos cristianos sobre su condición e identidad, como consecuencia del oscurecimiento de la verdad de la fe; frente a las dudas de no saber qué hay que creer exactamente, a causa de interpretaciones reductivas e inadecuadas, se impone la necesidad de afianzar las certezas básicas de la fe, conocer los acontecimientos y realidades fundamentales de la misma y alcanzar a vivir con gozo la verdad de la fe cristiana.

Frente a la dictadura del relativismo, que afirma que es imposible mantener certeza alguna, y menos aún, respecto a aquello que trasciende el ámbito de la experiencia inmediata; ante una cultura así, que niega la verdad y aún la capacidad de la mente humana para buscarla, y que ha impactado profundamente en muchos de nuestros creyentes, conduciéndoles a poner en cuestión, de hecho, la verdad de la fe y de la vida cristiana, se impone la necesidad de dar a conocer esta verdad en su totalidad e integridad, de comunicar la verdad de Dios y la verdad del hombre. Dejarse guiar por ella constituye la mejor apuesta de presente y de futuro. Si la verdad del hombre, inscrita en su corazón por el Creador y la verdad de Dios, revelada en Jesucristo al hombre se disuelve y se pierde, el hombre se sumerge en la oscuridad y, al final, en la negación de sí mismo.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* propone y da a conocer la verdad de Dios, afirma la realidad objetiva de las acciones y acontecimientos de Dios en favor del hombre, y que la Iglesia ha explicitado en su Magisterio a lo largo de la historia. Y asimismo propone y da a conocer la verdad del hombre, de sus anhelos profundos, de sus aspiraciones de plenitud y bienaventuranza inscritos en su corazón.

Pero volvamos a la afirmación esencial hecha más arriba. Decíamos que el *Catecismo de la Iglesia Católica* es una síntesis fundamental de la Revelación, contiene la Palabra de Dios, la verdad y el amor de Dios y los acontecimientos

15 Juan Pablo II, *Fidei Depositum*, 4.

16 Benedicto XVI, Carta Apostólica *Porta Fidei*.

de la salvación en Jesucristo. Pues bien, a la Revelación de Dios le corresponde la respuesta del hombre. Nuestra mente y nuestro corazón son invitados a atender y acoger una Palabra que nos precede. Y así, por su propia naturaleza, queda establecida una relación y unidad profunda entre la proposición de la fe que presenta el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el acto de fe con el que se cree. Esta correspondencia entre la estructura del Catecismo y el acto de fe pertenece a la esencia misma del Catecismo. En esta clave del anuncio de la Palabra y de la respuesta de la fe ha de ser entendido el *Catecismo de la Iglesia Católica*. En este marco en el que la Iglesia «hace resonar» la Palabra de Dios y proclama ante el mundo la profesión de su fe, dando testimonio e invitando a la fe.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, en el que está contenido intensivamente todo el misterio de Dios, representa el desarrollo de una única verdad: Dios mismo, y está al servicio de la fe, del acto de fe; llamando y orientando, pudiéramos decir, al acto de fe, teniendo como núcleo referencial de su estructura el acto de fe.

Este es un dato importante que es oportuno analizar, aunque sea brevemente.

EL SÍMBOLO DE LA FE Y EL ACTO DE FE

Al inicio del *Catecismo de la Iglesia Católica* nos encontramos con esta afirmación básica: «Nuestra exposición de la fe seguirá *el Símbolo de los Apóstoles*, que constituye, por así decirlo, el más antiguo catecismo romano»¹⁷. Los autores del Catecismo descubren así una decisión esencial que tomaron al inicio de sus trabajos y que va a orientar la composición y redacción del Catecismo, al determinar que será el *Símbolo de los Apóstoles* la base y el asiento de la exposición orgánica de la fe. Muestran así, en primer lugar, su vinculación y adhesión al testimonio apostólico que funda la Iglesia, y, en segundo lugar, el deseo de resaltar (tengamos en cuenta su carácter de Símbolo bautismal) la acogida de una fe que nos da la vida que ha nacido del Bautismo.

Con anterioridad a esta afirmación, el Catecismo va a dedicar un amplio espacio (de los números 144 al 197) a contextualizar esta elección fundamental, presentando el sentido y naturaleza de la fe, las características de la misma, así como la profesión de la fe y la función de los símbolos de la fe.

Así pues, teniendo como primer punto de referencia la profesión de la fe de la Iglesia mediante el Símbolo, los autores del Catecismo desean que éste sea una expansión y desarrollo (explanatio) de este núcleo fundamental que

17 CCE, 189.

es el *Símbolo de los Apóstoles*, entendido como acto de fe bautismal. Y así quedará resaltado en el texto: «La primera profesión de fe, dice el Catecismo en el número 189, se hace en el Bautismo. El Símbolo de la fe es, ante todo, el Símbolo bautismal».

Desde los inicios de la Iglesia, la regeneración del hombre por el Bautismo está vinculada a la confesión de la fe. De hecho, la fórmula de la profesión de la fe no es sino expresión de la norma bautismal que encontramos en San Mateo 28, 19: «Id y haced discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». El bautizando es invitado, en un diálogo, a confesar su fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Hay unas preguntas sobre la fe y sus correspondientes respuestas que, en el centro mismo de la celebración bautismal, son una profesión de fe y parte constitutiva esencial del Sacramento¹⁸.

Pero veamos qué relación guardan entre sí el Símbolo y el acto de fe. Digamos, de modo general, que el Símbolo de la fe expresa al exterior el acto de fe de quien lo proclama y que ambos, por su propia naturaleza, constituyen un acto unitario. El acto de fe se dirige, ante todo, a Dios mismo, como respuesta del hombre a su invitación y a su amor. Ahora bien, «el primer acto con el que se llega a la fe es don de Dios y acción de gracias que actúa y transforma a la persona hasta en lo más íntimo»¹⁹. Cuando el hombre alcanza a descubrir y reconocer este don del amor de Dios, un impulso nuevo le lleva a El, como aconteció en el Apóstol Tomás: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28). Es la respuesta del corazón, del interior de nosotros mismos, que se dirige hacia el Señor para afirmar: Creo en ti, me confío a ti, me entrego enteramente a ti. Después vendrá el acto exterior y público de la confesión de la fe, del reconocimiento y proclamación de las verdades y los acontecimientos de nuestra salvación, y del testimonio de la fe.

Por esta confesión de fe el creyente, a quien antes le había sido transmitido y enseñado el Símbolo de la fe por parte de la Iglesia (*traditio symboli*), ahora da razón de él ante la Iglesia, reunida en Asamblea litúrgica (*reddit symbolum*) y proclama su entrega al Señor. En este sentido, puede afirmarse que la profesión pública de la fe ante Dios es, en primer lugar, un acto de acción de gracias y de alabanza a Dios, un acto de culto. En efecto, por la profesión de la fe estamos expresando, ante todo, el honor a Dios al proclamar la verdad y el amor de Dios que se nos ha dado. Estamos, asimismo, manifestando el asentimiento y la adhesión a Dios en la comunión de la Iglesia, ante la que profesamos la fe. Así como dando testimonio ante los hombres de la fe que profesamos que es, por eso, acto de transmisión, expresión viva y esencial de transmisión de la fe.

18 Cf San Agustín, *De Bapt*, 6, 47; PL 43, 214.

19 Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta Fidei*, 10.

Pero volvamos al acto de fe como acto interior y anterior del hombre. San Agustín hace notar que, en relación con Dios, hay tres dimensiones que integran el creer del hombre: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*. Henry de Lubac, comentando estas palabras dice: «Son tres actos que van encadenándose el uno con el otro, siguiendo una progresión necesaria. Unicamente el tercero, que supone e integra a los dos anteriores, caracteriza a la verdadera fe. Unicamente él constituye al cristiano»²⁰. En la distinción agustiniana de las dimensiones de la fe, éstas no son excluyentes entre sí. Se trata de distinguir para discernir los rasgos respectivos y, sobre todo, para señalar la necesaria progresión del acto de fe: el camino de la fe.

El acto de fe tiene como fuente y origen el amor de Dios. El es quien da el primer paso, saliendo a nuestro encuentro, para conducirnos a la plena comunión con El. San Pablo proclama así este don de Dios en la carta a los Efesios: «Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo (...) ya que El nos eligió antes de la creación del mundo (...). Nos predestinó a ser sus hijos por Jesucristo (...). Nos dio a conocer el misterio de su voluntad: el plan que había proyectado realizar por Cristo en la plenitud de los tiempos» (Ef 1, 3-10).

El acto de fe es, pues, fruto de un pensamiento y de un acto de amor precedente, libre y gratuito de Dios en Jesucristo. Y así, cuando en respuesta al amor de Dios, el hombre se confía y entrega a El, se inicia un acontecimiento de encuentro y de diálogo con El, se establece un nuevo vínculo de reciprocidad y de fidelidad «interpersonal», pudiéramos decir. El ser entero del hombre queda así comprometido y orientado desde el fondo de sí mismo. Ha nacido una relación nueva, ahora no en la perspectiva del hombre y una gran idea, o del hombre y un poder supremo, o del hombre y la madre naturaleza, sino una relación de confianza y de amor entre la persona del hombre y Jesucristo, el Hijo de Dios. Con razón diría San Agustín: «Esto quiere decir creer en Cristo: amarle»²¹. En esta perspectiva de amor y fidelidad, de relación y de diálogo, el Papa Benedicto XVI propone considerar el acto de fe: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, Jesucristo, que da un nuevo horizonte a la vida, y con ello una orientación decisiva»²².

En resumen, el acto de fe entraña a la vez «la adhesión personal del hombre a Dios y el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado» (CCE 150). Esta unidad del acto de fe, que integra a la Persona y a la Verdad, a Dios y al

20 Henry de Lubac, *La fe cristiana*, Salamanca, 142.

21 San Agustín, *Enarrationes in Psalmis*, 130, 1; PL 37, 1704.

22 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1.

hombre, se ha de predicar tanto del acto interior de la fe como de su expresión externa en el Símbolo de la fe. Pues bien, pudiéramos decir, que el *Catecismo de la Iglesia Católica* en su estructura y organización interna propone la fe de la Iglesia teniendo presente la forma y unidad interna del acto de fe, y se encamina, como a su meta, al acto de fe. Se asienta sobre la Palabra de Dios desde la que la Iglesia nos descubre, con sus palabras, los acontecimientos de la salvación, y nos llama al acontecimiento de nuestra profesión de fe. El Catecismo tiene por objeto anunciar la fe y llamar a la vida evangélica, transmitir la fe y conducir al encuentro con Cristo. Con razón es considerado «el libro de la fe» para la fe, para ir de la fe de la Iglesia, a través de las palabras que la exponen y explican, al acto de fe de cada creyente. Es el libro que contiene la profesión de la fe que proclama la Iglesia, e invita a todo creyente a renovar viva, profunda y conscientemente la profesión de su fe en toda su riqueza y sentido verdadero. Lo dice de esta manera el propio Catecismo: «Como el día de nuestro bautismo, cuando toda nuestra vida fue confiada a la regla de doctrina (Rom 6, 17) acogemos el Símbolo de esta fe nuestra que da la vida. Recitar con fe el Credo es entrar en comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; es entrar también en comunión con toda la Iglesia que nos transmite la fe y en el seno de la cual creemos»²³.

Por eso, cuando la Iglesia pone hoy en nuestras manos el Catecismo nos está invitando a contemplar en él las riquezas que contiene, la fe que da la vida; nos convoca a acercarnos a él con ojos nuevos, los de la fe y por ella entrar en comunión con Dios y con la Iglesia. El *Catecismo de la Iglesia Católica* nos habla de la fe, es decir, de adhesión y asentimiento a Dios, de oración y acción de gracias, de conformar la vida según el Evangelio, de adoración y alabanza a Dios, que nos incorpora a la vida verdadera y nos invita a dar razón de nuestra esperanza. Que todo esto es, unitariamente, la fe, el acto de fe.

Por eso, también aquí refiriéndonos al Catecismo, haríamos bien en acercarnos a él con una mirada nueva y completa; no tan solo como a un tratado sobre la fe, sino advirtiendo y prestando atención a todas las diversas dimensiones que le hacen justicia, conforme a la naturaleza del mismo. Acercarnos de esta manera a él significa disponernos a transitar, en primer lugar, por la *via veritatis*, para descubrir y contemplar la fuerza y la verdad de la fe, la solidez y coherencia interna de la confesión cristiana, que hace a la fe atractiva y razonable a la mente humana; la verdad de la fe que se ofrece al hombre como Sabiduría manifestada plenamente en Jesucristo; la verdad de la fe que es luz que alumbra y fecunda el conocimiento humano, y respuesta a la búsqueda

23 Catecismo de la Iglesia Católica, 197.

y anhelo profundo de verdad que late en el hombre, dando sentido a la vida humana sobre la tierra. Avanzar en este «camino de la verdad» representa, finalmente, llegar a descubrir a través de la verdad de la fe que el Catecismo ofrece, cómo es Dios mismo quien, por su iniciativa, nos guía hacia su intimidad y nos invita a acoger, a comprender y a vivir en su sentido propio la verdad de la Revelación. Como diría San Agustín, no somos nosotros quienes poseemos la Verdad después de haberla buscado, es la Verdad quien nos busca y nos posee.

En segundo lugar, aproximarse al Catecismo con una mirada nueva y más amplia significa adentrarnos con decisión por la *via pulchritudinis*, capaz de abrir el horizonte del pensamiento humano a la meditación y la contemplación de la belleza de Dios, y apreciar el esplendor y la belleza de la fe. Abrirse camino por esta vía, que nos hace perceptible y aún fascinante el mundo del espíritu, de lo inefable e invisible, hasta adentrarnos por voluntad divina en el misterio de Dios, «dándonos a conocer el plan que había proyectado realizar por Cristo» (Ef 1, 3) e impregnándonos por la belleza que en el Hijo de Dios hecho hombre y salvador del mundo nos habla directamente al corazón, nos cautiva y nos atrapa en lo más profundo de nuestro ser. Asimismo, esta vía de acceso y reconocimiento despertará en nosotros la admiración, al contemplar en la santidad de los testigos del Señor la fuerza y el atractivo del Evangelio del Reino, capaz de generar hombres nuevos que, nacidos de la gracia de Dios, renuevan fielmente su entrega a Cristo en la alegría de la fe, ofrecen su respuesta al amor de Dios, entregando su vida como servicio.

Y, finalmente, progresar por la *via amoris*, para allí poder gustar, por una parte, la riqueza de los dones que el amor de Dios nos ha regalado y esperamos poseer en plenitud; y, por otra, aprender a responder con fidelidad, amor y adoración, al amor gratuito de Dios. Y así, aquél deseo íntimo de bien y de felicidad que todo hombre experimenta y que jamás logra saciar plenamente, aquél anhelo profundo desde el que somos impelidos a salir de nosotros mismos hacia el sumo bien deseado, se hace realidad cuando, por la gracia de Dios y la fuerza de su amor, somos conducidos en la fe al encuentro y a la unión con Cristo. En Jesucristo, la manifestación perfecta e insuperable del amor absoluto e irrevocable de Dios al hombre, y el camino abierto que nos permite entrar en su intimidad y comunión, Dios ha pronunciado su Palabra definitiva²⁴: el amor y su designio de salvación. Es la verdad de Dios: su amor gratuito y fiel por el que nos invita a compartir su vida. En Jesucristo, que es «testigo de la verdad», como El mismo afirma ante Pilato (Jn 18,37), se transparenta y se muestra la verdad de Dios: el amor que entrega a su Hijo a la muerte por nuestra salvación.

24 Cf. Const dog *Dei Verbum* 2 y 3.

La conjunción de estas tres dimensiones o vías de aproximación al *Catecismo de la Iglesia Católica* nos permitirá reconocerle y apreciarle en su riqueza y significación. Y en él a la fe de la Iglesia.

DE LA PROFESIÓN DE LA FE A LA TRANSMISIÓN DE LA FE

En el mes de noviembre del año 2011 el Papa Benedicto XVI decía a los Obispos de Benín: «El *Año de la Fe* que he querido promulgar será una buena oportunidad para fomentar en los fieles el descubrimiento y la profundización de su fe en la persona del Salvador de los hombres ... para poner a Cristo en el centro de la vida. Nos debe guiar el rostro crucificado y glorioso de Cristo, para testimoniar a todos su amor por el mundo».

El Papa está invitando incesantemente a la Iglesia a redescubrir y profundizar la fe (el amor) en la persona de Jesucristo, y a ponerle en el centro de todo; y así dar testimonio de El a los hombres de hoy. De la fe, pues, de la profesión de la fe a su transmisión. Esta es la llamada primera y esencial.

Hoy, con especial inquietud, nos preguntamos ¿Cómo transmitir la fe de modo creíble? ¿Cómo abrirse paso en una sociedad tan secularizada y desertizada? ¿Cómo evangelizar? ¿Qué quiere decir ponerse al servicio de la nueva evangelización, secundando la apremiante llamada del Papa?

En una de las biografías de San Francisco de Asís, escrita por San Buenaventura, leemos lo siguiente: «Desde entonces, Francisco, fiel a la inspiración divina, comenzó a plasmar en sí la perfección evangélica y a invitar a los demás a penitencia. Sus palabras no eran vacías, sino, llenas de la fuerza del Espíritu Santo, calaban muy hondo en el corazón, de modo que los oyentes se sentían profundamente impresionados»²⁵.

Tras su decisión de seguir en radicalidad las huellas de Cristo, Francisco comenzó a plasmar en sí la forma evangélica de vida, y, como consecuencia, a ser testigo vivo del Evangelio. Sus palabras nunca serán ya palabras vacías, sino llenas del Espíritu y calarán hondo en el corazón de sus oyentes. Todo había comenzado en el reconocimiento y encuentro con Cristo. Así nació en él, a través de un intenso proceso de conversión y de purificación, un amor entrañable a nuestro Señor, hasta su identificación con El.

Dice su primer biógrafo Tomás de Celano, que estando Francisco en las ruinas de la Iglesia de San Damián, mientras oraba postrado ante la imagen del crucificado, plasmada en aquella tabla bizantina, oyó una voz que le llamaba: «Francisco, anda y repara mi casa que, como ves, está a punto de arruinarse

25 San Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap III, 2

toda ella»²⁶. Francisco se dispone a obedecer y concentra todo su esfuerzo en la decisión de reparar materialmente aquella pequeña Iglesia. «Pronto va a descubrir, sin embargo, que aquella voz divina se refería a la reparación de la Iglesia que Cristo adquirió con su sangre»²⁷. Reconstruir la Iglesia, renovar la Iglesia en sus miembros, para que el rostro de Cristo se refleje en el rostro de la Iglesia. He aquí el objetivo de entonces, como también lo es de ahora.

Así nació el nuevo espíritu de la vida y misión de la familia franciscana: seguir a Cristo y configurarse con El, y anunciar el Evangelio con el testimonio de la vida; «no con palabras vacías, sino llenas de la fuerza del Espíritu». Los Santos de todos los tiempos han hecho cercano y posible el camino abierto por el Señor que dice a todos los que somos enviados en misión: «Seréis mis testigos» (Hch 1, 8). Sí, antes de preguntarnos por el cómo desarrollar nuestra misión evangelizadora en el mundo actual, somos llamados a reconstruir y fortalecer nuestra identidad como testigos de la fe, como testigos del Señor que muestran y transparentan ante los hombres el rostro de Cristo.

«El primer mártir de la Iglesia, San Esteban, ha dicho el Papa Benedicto XVI, es un modelo para todos aquellos que quieren ponerse al servicio de la nueva evangelización. El demuestra que la novedad del anuncio no consiste primariamente en el uso de los métodos o técnicas, sino en estar llenos del Espíritu Santo y dejarse guiar por El. La novedad del anuncio está en la profundidad de la inmersión en el misterio de Cristo, de la asimilación de su Palabra y de su presencia en la Eucaristía, de modo que él mismo, Jesús vivo, pueda hablar y obrar en su enviado. En definitiva, el evangelizador se hace capaz de llevar a Cristo a los demás de manera eficaz, cuando vive de Cristo, cuando la novedad del Evangelio se manifiesta en su propia vida»²⁸

La Iglesia es en el mundo y en la historia el Sacramento de Cristo. Sólo a través de ella se alcanza la realidad de la que ella es signo o sacramento, como sólo a través de Cristo se llega a la realidad del misterio de Dios²⁹: «Si me conocierais a mí, dice el Señor, conoceríais también a mi Padre... Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 7-9). Jesucristo es el camino para acceder al Padre, la «imagen del Dios invisible» (Col 1,15). Esto vale decirse

26 Tomás de Celano, *Vida Segunda*, cap VI, 10

27 San Buenaventura, *Leyenda mayor*, II, 1

28 Benedicto XVI, *Catequesis día 26 de Diciembre de 2012*.

29 Cristo es, en su humanidad, el Sacramento de Dios, el rostro de Dios. Cf San Agustín, *Epist* 187, 34: «Non enim est aliud Dei misterium nisi Christus» (PL 38, 845)

también de la Iglesia. Cuando la Iglesia profesa la fe y celebra los sacramentos, cuando muestra la forma de vida evangélica de sus miembros en el seguimiento de Cristo y practica la oración del Señor, entonces da a conocer al mundo a Jesucristo, y su luz resplandece en el rostro de la Iglesia³⁰. Anunciar la fe y ser testigo de ella ante los hombres, llevarles a Dios y comunicarles la gracia de la salvación, conducirles al encuentro con Jesucristo, el único salvador del mundo, es la razón de existir de la Iglesia, su misión propia.

Por eso, por encima de otras urgencias y necesidades, es la hora de la fe, de renovar y revitalizar la fe para reconstruir la Iglesia, como advirtió San Francisco de Asís, y así reflejar el rostro de Cristo ante los hombres. Con razón Henry de Lubac nos legó, elaborada sobre textos de algunos Padres esta reflexión: «Si Jesucristo no constituye su riqueza, la Iglesia es miserable. Si el Espíritu de Jesucristo no florece en ella, la Iglesia es estéril. Su edificio amenaza ruina, si no es Jesucristo su arquitecto. No tiene belleza alguna, si no refleja la belleza sin par del rostro de Jesucristo y si no es el árbol cuya raíz es la pasión de Jesucristo. La ciencia de que se ufana es falsa, y falsa también la sabiduría que le adorna, si ambas no se resumen en Jesucristo. Ella nos retiene en las sombras de la muerte si su luz no es «luz iluminada» que viene enteramente de Jesucristo. Toda su doctrina es una mentira, si no anuncia la Verdad que es Jesucristo. Toda su gloria es vana, si no la funda en la humanidad de Jesucristo. Su mismo nombre nos resulta extraño, si no evoca inmediatamente en nosotros el único Nombre que les ha sido dado a los hombres para que alcancen su salvación. La Iglesia no significa nada, si no es el sacramento, el signo eficaz de Jesucristo»³¹.

CONCLUSIÓN

Nos preguntábamos al comienzo por qué el Papa Benedicto está pidiendo a la Iglesia fijar su atención hoy en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. La respuesta, lo hemos visto, es la fe, la prioridad y necesidad de la profesión de la fe de la Iglesia. Si la fe es el principio de vida que salva al hombre, la fuente de la que brota la renovación de la Iglesia y la condición de su vitalidad, profesar la fe y vivir de la fe será, sin duda y por encima de otras necesidades, el objetivo primero. Es la hora de la fe. La hora de lo primero y esencial. La hora de acudir a los cimientos que sostienen a la Iglesia y a cada uno de sus miembros.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, como hemos visto en su estructura interna, se presenta no como una exposición de lecciones, sino como un iti-

30 Cf Const dogm *Lumen Gentium* 1.

31 Henry de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, 175 -176 (sobre textos del San Hipólito, Orígenes, San Ambrosio, San Agustín, San Ireneo y San León)

nerario que enseña a acoger la Palabra de Dios, que contiene en sí nuestra bienaventuranza (Cf Lc 11, 28), a reconocer la verdad y el amor de Dios, y a responder a su iniciativa con la fe. Es decir, se muestra como un servicio a la fe, como un camino para avanzar hacia el encuentro y el seguimiento de Jesucristo.

Y a su vez, si la confesión de la fe, que proclama la Iglesia y cada uno de sus miembros, es la clave de la presentación de la fe que ofrece el Catecismo, la enseñanza de la fe será no una mera comunicación de principios, de ideas o valores, sino un testimonio vivo que invita a iniciar un itinerario interior hacia la fe en Dios, hacia el encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que orienta y guía la vida. Todo lo demás en el cristianismo se deduce de esta realidad primera. En la misión de anunciar y transmitir la fe, no se trata de renovar nuestras acciones y discursos, sino de afirmar la fe, de ser testigos vivos de la fe, fuente y aliento de nuestros trabajos y de la vida entera.

El Papa, en la Misa del inicio del *Año de la Fe*, se refería a cómo está aumentando, entre nosotros, la realidad de la «desertización espiritual», es decir, la situación de un mundo sin Dios, en el que se ha difundido el vacío. «En el desierto, afirmaba, se necesitan sobre todo personas de fe que, con su propia vida, indiquen el camino hacia la Tierra prometida, y de esta forma mantengan viva la esperanza. La fe vivida, añadía, abre el corazón a la gracia de Dios que libera del pesimismo. Hoy más que nunca, evangelizar quiere decir dar testimonio de una vida nueva transformada por Dios, y así indicar el camino». Y concluía: «Así podemos representar este *Año de la Fe*: como una peregrinación en los desiertos del mundo contemporáneo, llevando consigo solamente lo que es esencial: ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni dos túnicas, como dice el Señor a los Apóstoles al enviarlos a la misión (Cf Lc 9,3) sino el Evangelio y la fe de la Iglesia, de los que el *Concilio Ecuménico Vaticano II* es una luminosa expresión, como lo es también el *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado hace 20 años³².

32 Benedicto XVI, *Homilía* de la Misa de apertura del Año de la fe, 11 de Octubre de 2012.



Francisco, un Papa pobre para una Iglesia pobre

Jesús DE LAS HERAS MUELA

Director del semanario *ECCLESIA* y de *ECCLESIA Digital*

He querido ser fiel a las mismas palabras del Papa Francisco a la hora de titular esta comunicación, este coloquio. Como luego diré, como luego repetiremos una y varias veces, aquella frase, fuera del guión oficial, en su encuentro con los periodistas, dos días y medio después de su elección pontificia, el «¡cómo desearía una Iglesia pobre y para los pobres!», fue mucho más que una supuesta improvisación, una corazonada, una espontánea declaración de intenciones. Fue todo un programa, toda una vida.

Pero decía que quiero ser fiel a las mismas palabras porque, mientras pensaba, meditaba y preparaba estas líneas, esta intervención, recordé que el cronista de San Francisco de Asís y de Santa Clara, definía, llamaba a esta última como «Clara, la cristiana». Y, sí, quizás, a esta comparecencia mía de hoy habría que titularla: «Francisco, un Papa cristiano para una Iglesia cristiana»... Pero, claro, él no lo ha formulado así. Y, sobre todo, la frase es tan rotunda –y, a su vez y por otro lado, tan verdadera– que también corre el riesgo de la exclusión, de la confrontación y de la comparación, en las que estoy seguro el primero que no quiere entrar, ni sugerir, es el mismo Francisco.

Con esto y con todo, decir, a estas alturas, que 2013 ha sido el año del Papa Francisco, no deja de ser una obviedad. Más interesante resulta saber que las siembras de este año y sus primeros frutos auguran que 2014 será también el año del Papa venido casi del fin del mundo.

Nuevas reuniones de la Comisión de Cardenales para la reforma de la Curia, creación de nuevos cardenales, visita *ad limina* de obispos (entre ellos, los españoles de finales de febrero a primeros de marzo), importantes nombramientos episcopales pendientes (La Habana, Santo Domingo, Madrid, Colonia, Barcelona, Maguncia, Chicago, Palermo, Bolonia, dentro de la Curia...), las canonizaciones de Juan XXIII y de Juan Pablo II, los trabajos de la Comisión de Cardenales en aras a la reforma de la Curia Romana, la posible beatificación de Pablo VI, la peregrinación a Tierra Santa a finales de mayo y su encuentro en Jerusalén con Bartolomé I, el Sínodo extraordinario de los Obispos sobre la familia y quizás, como ya ha apuntado el portavoz de la Santa Sede, un viaje apostólico en el segundo semestre del año a Asia o a África son solo algunas de las citas seguras en su agenda.

PRIMERA PARTE: ALGO NUEVO ESTÁ NACIENDO, ¿NO LO NOTÁIS?

LA SIEMBRA DE 2013

Todo comenzó en 2013.... Y es que si todos los años en que hay cónclave, es decir, relevo al frente de la Sede de Pedro, son, para la Iglesia, y también, en mayor o en menor medida, para la entera humanidad, históricos y trascendentales, 2013 lo ha sido especial, extraordinaria, inequívoca, gozosamente.

Los periodistas abusamos, con demasiada frecuencia, a la hora de calificar como históricos distintos acontecimientos. No exageramos, no exagero, ahora al considerar como histórico y como excepcional el año eclesial 2013 y, en particular, las fechas del lunes 11 de febrero, a media mañana, y la del miércoles 13 de marzo, pasada la media tarde, con epicentro común en Roma y un mismo protagonista, el Romano Pontífice.

En recientes declaraciones, el padre Federico Lombardi, director de la Sala de Prensa de la Santa Sede, ha manifestado su convicción de que ya nada será igual en la Iglesia tras la renuncia, pasadas las once y media de la mañana del lunes 11 de febrero de 2013, del Papa Benedicto XVI. El Papa maestro, el Papa sabio, el Papa humilde trabajador de la viña del Señor, se convertía en esa hora y en ese día en el Papa peregrino y en el Papa profeta. En los umbrales de sus 86 años de edad, el entrañable y venerable Benedicto XVI, que nos donó casi ocho espléndidos, luminosos y complejos años, entraba definitivamente en la historia con un gesto cargado de generosidad, sabiduría, servicialidad, profecía y don de lo Alto. Su renuncia, tal cual inédita a lo largo de la historia de la Iglesia, situaba a ésta en una nueva dimensión, en

una nueva encrucijada, en un futuro ya presente, donde nada será ya igual que antes. Con ella, el Papa Joseph Ratzinger nos ofrecía un precioso y hasta tal vez preciso testimonio evangélico y evangelizador y su penúltima lección magistral y sublime...

Un mes y dos días después, en el atardecer de una lluviosa y venturosa tarde romana, la sorpresa –inmensa sorpresa– de la fumata blanca del cónclave volvía a situarse en el terreno de la Providencia. El cónclave demostraba que no es «cosa» de cábalas y de conjeturas terrenales, sino acción del Espíritu Santo. Cuando pasadas las ocho de la tarde de aquel miércoles 13 de marzo de 2013, el cardenal protodiácono anunciaba el nombre del nuevo Papa –Jorge Mario Bergoglio, cardenal arzobispo de Buenos Aires, desde aquel momento Santo Padre Francisco– y este aparecía, tímido, quedo, humilde, por la balconada central de la basílica vaticana la historia de la Iglesia era, de nuevo, ungida por el rocío de la gracia, y «algo nuevo estaba naciendo, ¿no lo notáis?»...

DIEZ APASIONANTES MESES DE VÉRTIGO

Desde entonces se han sucedido diez meses de vértigo, de sorpresas, de gestos, de símbolos, de palabras y más que palabras. De gracia, sí, y de bendición de Dios. Su «¿cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!», frase pronunciada ante varios miles de periodistas, en la mañana del sábado 16 de marzo, se ha convertido en mucho más que una frase, un lema o un eslogan. Es todo un programa, un proyecto, una realidad encarnada ya en primera persona por el nuevo Dulce Cristo –el pobre de Nazaret– en la tierra, por el Sucesor de San Pedro. La llamada a la conversión personal y pastoral desde el Evangelio es su reclamo permanente. Jesucristo y su Evangelio son para Francisco la reforma la Iglesia, el criterio primero, último y hasta único para responder a un mundo que vive no solo en una época de cambios, sino, sobre todo, en un cambio de época.

Importan, sí, los cambios y las reformas en las estructuras y en las personas. Pero importan mucho menos que los cambios y las reformas en los corazones. Y la primera de las reformas la viene ya predicando y practicando en primera persona el mismo Papa Francisco con su manera humilde, sencilla, cercana, cordial, popular, generosa, pobre y evangélica de ejercer el ministerio apostólico petrino.

El semanario norteamericano *Time*, el diario francés *Le Monde* y el británico *Financial Times* han elegido al Papa Francisco personaje del año, a la que he sumando el mismísimo Justin Welby, nuevo primado de la Comunión Anglicana-

na. No era difícil la elección, esta elección... Y no ha habido periódico, emisora de radio o de televisión o portal de internet que a la hora de hacer el balance del año recién concluido no haya incluido a Francisco entre las principales acontecimientos de 2013. Hasta una federación de prensa de China situaba al Papa Francisco, tras los presidentes de Irán y de Rusia, como el principal personaje del año. Y *Forbes* afirmó, ya en noviembre, que, tras Obama, el Papa Francisco era el hombre más influyente de la tierra.

Y según una reciente encuesta, el 85% de los franceses –la laica y republicana Francia...– apoyaban incondicionalmente al nuevo Papa y en España, según datos del CIS, el «efecto Francisco» se ha traducido a mayores niveles de aceptación de la Iglesia y de la misma práctica religiosa.

Las calles de Roma, como luego veremos y desglosaremos, se colapsan los domingos y miércoles con ocasión de los actos públicos del Santo Padre, y hablar y comentar sobre él es tema habitual de tertulias mediáticas y ciudadanas.

En numerosas ocasiones a lo largo de este ya casi año, Francisco ha roto las poderosas agendas informativas de los medios de comunicación y ha irrumpido con fuerza en sus portadas y en sus contenidos.

PERO, ¿QUÉ ES LO QUE HA PASADO?

Sí, ¿qué es lo que ha pasado? Su misma elección fue ya un acontecimiento: argentino, latinoamericano, jesuita, de 76 años, y que tomaba el nombre de Francisco –por primera vez en la historia– eran ingredientes básicos para la sorpresa. Sus primeras palabras, su gesto de inclinarse para recibir la bendición de Dios acompañado por la plegaria en silencio del pueblo fiel y sus primeros y tan pródigos pasos –todos en la misma dirección hacia los pobres, la austeridad, la autenticidad y las periferias conmovieron por doquier e inauguraron una cadena ininterrumpida de gestos, de gestos evangélicos para más señas.

La Iglesia pobre y para los pobres con la que Francisco sueña se ha ido traduciendo también en estos meses en Iglesia en camino; en Iglesia sinodal; en Iglesia en discernimiento; en Iglesia de puertas abiertas, madre y acogedora, no aduana; en Iglesia peregrina, entre y con discípulos, de Emaús hacia Jerusalén; en Iglesia samaritana; en Iglesia con olor a grey, a oveja y a humanidad; en Iglesia discípula y misionera, siempre misionera, siempre discípula; en Iglesia ni autorreferencial, ni ensimismada, ni triunfalista, ni pesimista, ni controladora sino dispensadora de la ternura y de la misericordia del Dios que tanto ama y cuyos apellidos son, somos, los de todos y cada uno de sus hijos; en Iglesia alegre y callejera que hace lío...; en Iglesia libre de componendas,

ataduras y categorías humanas y mundanas; en Iglesia de periferias, de barrios, de suburbios, de villas y favelas... En Iglesia, en suma, más de Jesucristo y de su Evangelio.

Y Francisco, además, lo hace no contra nadie, sino para todos y por todos. Francisco habla y busca la comunión. No son criterios hermenéuticos adecuados y válidos para entender lo que está pasando –ese algo nuevo que está naciendo– la comparación, el mirar al pasado reivindicativamente o pensar que ahora sí y antes no... Si Juan XXIII fue el Papa bueno y del pueblo, que abrió a la Iglesia a la ternura y a la primavera del Concilio Vaticano II; si Pablo VI fue el Papa del diálogo con una compleja y cambiante humanidad, que se dejó los girones del alma y del cuerpo en pro del Evangelio y del hombre contemporáneo; si a Juan Pablo I le bastaron 33 días para iluminarnos e interpelarnos a todos con su sencillez, su humildad, su don de catequizar y su sonrisa; si Juan Pablo II fue el bendito atleta de Dios que recorrió, cuál un San Pablo del siglo XX, todos los caminos del mundo y del hombre, llevando amor, evangelio y esperanza; si Benedicto XVI fue el teólogo, el catequeta, el maestro que nos confortaba y confirmaba en la verdad; Francisco, aunando y valorando tanto don y carisma, nos conmueve y emociona y, con el ejemplo, nos marca el camino de la pobreza, de la alegría y de la misión del Evangelio.

¡Demos gracias a Dios! Demos gracias, sí, a Dios, el único Señor de la Iglesia, del tiempo y de la historia. Él nos guía mediante la vida y el testimonio de hombres y pastores como Francisco y la extraordinaria pléyade de antecesores suyos de, al menos, el último siglo y medio.

LOS DATOS, SÍ, LOS DATOS Y LOS HECHOS

Una magnífica encíclica –y a cuatro manos: las suyas y las de su antecesor-, «*Lumen fidei*» y una deslumbrante y tan interpeladora y programática exhortación apostólica, «*Evangelii gaudium*», forman ya parte del magnífico legado doctrinal y pastoral del Papa Francisco.

Junto a ello, el Papa de las reformas ha firmado estos decretos, bien en forma de quirógrafos o de cartas apostólicas dadas como *motu proprio* en aras y en orden a la reforma de la Iglesia: Quirógrafo para la institución de una pontificia comisión referente al Instituto para las Obras de Religión (IOR); Quirógrafo para la creación de una pontificia comisión referente sobre la estructura económico– administrativa de la Santa Sede; Quirógrafo para la creación de un consejo de cardenales para ayudar al Santo Padre en el gobierno de la Iglesia universal y estudiar un proyecto de revisión de la

Curia Romana; Sobre la jurisdicción de las autoridades judiciales en materia penal y en materia de sanción administrativa; Contra el lavado de dinero, la financiación del terrorismo y la proliferación de armas de destrucción masiva; y Nuevo estatuto de la Autoridad de Información Financiera. Y está ahora en telar la constitución inmediata y puesta en marcha de una anunciada nueva Comisión específica para la protección de los niños, con la finalidad de aconsejar al Papa Francisco en torno al compromiso de la Santa Sede con la protección de los niños y con la atención pastoral a las víctimas de abusos.

El Papa Francisco ha engrosado en 817 el número de los santos de la Iglesia: 813 mártires de Otranto (Italia), Laura de Santa de Siena Montoya Upegui (Colombia) y María Guadalupe García Zavala (México) y ha inscrito en este libro o catálogo de los mejores hijos de la Iglesia a la beata franciscana del medievo la ya Santa Ángela de Foligno y al jesuita de primerísima hora el ya San Pedro Fabro. Y ya está confirmado, como dije al comienzo, que el 27 de abril de 2014, segundo domingo de Pascua, fiesta de la Divina Misericordia, será la canonización de los Papas Juan XXIII y Juan Pablo II. Otro «kairós» de lo Alto por todo lo grande.

Los tres viajes dentro de Italia efectuados por Francisco han sido mucho más que viajes, han sido tres encíclicas: el del 8 de julio a la isla de Lampedusa fue la encíclica de los refugiados, prófugos e inmigrantes; el del 22 de septiembre a la también isla italiana de Cerdeña, la encíclica de la dignidad del trabajo y de los trabajadores y del drama e injusticia del paro; y el del 4 de octubre a Asís, en la búsqueda y la protección de su santo patrono, la encíclica del Evangelio, del puro Evangelio sin glosa.

Su participación en la JMJ 2013 Río de Janeiro consagró a Francisco como líder de masas y como el nuevo Papa de los jóvenes. Los pobres y la misión evangelizadora de la Iglesia fueron el billete de vuelta de Río... Para él, para los jóvenes, para todos.

Los pobres, sí, y también los niños, los ancianos y las familias se han perfilado como las opciones preferenciales del Papa Francisco. Su preocupación e interés por las familias ha quedado de manifiesto con la convocatoria de un doble Sínodo de los Obispos sobre el tema: en octubre de 2014, asamblea extraordinaria; y en octubre de 2015, asamblea general ordinaria. La reciente fiesta de la Sagrada Familia sirvió, en este contexto, para que la Santa Sede promoviese tres celebraciones eucarísticas con esta intención: en Barcelona, Loreto y Nazaret. Y también, claro, la exitosa fiesta y misa de las familias de Madrid, en la Plaza de Colón, ya en su séptima edición.

Dicho quedó antes: Francisco no quiere gobernar solo, no quiere que tampoco sea la Curia Romana su única instancia de colaboración. Y al efecto creó, ya en primavera y con decreto posterior en otoño, una comisión de ocho cardena-

les, que representan a los cinco continentes, para que le ayuden en la tarea del gobierno universal de la Iglesia y en la reforma de la Curia, una reforma que va a ser en profundidad. La creación de esta comisión (la integran los cardenales Rodríguez Maradiaga, como coordinador, Marx, Pell, Errázuriz, Gracias, O'Malley, Bertello y Monsengo Pasinya y el obispo Semeraro como secretario) fue además una de las propuestas del cónclave... Sí, para entenderlo todo, hay que volver al cónclave de marzo de 2013 y para entender éste debemos regresar al 11 de febrero...

En la Curia Romana, tras siete abnegados y polémicos años, el cardenal Tarcisio Bertone (1934) fue reemplazado al frente de la Secretaría de Estado por el joven arzobispo también italiano y diplomático Pietro Parolin (1955). También hay nuevos prefecto del Clero (Stella), secretario general del Sínodo de los Obispos (Baldisseri) y penitenciario mayor (Piacenza).

SOLO EN EL VATICANO, CERCA DE SIETE MILLONES DE PERSONAS SE ENCONTRARON CON EL PAPA

La Prefectura de la Casa Pontificia ha hecho público un comunicado en el que señala que en el año 2013, a partir de su elección el 13 de marzo, más de 6.600.000 fieles han participado en los diversos encuentros con el Papa Francisco: audiencias generales (1.548.500) y especiales (87.400), celebraciones litúrgicas en la Basílica Vaticana y en la plaza de San Pedro (2.282.000), Ángelus y Regina Coeli (2.706.000).

Estos datos se refieren solamente a los encuentros que han tenido lugar en el Vaticano, y no incluyen otros actos con gran participación de fieles, como el viaje apostólico a Brasil en el mes de julio con motivo de la JMJ de Rio de Janeiro, y también varios viajes en Italia, a Lampedusa, Cagliari y Asís, y también las visitas en la diócesis de Roma. El total de los fieles se estima en 6.623.900.

La Prefectura de la Casa Pontificia recuerda que se trata de datos aproximados, calculados sobre la base de las peticiones de participación en los encuentros con el Papa y de las invitaciones distribuidas por la Prefectura. Asimismo, se ha realizado una estima del número de presencias en momentos como el Ángelus y las grandes celebraciones en la Plaza de San Pedro.

OTROS APUNTES

Debo concluir ya esta primera parte de mi intervención, no sin una mención siquiera telegráfica de las misas diarias y matutinas de Francisco en la capilla de su casa, la Residencia Santa Marta, de su casa que ya no es palacio apostó-

lico...; sus entrevistas periodísticas: la rueda de prensa en el vuelo de regreso a Roma de la JMJ 2013 Río y las concedidas a las revistas de la Compañía de Jesús y a los diarios italianos *La Repubblica* y *La Stampa*; o su anuncio de que 2015, año de centenarios de nuestra Santa Teresa de Jesús (¿traerá ésta, el octavo centenario de la peregrinación a Compostela de San Francisco de Asís, al Papa Francisco a España en 2015?) y de San Juan Bosco, será el año de la vida consagrada.

¡Ah, se me olvidaba...! Francisco también arrasa en Twitter, con más de once millones de seguidores, más del 40% en su cuenta en español. Y San José, el esposo de María, el Custodio del Redentor, está ya en las plegarias eucarísticas II, III y IV.

SEGUNDA PARTE: CINCO CARACTERÍSTICAS ESENCIALES

1. VOCABOR FRANCISCUS

Serían aproximadamente las seis y media de la tarde del miércoles 13 de marzo de 2013. El escrutinio de la quinta votación del cónclave alcanzaba ya el voto 77 a favor del cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio. Ya había Papa. Una salva de aplausos cardenalicios acogía este sufragio de mágico guarismo (los dos tercios ya alcanzados)..., mientras era preciso proseguir con el recuento. Al lado del cardenal Bergoglio, se hallaba otro purpurado latinoamericano, el brasileño Claudio Hummes, fraile franciscano, buen amigo del nuevo Papa, y quien le confortaba en la hora de las votaciones. «No te olvides de los pobres», le susurró al oído mientras estrechaba y besaba sus manos, manos ya de Pedro.

Aquel «no te olvides de los pobres» de Hummes a Bergoglio, se tradujo pronto en la mente y en el corazón del entonces papa todavía solo electo en la evocación de una figura proverbial y providencial donde las haya: Francisco de Asís, «el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación». Y el jesuita Bergoglio, mientras proseguía y concluía el escrutinio, supo entonces ya el nombre que iba a elegir tras el «sí» de su aceptación: Francisco.

El cardenal Re, concluido el recuento y acompañado de otros dos purpurados (Danneels y Tauran), se acercó hasta el lugar ocupado por Bergoglio. «*Acceptásne electionem de te canónice facta in Summum Pontificem?*», le preguntó. Tras el «sí» del electo (exactamente: «*Soy un gran pecador. Confiando en la misericordia y en la paciencia de Dios, en el sufrimiento, acepto*»), Re le pidió

el nombre que elegía para ser Obispo de Roma y Pastor Supremo de la Iglesia Universal. Le dijo, de nuevo en latín, «*Qui nónime vis vocare?*» Y Bergoglio, todavía solo Bergoglio, respondió «*Vocabor Franciscus*».

Alboreaba entre lluvias la primavera del año 2013. Alborea quizás algo más, mucho más porque, con palabras del profeta Isaías, algo nuevo –¿no lo notáis?– está naciendo...

Alboreaba también entre lluvias y soles la primavera del año 1205. En la pequeña y hermosa ciudad de Asís, en el corazón de Italia y de la región de la Umbria, algo nuevo estaba también naciendo. Su protagonista –después del verdadero protagonista que no fue otro que el Espíritu Santo– tenía 23 años. La gracia de Dios, a través de las desgracias de las guerras y de los avatares humanos, estaba alumbrando una auténtica primavera para su Iglesia a través de un joven mínimo y dulce, que herido en la vecina Spoleto, había oído una misteriosa voz, que abrió el camino de su conversión. Dejando casa, fortuna y familia, aquel joven, Francisco, se refugió en una ermita derruida en las afueras de Asís. Allí apenas se mantenía en pie un hermoso y grandioso icono de Jesucristo, a quien un día Francisco escuchó decirle: «Francisco, ven y repara mi casa».

Corrían ya los años 1207 a 1209. Al joven Francisco, el Señor pronto le dio hermanos y hermanas, que reparaban aquel templo. Aquel modo de vida, aquella pobreza, aquella alegría, aquella fraternidad, aquella caridad, aquella simplicidad, aquella sinfonía con lo creado, suscitaba críticas, envidias, denuncias, maledicencias... Francisco no sabía qué hacer... hasta que pronto decidió, también en el alba de la primavera, peregrinar a Roma y recibir del Papa –lo era entonces el poderoso Inocencio III– el discernimiento sobre su carisma. Casi fue imposible la audiencia del Pontífice al pobre y hasta andrajoso Francisco. Pero, de nuevo, el Espíritu Santo hizo una de la suyas... Inocencio III comenzó a escuchar a Francisco. Y mientras este desglosaba el Evangelio sin glosa, el Pontífice recordó un sueño que tanto le había inquietado y perturbado noches atrás. Un templo, una iglesia, quizás el mismísimo Laterano, se derrumbaba... A estas que llega un pobre fraile, de sayal mondo y lirondo, y sostiene, desde la debilidad, la fragilidad y la pobreza, aquel templo desvencijado y en peligro de derrumbe.

Se llamaba Francisco. También él había sido bautizado con otro nombre, en concreto Juan y Bernardone de apellido. De Francisco se ha escrito y con razón que ha sido el cristianismo que más se ha parecido a Jesucristo. Y que reparó y reformó la Iglesia, la Iglesia con mayúscula.

Han pasado más de ocho siglos. Vocabor *Franciscus*. Algo nuevo está naciendo. Estamos en primavera. Dejemos obrar al Espíritu Santo.

2. LOS TRES NUEVOS EPICENTROS:

- * El Papa venido casi del fin del mundo.
- * El Papa de las periferias existenciales.
- * El Papa de la revolución de la ternura y de la misericordia.

El cardenal-arzobispo de La Habana, con autorización del nuevo Papa, difundió en abril el texto que leyó el cardenal Bergoglio durante las congregaciones generales previas al cónclave. Se trata de un texto breve pero enjundioso, que desvela el verdadero rostro del Papa Francisco y que pudo producir en el aula cardenalicia una auténtica sacudida. El entonces arzobispo de Buenos Aires afirmaba que *«la Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas, sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria»*. Y añadía que *«cuando la Iglesia no sale de sí misma para evangelizar deviene autorreferencial y entonces se enferma»*.

3. EL ESTILO, EL TALANTE, EL COMUNICADOR:

- * Cercanía, humildad, escucha, afectuosidad, sencillez, acogida, sin prisas.
- * El lenguaje de los gestos y los signos, el lenguaje de las palabras, el lenguaje de la autenticidad. Titulares, sí, y muchos, pero también, mucho más que titulares. Hay que verle, hay que escucharle, hay que leerle y leerle entero y en su contexto.
- * Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 2014: *La comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro*. «La parábola del buen samaritano es también una parábola del comunicador»

4. LAS ESENCIAS Y EL MENSAJE EN POSITIVO:

«Veo a la Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla. ¡Qué inútil es preguntarle a un herido si tiene altos el colesterol o el azúcar! Hay que curarle las heridas. Ya hablaremos luego del resto. Curar heridas, curar heridas... Y hay que comenzar por lo más elemental».

«Una Iglesia ciudadana del mundo (digital), que sea casa de todos, en diálogo con la humanidad, sanadora de herida y misionera de Cristo»

5. «FRANCISCO, VEN (Y VE) Y REPARA MI CASA»

Una clara idea de la necesidad de la reforma de la Iglesia desde una Iglesia en misión permanente, desde una Iglesia más de Jesucristo y del Evangelio:

- * El cónclave dijo, el cónclave pidió...
- * El discernimiento y la sinodalidad.
- * La misión permanente desde la conversión personal y pastoral.
- * La alegría del Evangelio.

«Me parece oír la voz de San Francisco que nos repite: ¡Evangelio, Evangelio!». Me lo dice a mí también, más aún, me lo dice en primer lugar a mí; ¡Papa Francisco, sé servidor del Evangelio! Y si no logro ser servidor del Evangelio, ¡mi vida no vale nada!».

«La Iglesia no solo puede, sino que debe reinventarse. Y sin necesidad de perder su esencia». Si la perdiera, si perdiera la esencia, no sería la Iglesia de Jesús.

TERCERA PARTE:

LAS DIEZ CLAVES FUNDAMENTALES PARA ENTENDER, SEGUIR Y TRANSMITIR SU MAGISTERIO Y MINISTERIO

1. La centralidad de Jesucristo. «Lo importante es el encuentro con Jesús, el encuentro personal con Él, porque es justamente Él el que da la fe». Papa también como Benedicto XVI de lo esencial, Francisco abunda constantemente en la centralidad de la fe cristiana, de la fe que transforma la vida.

«¿Quién es lo más importante? Jesús. Si seguimos adelante con la organización, con otras cosas, con cosas bonitas, pero sin Jesús, no seguimos adelante, la cosa no funciona. Jesús es más importante. Ahora quisiera hacer un pequeño reproche, pero fraternalmente, entre nosotros. Todos habéis gritado en la plaza: «¡Francisco, Francisco, Papa Francisco!». Pero Jesús, ¿dónde estaba? Yo habría querido que gritarais: «¡Jesús, Jesús es el Señor y está precisamente entre nosotros!». ¡De ahora en adelante, nada de «Francisco», sino «Jesús»!».

En mayo, a los miembros de las cofradías y hermandades, les recordó que «la piedad popular es un tesoro que tiene la Iglesia, espacio de encuentro con Jesucristo» que «para conservar, cultivar y acrecentar este tesoro, es preciso acudir siempre a Cristo, fuente inagotable» y que para todo ello hay que «esforzarse en reforzar la fe, cuidando la formación espiritual, la oración personal y comunitaria, la liturgia».

Y es que lo esencial del ser cristiano es «creer en Jesucristo, muerto y resucitado por nuestros pecados, y amarse unos a otros como Él nos ha amado». Y en este sentido, Francisco, como ya afirmó en su primera misa, el jueves 14 de marzo, apenas veinticuatro horas de su elección, solo somos y seremos seguidores de Cristo cargando con la cruz, única y definitiva esperanza y salvación.

2. La novedad, la permanente novedad del Evangelio y de la condición de ser cristianos. Se trata de no acostumbrarnos, de no acomodarnos, de no instalarnos en una fe de salón o de fachada, facilona, cómoda, acomodaticia, cansada, adormilada, aburguesada, sin nervio evangelizador, sin capacidad de asombro, sin apertura efectiva y afectiva a la providencia, sin demanda de la conversión permanente.

Una novedad que nos ha de llevar a la transformación –fruto de la conversión del encuentro renovado con Jesucristo– y que se traduce, avala y aquilata en el testimonio y en la coherencia de vida.

3. La toma de conciencia de la vocación cristiana. No se trata solo de la vocación sacerdotal o a la vida consagrada. Se trata de la vocación, en definitiva, a la vida a través de sus distintos estados.

Esta toma de conciencia de la vocación cristiana –la vocación de cada uno de los cristianos– se ha de traducir en seguimiento, adoración y servicio.

Escribió Francisco en su cuenta en Twitter el 7 de mayo: «No nos contentemos con una vida cristiana mediocre. Caminemos con decisión hacia la santidad». Y el 16 de mayo, también en Twitter, dejó escrito este mensaje: «No podemos ser cristianos por instantes. Busquemos vivir nuestra fe en cada momento, cada día».

4. La oración. La vocación ha de estar siempre abierta a la misión y al testimonio. Y una vocación que se recrea y cultiva en la oración y que solo saca, extrae la fuerza del manantial de la oración.

«La oración, mirar el rostro de Dios, pero sobre todo sentirnos mirados. El Señor nos mira: nos mira antes. Mi vivencia es lo que experimento ante el sagrario cuando voy a rezar, al anochecer, ante el Señor. Algunas veces me duermo un poquito; esto es verdad, porque el cansancio de la jornada te adormece un poco. Pero Él me comprende. ¡Y siento tanto consuelo cuando pienso que él me mira! Nosotros creemos que tenemos que rezar, hablar, hablar, hablar... ¡No! ¡Deja que el Señor te mire!, afirmó Francisco en la vigilia de Pentecostés. Y sobre la oración, escribió el Papa en Twitter el 24 de mayo: «Los milagros existen, pero es necesario rezar. Con una oración ferviente, insistente, perseverante, no una oración para cumplir».

Y exactamente un mes antes y en el mismo medio y soporte digital y viral, escribió: «Mantengamos viva nuestra fe con la oración y los sacramentos. Atención: No nos olvidemos de Dios».

5. La eclesialidad. El 5 de mayo, en la celebración del Año de la Fe para las cofradías y hermandades, el Santo Padre que «las dificultades de la vida humana y cristiana no se superaron fuera, sino dentro de la Iglesia»; que «pertenecer a una cofradía o hermandad es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, de modo que sus miembros han de amar a la Iglesia y dejarse guiar por ella».

A las religiosas, en su ya citado discurso del 8 de mayo, Francisco dijo: «Vuestra vocación es un carisma fundamental para el camino de la Iglesia, y no es posible que una consagrada y un consagrado no «sientan» con la Iglesia. Un «sentir» con la Iglesia, que nos engendró en el bautismo; un «sentir» con la iglesia que tiene una expresión filial en la fidelidad al Magisterio, en la comunión con los pastores y con el Sucesor de Pedro, Obispo de Roma, signo visible de la unidad».

Y es que, subrayó el Papa, «para todo cristiano, el anuncio y el testimonio del Evangelio nunca son un hecho aislado. Esto es importante: para todo cristiano, el anuncio y el testimonio del Evangelio nunca son un hecho aislado o de grupo, y ningún evangelizador actúa, como muy bien recordaba Pablo VI, «por inspiración personal, sino en unión con la misión de la Iglesia y en su nombre». «Y proseguía Pablo VI: es una dicotomía absurda pensar en vivir con Jesús sin la Iglesia, en seguir a Jesús fuera de la Iglesia, en amar a Jesús sin amar a la Iglesia».

Y a los más de doscientos mil fieles –representantes de movimientos y comunidades laicales– de la misa de Pentecostés, Francisco recordó que «caminar juntos en la Iglesia, guiados por los pastores, que tienen un especial carisma y ministerio, es signo de la acción del Espíritu Santo; la eclesialidad es una característica fundamental para los cristianos, para cada comunidad, para todo movimiento. La Iglesia es quien me trae a Cristo y me lleva a Cristo; los caminos paralelos son peligrosos. Cuando nos aventuramos a ir más allá de la doctrina y de la comunidad eclesial, y no permanecemos en ellas, no estamos unidos al Dios de Jesucristo (cf. 2Jn 9)». De modo que el Papa concluía estas ideas formulando estas preguntas:» ¿Estoy abierto a la armonía del Espíritu Santo, superando todo exclusivismo? ¿Me dejo guiar por Él viviendo en la Iglesia y con la Iglesia?».

«La Iglesia no es un movimiento político, ni una estructura bien organizada: no es esto. Nosotros no somos una ONG, y cuando la Iglesia se convierte en una ONG, pierde la sal, no tiene sabor, es solo una organización vacía. Y en esto, sed astutos, porque el diablo nos engaña, porque existe el peligro del eficientismo. Una cosa es predicar a Jesús, otra cosa es la eficacia, ser eficientes. No, ese es otro valor. El valor de la Iglesia, fundamentalmente, es vivir el Evangelio

y dar testimonio de nuestra fe. La Iglesia es sal de la tierra, es luz del mundo; está llamada a hacer presente en la sociedad el fermento del Reino de Dios, y esto lo hace, ante todo, con su testimonio: el testimonio del amor fraterno, de la solidaridad, de la compartición».

6. Una renovada opción preferencial desde el Evangelio por los pobres.

Una Iglesia pobre y para los pobres que ha de ser una prioridad absoluta para los cristianos.

«La pobreza, para nosotros los cristianos, no es –afirmó en la vigilia de Pentecostés– una categoría sociológica o filosófica o cultural; no: es una categoría teológica. Diría tal vez que es la primera categoría, pues ese Dios, el Hijo de Dios, se abajó, se hizo pobre para caminar con nosotros por la calle. Y esta es nuestra pobreza: la pobreza de la carne de Cristo, la pobreza que nos trajo el Hijo de Dios con su encarnación. Una Iglesia pobre para los pobres empieza por ir hacia la carne de Cristo. Si vamos hacia la carne de Cristo, empezamos a entender algo, a entender qué es esta pobreza, la pobreza del Señor».

7. La solidaridad y la justicia social. Una Iglesia pobre y para los pobres que, revestida, unguida de la coherencia de vivirlo ella misma en primera persona, sepa denunciar las injusticias que asolan a nuestro mundo.

En varias y numerosas ocasiones, Francisco ha denunciado la trata de seres humanos, el trabajo esclavo, la esclavitud todavía persistente en distintos lugares del mundo y la cultura del descarte o del desecho. Y también, desde la luz del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia, ha abordado el tema de la crisis económica, clamando por la justicia y la solidaridad. «El tesoro de los pobres» ha definido Francisco, en hermosísima frase, a la solidaridad.

«Una de las causas de esta situación (la crisis), en mi opinión, se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, aceptando su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. De manera que la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. *Ex* 32, 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano».

Una crisis de humanidad y de justicia que es también, y en su misma raíz, crisis, eclipse, rechazo de Dios. «Tras esta actitud –la cita es del mismo discurso– se esconde el rechazo de la ética, el rechazo de Dios. Igual que la solidaridad, también la ética molesta. Se considera contraproducente; demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder; una amenaza, porque condena la manipulación y la degradación de la persona. Porque la ética lleva a Dios, que está fuera de las categorías del mercado. Para los agentes financieros, econó-

micos y políticos, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, porque llama al hombre a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. La ética –una ética no ideologizada, naturalmente– permite, en mi opinión, crear un equilibrio y un orden social más humano».

En este sentido, animó a los expertos financieros y a los gobernantes de sus Países a considerar las palabras de San Juan Crisóstomo: ««No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos»» (*Homilía sobre Lázaro*, 1, 6: PG 48, 992D).

8. Ardor misionero, salir a las periferias y en misión permanente. El 5 de mayo escribió el Papa en Twitter: «Cada cristiano es misionero en la medida que da testimonio del amor de Dios. ¡Sed misioneros de la ternura de Dios!». Ese mismo día, en la misa de las cofradías y hermandades, recalcó que «los miembros de las cofradías y hermandades han de ser, pues, auténticos evangelizadores. Que sus iniciativas sean «puentes», senderos para llevar a Cristo, para caminar con Él».

El evitar en la Iglesia y en la misión de sus miembros, pastores y fieles, la autorreferencialidad y el salir a las periferias son asimismo constantes en el pensamiento del Papa Francisco. Ya antes de su elección, en las reuniones de los cardenales previas al cónclave, el entonces cardenal Bergoglio afirmó que «la Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas, sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria». Y añadía que «cuando la Iglesia no sale de sí misma para evangelizar deviene autorreferencial y entonces se enferma».

Y con estos mismos argumentos escribió al mes de su elección papal a los obispos argentinos: «Una Iglesia que no sale, a la corta o a la larga, se enferma en la atmósfera viciada de su encierro. Es verdad también que a una Iglesia que sale le puede pasar lo que a cualquier persona que sale a la calle: tener un accidente. Ante esta alternativa, les quiero decir francamente que prefiero mil veces una Iglesia accidentada que una Iglesia enferma. La enfermedad típica de la Iglesia encerrada es la autorreferencial; mirarse a sí misma, estar encorvada sobre sí misma como aquella mujer del Evangelio. Es una especie de narcisismo que nos conduce a la mundanidad espiritual y al clericalismo sofisticado, y luego nos impide experimentar la dulce y confortadora alegría de evangelizar».

9. Con María, como María. Desde la primera comparecencia pública del Papa Francisco, en torno a las ocho y media de la tarde del miércoles 13 de marzo 2013, el amor mariano apareció en él bien visible, bien arraigado, bien devoto.

«*Señora que va con prontitud, ora por nosotros*». Este es un texto largo, pero hermoso, que nos muestra, de nuevo, la piedad mariana de Francisco: «Cuando María conoció la noticia que sería madre de Jesús, también el anuncio de que su prima Isabel estaba embarazada, dice el Evangelio, se fue con prontitud. No esperó, no ha dicho: ahora yo estoy embarazada, debo tener cuidado con mi salud, mi prima tendrá amigas que quizá le ayudarán. Ella escuchó algo y se fue con prontitud. Es bonito pensar esto de la Virgen, de nuestra madre, que va con prontitud porque tiene esto dentro. Ayudar, va para ayudar, no va para decirle a la prima: ahora mando yo porque soy la madre de Dios. No, no ha hecho eso. Ha ido a ayudar. Y la Virgen siempre es así, es nuestra madre que siempre viene con prontitud cuando nosotros lo necesitamos. Sería bonito añadir a las letanías de la Virgen una que diga así: «Señora que va con prontitud, ora por nosotros». Es verdad eso ¿no? Porque ella va siempre con prontitud. Ella no se olvida de sus hijos, y cuando sus hijos están en dificultad, tienen necesidad y la invocan, ella va con prontitud. Y esto nos da una seguridad, una seguridad de tener la madre al lado, junto a nosotros, siempre. Se camina mejor en la vida cuando tenemos a la madre cerca. Pensemos en esta gracia de la Virgen, esta gracia que nos da de estar cerca de nosotros pero sin hacernos esperar, siempre, ella es, tengamos confianza en esto para ayudarnos. La Virgen que siempre va con prontitud, por nosotros. También la Virgen nos ayuda a entender bien a Dios, a Jesús, a entender bien la vida de Jesús y la vida de Dios; a entender bien qué es el Señor, cómo es el Señor, quién es Dios».

10. Estilo samaritano, estilo cristiano. Y todo ello, todo esto, todo lo anterior ¿cómo?: Con el estilo del Buen Samaritano. Siendo servidores y serviciales y no creernos dueños y señores porque para el cristiano el verdadero poder es servir, es amar.

Un estilo de Buen Samaritano que se realiza, se vive y se transmite, ¿cómo?: Con paciencia, con humildad, con misericordia, con ternura, con bondad, reconociendo en los humildes y en los humillados, en los pobres, en los enfermos, en los ancianos, en los niños, en los necesitados, en quienes viven en las periferias existenciales de la vida la carne de Cristo. Porque no valen ni la pobreza teórica, ni las palabras, ni los planteamientos abstractos y genéricos. La pobreza del Evangelio, la primera bienaventuranza del Evangelio, la sabiduría del Evangelio, «se aprende tocando la carne de Cristo pobre en los humildes, en los pobres, en los enfermos, en los niños». Se aprende, se vive y se transmite siendo pastores, en medio de la grey, siendo pastores, sí, con olor a oveja, siendo cristianos con aroma de humanidad, siendo fieles y creyentes con fragancia de fieles y de creyentes. Pastores entre la grey y cristianos entre los hombres.

Siendo, en suma, cristianos y viviendo y transmitiendo la alegría de Evangelio de Jesucristo, una alegría que nadie nos deberá arrebatarnos, la alegría que transforma para bien la humanidad y la hace más de Dios y más de los hombres.

Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
Santo Tomás de Aquino, 28 de enero de 2014



Meditación sobre la muerte¹

Fernando COLOMER FERRÁNDIZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

I. LA MUERTE COMO PROBLEMA HUMANO

A diferencia del animal, el hombre se da cuenta de que tiene que morir y «sabe» que camina hacia el hundimiento inevitable. La certeza de la muerte está siempre presente en el horizonte de la conciencia. La conciencia de la muerte necesaria es una mezcla de amenaza inminente que no perdona y de un plazo que permite reaccionar y huir por algún tiempo. Pues la conciencia general de la muerte está continuamente expuesta a la tentación de la huida. M. Heidegger ha insistido en el hecho de que esta huida en la mentalidad de las masas, en el trabajo, en la diversión, etc., es, a su modo, una confirmación de la conciencia universal de la muerte. Huir significa de alguna manera darse cuenta del peligro inminente y de la amenaza. Ya Pascal había dicho: «No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres, para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello».

Esta huida de la muerte queda desenmascarada con la muerte de la persona amada. G. Marcel ha insistido repetidamente en el hecho de que el único planteamiento real y concreto del misterio de la muerte es el de la muerte de la persona amada. Pues el problema humano de la muerte surge de la intuición, universalmente extendida, del carácter inconciliable entre la muerte y el amor, que

1 En este artículo ofrezco un amplio extracto de la meditación sobre la muerte que el filósofo judío, de nacionalidad francesa, bautizado en la Iglesia Católica, Fabrice Hadjadj, desarrolla en su obra *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011. He reproducido las citas que él mismo incluye en su reflexión.

constituye el sentido de la existencia. Pues, como dice también G. Marcel, «amar es decirle al otro: tú no morirás». La muerte nos hace sospechar que tal vez la existencia carezca de sentido, porque ella desmiente la intencionalidad del amor².

La muerte confiere a la existencia un sentido de totalidad y le da un carácter de prueba. *De totalidad*, porque la muerte impide retocar o cambiar el sentido y el camino de la vida. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva, pues con la llegada de la muerte se han agotado las posibilidades y queda paralizada la libertad de cambiar aún la orientación y las realizaciones de la existencia. *De prueba*, porque el hecho irreversible de la muerte le confiere un límite al tiempo existencial, y por eso mismo le confiere una gran seriedad a cada uno de los momentos limitados que están disponibles. En un puro nivel filosófico, la existencia debe ser considerada como «prueba», en cuanto que durante la existencia es posible buscar, intentar, orientarse de otro modo, pero sólo dentro de un arco determinado de tiempo («tenemos tiempo, pero no todo el tiempo del mundo») y de posibilidades que se van agotando inexorablemente. La muerte quita la última posibilidad. Lo que se ha hecho ya no puede rehacerse ni retocarse³.

Dos son, fundamentalmente, los problemas que la muerte plantea a la antropología filosófica. El primero de ellos es el de conocer lo que ocurre en ella: ¿Qué sucede en toda su verdad y fundamentalmente cuando un hombre muere?⁴ Pues no hay nadie que pueda decir por experiencia propia lo que sucede en la muerte, a no ser, quizás, el mismo moribundo. Pero, según la naturaleza misma de la cosa, el moribundo no puede hacer partícipes a los demás de lo que le está ocurriendo⁵. «La muerte es algo que no puede imaginarse ni pensarse. Lo que nosotros pensamos o nos imaginamos sobre ella son puras negaciones, síntomas o fenómenos concomitantes... Nosotros no experimentamos en sentido verdadero la muerte del otro», afirma Karl Jaspers⁶. Si en algún lugar hay que hacer la distinción entre *notional knowledge* y *real knowledge*, como dice John Henry Newman, es precisamente aquí.

La certeza de la muerte propia es algo totalmente independiente de cualquier clase de experiencia exterior de la muerte: «El hombre sabría siempre de alguna forma y por algún procedimiento, que le espera la muerte; aun cuando fuera el único ser viviente sobre la tierra», afirma Max Scheler⁷. Por su parte,

2 Joseph GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 296-299.

3 *Ibid.*, p. 321.

4 Josef PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1977, p. 12.

5 *Ibid.*, pp. 22 y 103.

6 *Ibid.*, p. 23.

7 Cit. por J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 24

san Agustín escribe: *Incerta omnia, sola mors certa*⁸. Y también: «Todo lo demás que hay en nosotros, lo bueno y lo que es malo, es incierto... El niño que vemos nacer crecerá o no crecerá; quizás llegue a viejo, y quizás no; quizás sea rico, quizás sea pobre; quizás será honrado, quizás despreciado; puede ser que tenga hijos y también puede ser que no los tenga... (...) Pero, ¿puede decir de igual manera que ese hombre quizás muera o quizás no? En cuanto un hombre nace hay que decir de él que no podrá escapar a la muerte»⁹.

Sabemos que la muerte aguarda a todos y cada uno en una hora desconocida, pero con seguridad; además estamos seguros de que con la muerte sucede algo que es, en una forma especial, *definitivo*, un irse de esta vida de forma irreversible, algo que no puede deshacerse ni volverse atrás. Es verdad que también nuestras acciones y acontecimientos en la vida forman algo que en cierto sentido tampoco puede convertirse en no hecho y por consiguiente es definitivo; una vez que fueron hechos o una vez que acontecieron están y quedan en el mundo, siguiendo en su presencia física o por sus efectos, sean buenos o malos. Pero nada hay tan terminante como la muerte. Al morir salta el hombre una tapia, que ya siempre quedará a su espalda, sin que el hombre pueda volver a encaramarse sobre ella. No hay retorno. Aquella contraposición tan corriente y generalizada de un «más allá» y un «más acá» se refiere expresamente y exclusivamente a la muerte. Y porque la muerte es algo insuperablemente definitivo, por eso es a la vez algo serio en grado sumo¹⁰.

El segundo problema que la muerte plantea a la antropología filosófica es el de saber si con la presencia de la muerte en la vida del hombre queda anulada definitivamente la posibilidad de realización del ser humano. ¿Debe considerarse la muerte como la derrota definitiva de la persona humana, o hay que decir más bien que la esperanza, que está siempre viva en el hombre y que le permite vivir, obrar, proyectarse personal y colectivamente hacia el futuro, es más grande que la muerte? En cada instante el hombre parece ser algo más que sus meras relaciones interpersonales en la historia. No parece coincidir nunca plenamente con su existencia concreta. De aquí la impelente necesidad de aclarar ese contraste insanable entre la esperanza y la vida por un lado y el límite de la muerte por otro. La realidad humana, ¿puede conciliarse con la afirmación de que la muerte es radicalmente la última palabra? En otros términos, ¿el hombre puede encontrar y realizar totalmente el significado de su existencia personal dentro de los límites de la historia?

8 *Enarrationes in Psalmos* 38,19.

9 *Sermones* 97, 3; 3.

10 J. PIEPER, *Op. cit.*, pp. 26-27.

Si respondemos a esta pregunta de manera negativa y queremos salvar la posibilidad de que el hombre realice de modo completo su existencia, estamos obligados a plantear el tema del carácter indestructible de la persona humana (o como se decía antes, el tema de la «inmortalidad del alma»). Y entonces surgen nuevos interrogantes: ¿Encuentra el hombre en sí mismo un fundamento suficiente para afirmar la inmortalidad personal? ¿Qué perspectivas se abren para la realización del significado definitivo de la existencia, significado que es precisamente el que se ve amenazado por la muerte? Son muy grandes las dificultades que se presentan en este último nivel del problema. Y conducen inevitablemente hacia las dimensiones metafísicas y religiosas del hombre¹¹.

1. QUÉ ES LA MUERTE

La respuesta tradicional a esta cuestión dice así: «la separación del alma y del cuerpo». Pero para comprender lo que esta frase significa hay que atender a lo que se entiende por «cuerpo» y «alma» y al modo como se comprende su mutua unión. Si esa comprensión es de tipo dualista, la muerte es considerada como una liberación, como algo que, en el fondo, no afecta al ser del hombre, puesto que se identifica el ser del hombre con el alma y la desagregación del cuerpo es algo que no le atañe. Desde la comprensión del hombre como unidad corpóreo-espiritual, en cambio, la muerte ha de ser considerada decididamente como una destrucción, como una catástrofe, como una desgracia, puesto que con ella se separan violentamente dos cosas que por naturaleza debían de estar unidas¹².

Si la existencia del hombre está realmente constituida por la conjunción y penetración mutua de alma y cuerpo, la disolución de una tal unidad es *eo ipso*, automáticamente, el fin de esa existencia. Cuando el trozo de plata grabada pierde la acuñación no puede decirse que haya moneda. Ese trozo de realidad humana que llegó a ser una unidad por la conjunción de una forma informante y de una materia informada por la anterior, cesa de existir sin más, *desinit esse actu*¹³, en el momento que lo informante, la *forma*, y el recipiente de esa forma, que es la materia, llegan a separarse; dicho más exactamente, en el momento en que la forma pierde su fuerza de información. Con la muerte deja de existir lo que hasta entonces se llamó «hombre»¹⁴. «De entre todas las desgracias huma-

11 J. GEVAERT, *Op. cit.*, pp. 325-326.

12 J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 65.

13 *Summa theologica* I, 50, 5.

14 J. PIEPER, *Op. cit.*, pp. 66-67.

nas, la muerte es la mayor de ellas»¹⁵, porque «con ella se roba al hombre lo más digno de ser amado: la vida y el ser»¹⁶, afirma santo Tomás de Aquino¹⁷.

Así pues, la muerte humana no es solamente la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de una existencia humana, la imposibilidad de expresar ulteriormente la vida personal en el mundo, la imposibilidad de vivir y de continuar las relaciones amorosas con las personas queridas. Por tanto, separación violenta del mundo y en particular de los hombres por los que vivimos. Desarraigo del mundo en una forma irreversible de ausencia, frente a la cual las demás formas de ausencia no son más que pálidas anticipaciones. El hombre queda separado violentamente de todo aquello que aparentemente es constitutivo para el sentido y la realización de la existencia.

En ningún otro punto se manifiesta con tanta claridad y tanta pena la paradoja fundamental de la existencia humana: la corporeidad ofrece esencialmente las posibilidades para obrar humanamente y el espacio para realizar el significado de la existencia en el reconocimiento y la promoción de los demás. A través del dominio sobre el propio cuerpo el hombre domina también el mundo y consigue transformarlo y humanizarlo. Pero esa misma existencia corpórea le impedirá algún día obrar humanamente en el mundo, se sustraerá fundamentalmente a su dominio e hipotecará radicalmente el sentido de su existencia. Por consiguiente en ninguna otra ocasión la unidad con el propio cuerpo y la no identificación con él se viven más aguda y concretamente que en la muerte¹⁸.

2. ACTITUDES ANTE LA REALIDAD DE LA MUERTE

Las soluciones ideadas por los hombres para convivir con la muerte son necesariamente ensayos para protestar contra su dureza y definitividad, afirma Hans Urs von Balthasar. Son intentos prometeicos, pero no por ello necesariamente impíos; son intentos fallidos, pero no por ello necesariamente incorrectos o prohibidos, ya que siempre se puede y debe buscar a tientas una solución. Estos intentos pueden reducirse a tres¹⁹.

15 *Compendium theologiae* 1,227; n. 477.

16 *Ibid.*, n. 475.

17 J. PIEPER, *Op. cit.*, p. 80.

18 J. GEVAERT, *Op. cit.*, p. 312.

19 Hans Urs von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 15.

a) *La solución mágica*

Presupone equivocadamente una relación inmediata de la conciencia personal, de algún modo todavía no definitivamente individualizada, con la totalidad de la vida, y puede atribuir por ello al difunto una vitalidad en sus fundamentos primordiales, sea en la forma animista de una vida natural elemental o, como sucede en las culturas superiores, en medio de poderes divinos dueños del destino. Y dado que los muertos fueron en su día vivos y conocidos, constituyen los puntos de contacto apropiados con los que la religión intenta asegurarse para sí esos poderes: el culto a los muertos se convierte así en la posibilidad de acceder al manejo del destino humano en su totalidad y los gestos culturales constituyen el camino adecuado para que los vivos controlen el poder de la muerte misma y todas sus fases previas. El precio pagado es grande; pues mientras intentan el sometimiento mágico del reino de los muertos para ponerlo a su servicio, caen en una dependencia tan grande del mismo que convierte al ser temporal en una función de la necrópolis fagocitadora, mientras ésta pasa a ocupar el centro de la existencia. Donde esto ocurre con más fuerza es en Egipto y en China²⁰.

b) *La solución idealista*

Consiste en sostener que el hombre propiamente no es la unión mortal del alma y del cuerpo; el hombre auténtico es el *alma*, un alma salida de las profundidades supra-celestes, introducida en las alteraciones de la naturaleza temporal y con ello in-corporada, pero liberada en la muerte de esa prisión y, cuando es pura, recogida en la patria del más allá. Allí reside la verdad por antonomasia, y por eso también la verdad del hombre, que por naturaleza es espíritu o «alma». Así pues, en la muerte propiamente no muere el hombre, sino que en ella solamente se separa lo mortal que está impregnado de muerte de lo inmortal, que no está sometido a la muerte.

Es verdad que en el ser de la persona humana hay un momento que supera la existencia intra-temporal; pero en Platón esa concepción toma la forma –expresada mayormente en el mito– de que el hombre, que como persona proviene de la esfera del absoluto, pre-temporalmente, por su procedencia de esa esfera, tiene impresa en su espíritu una visión de las ideas o de lo divino y por ello al morir (quizá tras purificaciones accidentales) regresa allí donde tiene su patria metafísica: a la visión de la que proviene. Este segundo pen-

20 *Ibid.*, pp. 15-16.

samiento conduce consecuentemente en el platonismo a considerar la *vida* consumada en el ámbito de la eternidad como algo esencial o naturalmente debido al hombre²¹.

c) *La solución cósmica*

Ya Pitágoras, y antes Heráclito y Parménides, domesticaron para el espíritu humano el universo, quitándole el horror de lo extraño y haciéndolo comprensible y amable como el cuerpo del logos que también impera en el hombre. Esta línea será desarrollada por el *Timeo* y por Aristóteles y la Stoa. Lo esencial es que el universo es contemplado como prolongación del hombre corpóreo, como «macro-anthropos», y que el hombre es pensado como abreviatura del todo, como «micro-kosmos»; lo cual, en el fondo, es lo mismo. Por eso el universo puede recibir y acoger al viajero salido del cuerpo individual como en un cuerpo mayor, en una patria, en un estado y en una comunidad amigablemente dispuesta, en una *makropolis*. Morir quiere decir renunciar a la pequeña existencia individual en este espacio y en este tiempo, rendir a la persona, que regresa como chispa del fuego universal (*scintilla animae*) y se sumerge en esa ascua que purifica y transforma; la persona cuyo mayor mérito ético es, por tanto, entregarse a la vida del logos, más elevada y abarcante: el todo o la especie es más importante que la criatura, y ésta, si ama con suficiente profundidad, ama más el todo que la parte que ella es²².

3. LA MUERTE COMO EXPERIENCIA DE LA FINITUD

El hecho de que la muerte sea el modo como termina la forma de la vida hace que vaya actuando de antemano sobre cuanto esta forma encierra. Las cosas humanas únicamente pueden ser pensadas ahora si llevan dentro el morir. No existe plan alguno para el futuro sin la posibilidad de la muerte, que todo lo atraviesa; no hay comunidad alguna sin la posibilidad de su disolución por causa de la muerte. Toda empresa, toda palabra llevan dentro de sí la esperanza en el éxito, pero también la conciencia de que la fatalidad de la muerte puede interferirse con su poder destructor. Toda afirmación acerca de la importancia histórica de un ser humano encierra la posibilidad de que puede morir y por ello faltar.

21 *Ibid.*, pp. 16-17.

22 *Ibid.*, pp. 18-19.

Sólo podemos hablar con verdad acerca de las cosas humanas si incluimos en nuestro lenguaje la finitud del ser humano: la limitación de su ser, de su obrar, de su duración. Pero la finitud reviste para el hombre, tal como vive en nuestra historia, el carácter de morir. Si, como hemos dicho, la muerte no es algo natural, sino significa una «quiebra de sentido» radical que afecta ineludiblemente a la existencia, entonces implica en sí un poder que lo traspasa todo. Este poder encuentra su expresión en los estados anímicos de depresión, melancolía, vacío de sentido...²³.

La muerte es la expresión más concreta y más radical de la finitud humana. Pues en ella el hombre realiza la experiencia de no estar en la raíz de su propia vida. En efecto, la muerte se sustrae radicalmente al poder del hombre. Con ella el hombre pierde totalmente el poder sobre su propio cuerpo. Y precisamente en esta experiencia de ver que le quitan a uno todo de las manos es donde se puede ver con claridad que todas las posibilidades de la existencia se apoyaban en la fuerza de un «don». El que yo pueda realizar-me en el mundo y encontrar la expansión de mi vida en la comunión con los demás, el que yo pueda amar y ser amado por los otros, todo esto es un «don» que el hombre encuentra y que, como tal, queda esencialmente fuera del poder dominativo del hombre. La autonomía parece estar basada en una fundamental heteronomía.

La experiencia de la muerte –siempre que se lleve a cabo real y existencialmente– pone por consiguiente al hombre frente a un límite concreto: la finitud de la propia existencia. Nadie ha sido interpelado para venir al mundo. Tampoco puede hacer nada definitivo para permanecer en él. Todo esto invita al hombre a reconocer que en fin de cuentas nadie está en la raíz de su propia existencia ni consigue realizar el sentido de esa existencia, si tiene que contar solamente con sus fuerzas y con las relaciones históricas. La muerte enfrenta al hombre con esta alternativa concreta: o agarrarse a la existencia que se escapa irremediabilmente y por consiguiente no puede ser el fundamento de su significado, o bien reconocer la existencia como algo que, en último análisis, debe considerarse como «don» que viene de alguien y confiar en esa misteriosa realidad que está en el origen de la existencia.

Por tanto puede decirse que la actitud frente a la muerte implica fundamentalmente la posibilidad de una opción frente a la raíz trascendente o metafísica de la existencia: o reconocerse como criatura o negarse como tal²⁴.

23 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, pp. 147-148.

24 J. GEVAERT, *Op. cit.*, pp. 322-323.

II. LA TEMPORALIDAD Y LA MUERTE

1. El tiempo y la conciencia de la muerte²⁵

«¿Qué es el tiempo?», se interrogaba San Agustín. «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé»²⁶. Si comienzo a disociar lógicamente el pasado, el presente y el porvenir, ya no queda nada. Porque el pasado ya no es; el porvenir todavía no es; en cuanto al presente, más huidizo que el agua en un colador, basta que hable acerca de él para que haya pasado y otro presente llegue desde el porvenir. ¿Dónde se encuentra, pues, la consistencia del tiempo? En lo que algunos filósofos llaman la duración. La duración es la emanación en nosotros de los tres tiempos al mismo tiempo, en una mutua involución.

«Mas en cuanto es ahora claro y manifiesto», dice San Agustín, «ni las cosas pasadas existen ni las futuras, ni se dice con propiedad que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro; sino tal vez sería propio decir que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. Porque estas tres cosas existen en el alma, y fuera de ella no las veo: memoria presente de las cosas pasadas; atención presente a las cosas presentes, y espera presente de las cosas futuras»²⁷. El pasado y el porvenir, lo mismo que el presente, sólo encuentran su consistencia en nuestro espíritu.

Está en la naturaleza del hombre anticipar el porvenir. Apenas es consciente ya percibe su fin. Se podría incluso afirmar que el nacimiento de la conciencia y la conciencia de la muerte coinciden. No hacer esa proyección, calarse la visera para no ver más que el instante, es derogar la propia humanidad. El tiempo sólo es humano si se abre hasta la tumba. Y anticipar la muerte no hace que el abrazo que se dan quienes se aman sea menos profundo. Esa hora es más preciosa por aparecer más rara, como arrancada a la nada: el cuerpo que toco se convierte en una especie de relámpago palpable, tanto más cegador por cuanto que está a punto de desaparecer. Pero aún más fuerte es anticipar, no sólo la muerte, sino también la resurrección: el cuerpo que toco, prometido a la gloria, me da ya en esperanza acariciar lo eterno, rozar la gloria de Dios. Una pareja que cree en la resurrección de la carne conoce goces que el libertino no imagina. Porque la esperanza auténtica no es escapatoria hacia un vaporoso más allá. Es la condición precisa para poder acoger el presente.

25 Fabrice HADJADJ, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, pp. 53-88.

26 *Confesiones*, L, XI, c. XIV

27 *Confesiones*, libro XI, capítulo XX.

«Lo que cuenta no es mi muerte ni la de usted, es la muerte de los que amamos», afirma Gabriel Marcel²⁸. El hombre no es solamente el animal que se vuelve hacia el porvenir, es también el animal hecho para el amor y la comunión. Por el amor, nuestra alma está intencionalmente más en el ser amado que en nuestro propio cuerpo. Así que amar es, en cierta manera, morir a uno mismo para vivir en su amigo; y perder a ese amigo es sufrir la misma muerte. Su muerte se convierte en la mía, una muerte viva que yo llevo aquí abajo, más dolorosamente que él, tal vez.

Según Kierkegaard, el pensamiento de la muerte es una prueba. Compromete a una opción radical. Ante ella, tres reacciones diferentes van a revelar tres variedades de hombre: el carnal, que huye hacia delante con los placeres sensibles; el cerebral, que queda paralizado; y el serio, que encuentra en ello su impulso vital: «La muerte incita al hombre carnal a decir: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos». Pero en eso consiste el cobarde deseo de vivir la sensualidad, ese despreciable orden de cosas en el que se vive para comer y beber, y no se come y se bebe para vivir. La idea de la muerte lleva tal vez al espíritu más profundo a un sentimiento de impotencia, en donde sucumbe sin recursos; pero en el hombre de ánimo serio, el pensamiento de la muerte produce la velocidad necesaria para observar la vida y le indica la meta a la que dirigir su carrera. Y ningún arco podría tensarse ni comunicar velocidad a la flecha como el pensamiento de la muerte estimula al viviente cuya seriedad es tensada por esa energía»²⁹.

La inminencia del tránsito parece llevarnos a lo esencial. Nos ofrece una vida más densa que la que conlleva una muerte aplazada para siempre. Se cuenta que, siendo novicio, a San Luis Gonzaga, mientras estaba en un recreo, le preguntaron qué haría si supiera que dentro de pocos minutos iba a morir. Y su respuesta fue: «Yo seguiría jugando». Luis Gonzaga, en ese particular, es muy judío. Un pasaje del Talmud ordena: «Si estás plantando un árbol y te dicen que el Mesías llega de inmediato, acaba primero de plantar tu árbol». No es indiferencia ante la venida del Mesías. Es deferencia. Ya cuando planta su olivo, el jardinero debe hacerlo como una manera de acoger al Mesías. Esa intención no debe alejarse nunca de su corazón. Vivir en la inminencia de la muerte no implica que ya no debemos divertirnos ni plantar árboles ni trabajar, por ejemplo, en un banco. Exige solamente que lo hagamos con seriedad. Que las prioridades se ordenen con vistas a ese final. Entonces jugaremos a la pelota como jugaríamos con los ángeles.

28 Gabriel MARCEL, *Présence et immortalité*, 1o/18, Paris, 1968, p. 247.

29 Hans Urs von BALTHASAR, *Du bon usage de la mort*, en *Communio*, IX, 5, septembre-octobre 1984.

Plantaremos árboles como se siembran oraciones. Acogeremos al cliente que viene a abrir una cuenta como al Mesías que viene a abrir nuestras almas.

Mi alegría no se puede dar más que en un esfuerzo de justicia y de caridad, por medio de la espera de Aquel que es soberano juez y suprema bondad, porque sin él mis esfuerzos serían vanos y superficiales. Si yo no he aprendido a donarme así, la muerte física me sorprenderá como un extraño y un enemigo, crispado sobre mis pequeñas posesiones, y no estaré ni siquiera disponible para acoger la alegría que viene. Si, por el contrario, he aprendido a renunciar, a morir a mí mismo en el amor al otro, si estoy listo para dar mi vida por la verdad y la justicia, estaré preparado. «Donde se encuentra la justa preparación para la muerte es en el compromiso verdaderamente desinteresado»³⁰.

2. ¿Y si no nos muriéramos nunca?

Supongamos por un instante que los descubrimientos científicos abrieran para nosotros la posibilidad de no morir jamás, de seguir viviendo indefinidamente. El espanto de la muerte desaparecería pero entraríamos en otro espanto que podemos describir afirmando:

1) No habría sucesión de generaciones. Puesto que los recursos naturales son limitados, deberíamos renunciar a la alegría de tener hijos. Si aun así pudieran nacer hijos, la primera generación de inmortales no les cedería su sitio, conservaría para siempre las riendas del poder, los mantendría como esclavos. El hijo se convertiría en el competidor de su padre y no en su heredero; el abuelo ya no sería el cómplice de sus nietos: podría cortejar con éxito a la novia de su bisnieto.

2) El tiempo, con sus diferentes momentos, perdería todo su valor, nos incitaría a la molicie y a la tibieza. «¿No comprendes», escribe André Gide, «que cada instante no cobraría su admirable esplendor si no fuera porque se destaca, por así decir, sobre el muy oscuro fondo de la muerte?» Retirado ese fondo tan oscuro, cada instante se apagaría. Siempre podríamos remitir al mañana lo que pudiéramos hacer hoy.

3) Se perdería el sentido último de la responsabilidad moral y se podría establecer el reino consumado de la injusticia. La justicia humana está limitada doblemente: no puede juzgar a todos los criminales probados porque muchos de ellos escapan a los policías; y sólo puede juzgar los actos exteriores porque no sondea los corazones ni las intenciones y, en

30 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 88-93.

este sentido, es siempre superficial. Sólo queda el Juez supremo, pero si no hubiera muerte no compareceríamos nunca ante Él.

4) La palabra humana quedaría desvalorizada ya que la pérdida de la muerte comportaría la pérdida de la palabra, porque la palabra no se eleva por encima de la voz animal más que para acoger temblando el misterio de una luz que atraviesa nuestro mundo y nos permite percibirlo como relativo, como transitorio, despojándolo del carácter pretendidamente «totalizador» que puede adoptar. Y ese relámpago que nos permite, por un instante, percibir el mundo como transitorio y relativo, proviene de la muerte. Los animales no hablan porque no tienen conciencia de la muerte. Los hombres hablamos para articular todo lo que la conciencia de la muerte nos impone. Sin esta gravedad de la muerte, estaríamos condenados a la charlatanería y a la mundanería.

5) El sacrificio sería imposible: dar la propia vida por los que uno ama estaría forzosamente prohibido. Y cuando hablamos de dar la propia vida por los que uno ama, precisémoslo, tal cosa puede incluir el tener que soportar la muerte de ellos: ver morir a la persona amada es un desgarramiento más duro que el de la propia alma. Aceptarlo, aceptar esa impotencia, remitirse a la misericordia divina, no es menos fuerte. Pero, en nuestro mundo idílico, esa grandeza trágica ya no sería posible.

6) Quedaríamos separados para siempre de nuestros difuntos, de nuestros héroes, de nuestros mártires. Los que nos han precedido ya no nos precederían, porque nosotros no tomaríamos su camino. Ya no tendríamos la esperanza de entrar en la comunión de los bienaventurados. No veríamos a la Virgen ni a los apóstoles, ni a Mozart, Bach, Leonardo da Vinci o cualquiera de los grandes pensadores y creadores que ya han muerto.

7) Nunca veríamos a Dios sino que permaneceríamos para siempre entregados a las satisfacciones propias de esta vida. La vida sin fin se convertiría en una prisión a perpetuidad, sin ningún tragaluz que nos permitiera acceder al cielo, a *otra vida*, y sin el consuelo de la guillotina. Nuestro paraíso terrenal se correspondería muy exactamente con el infierno.

* *
*

No hay que deducir de todo esto que cualquier inmortalidad sea mala, sino que la inmortalidad a la que aspiramos naturalmente no es la prolongación sin fin de nuestra vida presente, sino una transfiguración de nuestra condición, algo que debe asumir la muerte física en la gloria de una santidad.

En cualquier caso, si hay una vanidad en el mundo no la introduce la muerte. Somos nosotros quienes la introducimos cada vez que preferimos nuestros órganos internos a nuestra alma, cada vez que reducimos nuestra vida interior a problemas de digestión. La muerte, más que introducir esa vanidad, sirve para revelarla. Y lejos de hacer absurda la vida, nos abre a un sentido verdadero, a un destino trascendente, a un fin que puede justificar el comienzo, emulándonos a mirar hacia lo alto.

Si la ciencia descubriera un fármaco que evitara la muerte y prolongara nuestra vida indefinidamente, tú ¿qué elegirías? ¿Tomar el fármaco y privarte para siempre de la visión de Dios o precipitarte en lo desconocido de la muerte para unirme a Él?³¹.

3. No hay segunda oportunidad

«El destino de los hombres es que mueran una sola vez, y luego ser juzgados» (Hb 9, 27). La tesis de la reencarnación que el hinduismo sostiene, se niega a reconocer el carácter único e insustituible de mi existencia actual, que no es un ensayo, sino el lugar donde me juego mi destino eterno, porque no hay segunda oportunidad ni revancha ni desempate ni repesca tras la muerte. La creencia en la reencarnación conduce a una verdadera ‘desencarnación’: inventa varias vidas y varias muertes para dejar de ver su vida y su muerte, preñadas de toda la aventura humana.

Porque la tesis de la reencarnación contiene intuiciones justas. El vínculo que une a cada individuo con la historia en su conjunto, la resonancia de su cuerpo con todo el cosmos, la comunión de su alma no con algunas almas, sino con todas las almas. Nietzsche hablaba de «la Historia entera como si fuera vivida y sufrida personalmente». Y eso es lo que hay que jugarse en cada vida: el destino de toda la historia, de nuevo. El tiempo es la precipitación de todos los tiempos en una persona. Y esa persona, con su vida y con su muerte, está encargada de darle un fin eternamente dichoso, o desdichado eternamente.

Estamos cogidos en la trama de una historia que nos sobrepasa. De alguna manera forma el cuerpo de nuestro cuerpo, la matriz de nuestra génesis, y se pierde en la noche de los tiempos. Se prolonga también hacia auroras que nunca veremos alborear. Pero, sólo en la medida en que estamos en la Historia, la Historia está en nosotros. Nuestra existencia es histórica, ciertamente, pero la Historia, sobre todo, es personal, en el sentido de que se personaliza en cada uno

31 Georges BERNANOS, *Sous le soleil de Satan. Œuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 204.

de nosotros. En nuestra vida se juegan apuestas de las que nosotros mismos no somos conscientes. Un oscuro patrimonio trabaja nuestra carne en tanto que una llamada de lo alto nos reclama para una tarea cuyas infinitas consecuencias no se delimitan. Todos los muertos de antaño, todos los vivos de ahora, todas las generaciones por venir conforman una inercia que nos aplasta y un resorte que nos eleva. Una masa de perdición gravita sobre cada uno de nosotros con todo su peso de pecado, y la comunión de los santos quiere atraernos a su círculo de dicha.

En *Bajo el sol de Satán*, de Georges Bernanos, a Mouchette, que se cree una excepción criminal, el padre Donissan, gracias a un repentino carisma de clarividencia, le revela la cadena ancestral que la ata a la bola de hierro que quiere arrastrarla hasta el fondo: «Tu vida repite otras vidas, todas semejantes, vividas a ras de tierra, al nivel de los pesebres en que vuestro ganado come su grano. ¡Sí! Cada uno de tus actos es signo de aquellos de los que tú sales, cobardes, avaros, lujuriosos y embusteros. Los veo. Dios me concede verlos. Es verdad que te he visto en ellos y ellos en ti. ¡Oh! ¡Qué peligroso y pequeño es nuestro sitio aquí abajo! ¡Qué estrecho nuestro camino!»³².

Los tiempos que nos preceden no nos son ajenos. De lo que habla aquí Bernanos, y que tan difícil es de explicar, es, de otra forma, mucho más profundo que la herencia biológica que Zola suscribía. El tiempo que vivo es herencia y testamento. Estoy aquí para recibir y para legar. Así pues, somos mucho más libres y estamos mucho más determinados de lo que se piensa. Más determinados, porque toda la gesta humana y cósmica pesa sobre nosotros; más libres, porque cada uno de nosotros, a través de su vida y de su muerte, debe dar a toda esa gesta una salida última, para lo mejor o para lo peor.

La muerte tiene el insigne poder de conferirle el peso del destino a la vida en apariencia más insignificante. ¿Qué es, por tanto, tener éxito en la propia muerte? Rescatar el tiempo con la moneda de sangre de la eternidad. hacer propia toda la Historia y ponerla con uno mismo a merced del Altísimo. Ofrecer a la cosecha de los ángeles el doble crecimiento en uno mismo del grano bueno y de la cizaña. Decir sí, en medio del combate entre la luz y las tinieblas cuyo campo de batalla somos nosotros, a la luz que entrevemos, y entregarse a ella enteramente, para hacer pasar con uno mismo a todos aquellos que carecen de esa esperanza. No sospechamos hasta qué punto son de capital importancia la vida y la muerte de cualquier pobre diablo. La suerte de todo el universo se decide en ellas cada vez de una manera única. Por eso, en las pinturas de otros tiempos, se representaban alrededor del lecho del agonizante, no sólo la familia, el médico y el sacerdote, sino también, en los umbríos rincones del techo, a

32 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 88-104.

la derecha, la milicia de los ángeles, a la izquierda, la jauría de los demonios. Todos están ahí, como si fuera el fin del mundo, pendientes de ese último suspiro, unos rogando para que sea expirado el Sople divino, otros gritando para que sea escupido en el aire del Rechazo.

* *
*

Cindy Duru, de soltera Gélinau, no es creyente, no ha recibido el bautismo y está en su hora postrera, en el hospital. Sus hijos no vienen a verla. Ha pasado un médico y le ha dicho que ya no hay nada que hacer, que en todo caso puede aumentar la morfina. Esa noche el dolor es demasiado fuerte. Siente ganas de matarse. El diligente médico llega, le hace firmar un papel, le inyecta con compasión un líquido mortal. Se hace pagar por adelantado, por supuesto. Y así se acaba.

No se sabe si, en el último momento, cuando el veneno atenuaba el dolor y le devolvía la lucidez, Cindy no se dio cuenta de su desvarío, que es el de tantos otros, y si, arrepentida, comprendiendo que su vida no le pertenecía, no la ofreció a la misericordia del Eterno. Porque para el Eterno, mil años son como un día, y un segundo puede contener siglos. Ese último segundo de Cindy, si es un segundo de humildad, rescata años de baja. Ese pequeño ojo de aguja deja entonces pasar el camello. Y Cindy Duru, de forma oscura, entra en una gloria infinita³³.

III. MORIR DIGNAMENTE

1. ¿Qué significa morir dignamente?

La *Asociación para el Derecho a una Muerte Digna*, muy activa en Francia y Bélgica, arranca de un buen sentimiento y llega a unas pésimas conclusiones. Se engaña hasta el fondo acerca de la esencia de lo que es digno. Es algo sorprendente: ni siquiera reflexiona sobre ello, se contenta, en un asunto tan grave, con chupar de un relativismo dudoso. ¿Qué se encuentra uno cuando intenta profundizar en su concepción de la dignidad? En un artículo anónimo sobre la «muerte oportuna», me tropiezo con estas elocuentes frases: «El sentimiento que cada uno tiene de su propia dignidad no depende de la consideración del otro, ni de la atención puesta en los cuidados prodigados. Ese sentimiento es estrictamente subjetivo»³⁴.

33 Cf. <http://www.admd.net>.

34 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 41-52.

Por una parte no se habla de la dignidad, sino del sentimiento que se tiene de ella. Por otra parte, se nos dice que ese sentimiento es subjetivo, es decir, en el fondo, que la dignidad es una noción relativa a cada uno. No existe dignidad objetiva, válida para todos, que pudiéramos recordarnos unos a otros, que pudiéramos reconocer unos en otros. No hay diálogo posible, por tanto, puesto que cada uno posee su definición indiscutible y no puede hacer otra cosa más que campar por sus respetos. Para algunos, perder la dignidad equivaldría a no poder ver más los partidos del Paris-Saint-Germain; para otros, notarse arrugas ya irre recuperables con un *lifting*; para otros, no ser capaces de engañar a su mujer; para otros pocos, sufrir una condena judicial, o no poder lavarse ya solos, etc. Cualquier cosa, puesto que es algo absolutamente relativo. Y en consecuencia, morir dignamente se reduce a rechazar cierta pérdida subjetiva suprimiéndose objetivamente, y sin dolor.

Ese relativismo de la noción de dignidad se corresponde de entrada con una inyección letal en nuestra inteligencia. El suicidio ya ha tenido lugar, sólo falta una formalidad exterior. Decir que no hay dignidad objetiva es decir que nunca estoy seguro de estar en la verdad, es incluso afirmar que no hay ninguna verdad sobre la dignidad humana. No se sabe con certeza si nuestra vida vale algo o si no vale nada. Una afirmación como esa es la destrucción de todo el sentido de la existencia. Si uno se la toma en serio, ¿cómo no estar desesperados? ¿Cómo no pegarse un tiro?

Jacques y Raïsa Maritain se prometieron darse muerte si no conseguían encontrar la Verdad. Fue la Verdad la que los encontró a ellos. ¿Qué ocurrió? Ya no volvieron a pensar en darse muerte, sino que supieron que, desde ese momento, debían dar la vida por Ella, por la Verdad.

Qué extraña inversión: sólo dando la vida no la perdemos, sólo inmolándola no la destruimos. Parece todo lo mismo, y no hay nada más opuesto. Es, incluso, la oposición más fuerte: el absurdo radical, por un lado, la Verdad exigente, por el otro; la negación llevada hasta la propia muerte, el testimonio dado hasta la propia muerte. No tener razones válidas para vivir es condenarse al suicidio; pero tener razones para vivir es obligarse al martirio, a resistir por dichas razones hasta la sangre; y sólo esa disposición al martirio nos impide deslizarnos por la pendiente suicida. La muerte está al final de cada camino (¿cómo no lo iba a estar?), pero sólo uno de ellos es digno, sólo uno es el camino de la Vida.

El derecho a morir en una dignidad relativa es sólo una incitación al asesinato, y contiene ya en sí mismo el asesinato de la Verdad. Lo que hace falta es un derecho a morir en una dignidad absoluta, una dignidad de la que estemos absolutamente ciertos, hasta el punto de que, llegado el caso, tengamos no sólo el derecho, sino el deber de morir por ella.

Esa llamada al martirio no es la llamada de un espíritu viejo, triste y despreciador de las bellezas de la tierra. Por el contrario, es la llamada del espíritu de infancia. Los niños juegan a los caballeros, las niñas a las princesas. Desean a un Señor a quien prestar juramento de fidelidad. Quieren un Reino que defender, una Dama por la que arriesgar la vida, un Príncipe Encantado a quien abandonarse enteramente. Desean entablar un combate, ya sea con fuerza guerrera ya sea con paciencia maternal, donde hacer gala de su valentía hasta el final. Ahora bien, nosotros les hacemos creer a los niños que ese Señor, ese Reino, esa Dama y ese Príncipe Encantado, ese combate extraordinario contra el Dragón no existen y que deben imaginarlos. Nos equivocamos: existen sin lugar a dudas y debemos seguirlos. El cuento de hadas no es lo bastante maravilloso, la novela de caballerías no es lo bastante rica en hazañas, en comparación con aquello a lo que nos arrastra lo real.

Tengo la ingenuidad de creer que no pedimos bastante a los hombres. Tengo el candor de pensar que bajo la mezquindad común dormitan héroes y santos. Muchos que se aferran a unos céntimos, si se les propusiera de veras dar su vida enteramente, estarían dispuestos a hacerlo. Muchos que se arrojan por la ventana, si se les invitara a dejarse quemar, descuartizar, crucificar boca abajo por amor a Dios y a los hombres, recuperarían el camino de la puerta. Si arañamos un poco, bajo el barniz del funcionario de correos más cobarde encontraremos un osado quijote. La cajera gruñona a la que atribuimos una falta total de ternura y de profundidad, ¡resulta que ahora se acuerda de que quiso ser misionera y todavía querría ofrecerse de pies a cabeza en una ardiente pasión! ¿No es ése su más profundo sueño de infancia? Al final de nuestra vida, el niño que fuimos nos juzgará y nos preguntará: «¿Qué hiciste con mis esperanzas?» Y la voz del más terrible juez no será nada comparada con la de ese niño.

2. La dignidad del moribundo

Ante una demanda de muerte, ¡seamos cínicos! Se trata de cinismo en el sentido más puro del término. Basta como demostración esta anécdota sobre el padre del cinismo, Antístenes, el maestro de Diógenes. Agonizando por una tisis mortal, «Antístenes empezó a gritar: «¡Ay! ¿Quién me libraré de mis dolencias?» —«Esto», le dijo Diógenes, mostrándole su cuchillo. —«He dicho de mis dolencias», rectificó Antístenes, «no de mi vida»».

Es una distinción crucial. El que pide la muerte pide en verdad que se le libre de sus dolencias, y sin duda también de sus propias palabras, porque sus palabras de muerte quieren decir otra cosa. Siguen pidiendo la vida. Siguen

deseando la felicidad. Sabemos lo que decía Pascal: «Todos los hombres quieren ser felices, hasta los que van a ahorcarse». La apuesta es suprimir el dolor sin suprimirse. Mejor dicho, se trata de convertir el dolor en sufrimiento, es decir, hacer soportable el dolor humano, de suerte que el paciente pueda ser paciente – que su paciencia sea ejemplo y ofrenda. El que anuncia: «Vamos a abreviar sus sufrimientos» y mata a la persona por piedad, ejerce perfectamente aquella clemencia a la que invitaba Adolf Hitler a los médicos alemanes en una carta fechada el 1 de septiembre de 1939, donde les pedía que «concedieran una muerte *misericordiosa* a los enfermos que hubieran sido declarados incurables tras una apreciación tan rigurosa como fuera posible». Evidentemente, el cinismo es mejor que esta misericordia.

Porque lo mismo que los vivos son moribundos que se olvidan de ello y necesitan que se les recuerde, los moribundos son vivos que se ignoran y que esperan que se les diga. El rabino Brand, en una entrevista concedida al abogado Frank Serfati, presentador de la emisora Judaic-FM, recordaba que una *mishnah* del tratado sobre el Shabbat dice que está prohibido mover a un agonizante porque eso puede acortar su vida, aunque sólo sea unos segundos: el que transgrede esta prohibición es llamado asesino. «¿Se puede hacer algo importante en diez segundos?», pregunta el rabino. «¿O incluso en un solo segundo?» Y respondía que un segundo de vida puede contener el infinito, pues en un segundo, el corazón puede cambiar por completo. Y además las últimas palabras que se dejan a los hijos van cargadas de un peso incomparable. Si se trata de un testimonio de verdad, su fecundidad es de una enorme potencia: la moribunda da a luz de nuevo, cría de nuevo, lleva de nuevo en sus brazos que son casi alas. La enseñanza del que habla desde la cátedra de la agonía, aun cuando se redujera a un piadoso movimiento de párpados, es inolvidable. Sigue estando más vivo que todos los demás. Recuerda a los demás tanto la inminencia de la muerte como la exigencia de la esperanza. Por eso los vivos necesitan a los moribundos, que están vivos hasta el extremo.

El moribundo debe reencontrar su lugar de veneración en el corazón de la sociedad y de la familia. Como el abuelo africano que, al notar que se acerca su fin, suplica a los manes de sus padres, convoca a los suyos, les pregunta si debe algo a alguien, si cometió alguna ofensa que hubiera olvidado y que hiciera falta reparar, implora su perdón, sonrío una última vez a su bisnieto y el jefe de la tribu y el gran brujo, que lo admiran, se arrodillan ante él. Se inclinan ante alguien al que reconocen por encima de ellos. Adivinan que en esta última hora el que yace es un tabernáculo. En el umbral del sitio en donde todo le será revelado, está aureolado de una autoridad, de una grandeza, de la

gracia de un ser que ya ha entrado en la intimidad de los dioses. Y qué importa si esta aureola es también bajo él una costra de excrementos. Poco importa si la intimidad de los dioses no le deja proferir más que balbuceos babosos. Lo sabe el gran brujo: esas babas, como un silencio líquido donde brilla la luz, hablan mejor que todas nuestras charlatanerías.

* *
*

He pensado varias veces escribir la historia de Eugène Blacas, una religiosa que trabaja en cuidados paliativos. Se la ve plenamente atenta a cada enfermo, gastándose sin tacañería, acompañando a cada uno con una afección singular. Pero, afectada también ella de un tumor maligno, suplica a sus hermanas que le inyecten el cóctel deletéreo. «¡Tú que has consolado a tantos enfermos!», se indignan ellas. Pero sor Eugène les responde: «Precisamente, hermanas, no he dejado de darme a los demás, de prodigarles mis sonrisas y la flor de mi salud. Era toda mi vida. Ahora ya no puedo hacer nada. Sólo soy una masa inerte. Ya no puedo ayudar a los demás, eso me desespera, además no soporto ser una carga para vosotras. Estoy hecha para el don. Es mi vocación. Mi dignidad estaba en ese don gratuito de mí misma. He perdido esa dignidad. No soy más que un trozo de carne doliente que fastidia a su gente. Un paquete que ocupa lugar. Sólo una gran maraña de venas y metástasis».

Se habrá deducido de lo anterior que sor Eugène Blacas es el diablo bajo forma de filántropo: una criatura que sólo quiere dar y no recibir nada de los demás, que rechaza tanto la gracia como la gratitud que exige la gracia como contrapartida. Es un apóstol del amor gratuito. Quiere a su lado beneficiados de los que pueda decirse: «Reciben su vida de mí». Pero su orgullo le impide reclamar para él una ayuda cualquiera. Sólo quiere ser acreedor, nunca deudor; donante, nunca beneficiario.

Se me dirá que estoy confundiendo al diablo con Dios: Dios es don, Dios es amor gratuito. *Sí, pero es Dios. No es una criatura.* Posee los medios para ser sólo acreedor y nunca deudor. Y además, en su amor sustancial, ha querido hacerse mendicante. Le da a su criatura que pueda darle a Él algo a cambio. Le llega a dar, en la Eucaristía, la posibilidad de ofrecerle a su Hijo, de darle su propia divinidad. En la cruz, el Verbo llega incluso a hablar como un borracho apalancado en la barra: «Tengo sed». Se hace necesidad infinita. Por eso hay que desconfiar del amor pretendidamente gratuito. El que le dice a su mujer: «Te quiero, pero no te necesito», ciertamente la ama menos que el que le dice: «Te necesito, y no sé si te quiero lo suficiente». *Nuestro amor está en esta*

humildad. Está menos en el don de sí que en el acogimiento del otro. O, mejor dicho, hace que coincidan el don y el acogimiento, como en el acto carnal. Si «hay más felicidad en dar que en recibir» (Hch 20, 35) es porque el que recibe le da al otro felicidad³⁵.

3. Suicidio y martirio

La belleza tiene «la capacidad de herirnos en el momento mismo en que nos encanta con su plenitud y su dulzura sin igual»³⁶. Porque resulta que eso es lo que produce siempre la experiencia de las bellezas de aquí abajo: cierta alegría y al mismo tiempo un sentimiento de exilio. Son las cosas, en su presencia misma, las que nos sugieren un más allá. La realidad creada está en tensión, por naturaleza, bajo nuestras miradas. Nunca está más cercana que cuando nos remite al infinito. Amarla es también, por lo tanto, amar su fuente, es también desear esa fuente inaccesible.

El misterio que nos rodea no nos encuentra disponibles para acogerlo más que en muy raros momentos. No nos maravillamos con la debida frecuencia de la bondad presente por doquier, que organiza nuestro cuerpo, nos prodiga la luz, dispone ante nosotros este día con sus palabras, sus rostros, sus flores, su pan blanco, objetos tan generosos como el abrelatas o la mecedora. En vez de eso, nos escandalizamos del mal. El mal no espera nuestra atención. Acecha y salta sobre nosotros. Nos abrimos el dedo con el abrelatas. La mecedora se rompe. Pero el mal nos hiere tan profundamente precisamente porque desfigura un universo que es bello.

El Segundo Libro de los Macabeos nos narra cómo Antíoco Epífanes detiene a siete hermanos y a su madre porque son fieles a la Ley de Moisés y los va martirizando uno a uno en presencia de los demás y de la madre. Cuando llega al más pequeño, Antíoco le promete que, si abjura, lo hará rico y le concederá un puesto de alto funcionario. Pero su madre, aunque judía, no ambiciona para él únicamente unos buenos estudios y un oficio remunerado. No lo quiere solamente como «campeón del mundo». Lo quiere, en primer lugar, testigo del Eterno. Por eso le habla así: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia. No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos

35 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 181-187.

36 Frère Michel CAGIN, *L'expérience de la beauté*, en *Nova et Vetera*, primer trimestre, 2005.

en la misericordia... El Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos a causa de sus leyes» (2M 7, 28-29 y 33).

Del hijo que va a morir por guardar la Ley exige su madre que se admire de este universo sensible y, al mismo tiempo, que lo deje sin temer al verdugo: «Mira al cielo y a la tierra y ve todo lo que hay en ellos», le ordena, mira la claridad del azul y la maravilla de los bosques, contempla el misterio del ser. ¿No es esto una crueldad? Es tanto como ir al lecho de su hermano agonizante para decirle: «¡Mira qué bello va a ser el verano que tú ya no verás!» ¿Cómo le pide que admire por última vez lo que va a perder? ¿Por qué, mejor, no instila en él su madre el asco por lo creado? ¿Por qué no le murmura: «No hay nada que ver aquí, todo esto no es más que sombra y dolor, polvo y ceniza, deja esta basura sin pena alguna»? Porque el martirio es todo lo contrario del suicidio. Y para asegurarse de que su hijo se expone a los golpes del verdugo no por desprecio a la creación, sino por amor al Creador, su madre, en un último gesto de ternura, quiere asegurarse de que aún admira la tierra y de que experimentará dolor por dejar su cuerpo, aun para reencontrarlo «en la misericordia».

Una Providencia baña todo el universo material. El que la sabe admirar es llevado a confiar en ella. Ha sacado el mundo de la nada, ¿cómo no iba a tener la fuerza de sacar nuestros cuerpos de la tumba? Nuestra esperanza en la otra vida se apoya en el asombro ante esta vida, que es su germen. Nuestra disposición al martirio procede de nuestra admiración ante una brizna de hierba: «Pues si a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno, Dios así la viste ¡cuánto más a vosotros, hombres de poca fe!» (Lc 12, 28). No es, entonces el resentimiento lo que lleva al santo a despojarse de su vida. Es la admiración.

El hombre resentido acaba dándose muerte. El hombre que admira busca únicamente dar la vida. El primero no es testigo de lo que le sobrepasa, sino acusador de una vida que él juzga por debajo de sus expectativas; el segundo sólo es testigo de lo que lo sobrepasa y defensor de una vida que él juzga más allá de sus expectativas. El deseo de la muerte del primero se fundamenta en el rechazo de la carne; el deseo de la muerte del segundo en la esperanza de la resurrección. El odio al cuerpo empuja al uno a tenerlo repantigado en placeres superficiales y después, asqueado o impotente para prolongar indefinidamente la orgía, a abatir a ese viejo asno que se niega a la monta. Por el contrario, el amor al cuerpo ordena al otro inmolarlo a Dios, testimoniando así su vocación de ser templo del Espíritu, reconociendo que el hermano asno

es digno de llevar al Altísimo sobre su pobre espinazo para su entrada en Jerusalén. El primero es amo suicida, el segundo es siervo sufriente. El primero no tiene miedo de morir porque se cree por encima de todo; el segundo se sabe por debajo de la misericordia y, si tiene miedo a morir, tiene aún más miedo a faltar a la verdad. En fin, el hombre resentido se cuelga como Judas; el hombre que admira acepta ser crucificado, como Pedro, pero pide a su verdugo el favor de ser crucificado cabeza abajo, sintiéndose indigno de ser tratado como su Señor o siquiera como el mal ladrón³⁷.

IV. SOBRE EL SUICIDIO Y LA BUENA MUERTE

1. El peor homicidio y el más excusable

Hablamos del suicidio. Un pensamiento riguroso debe mantenerse entre estos dos extremos: el suicidio es en sí mismo el peor de los homicidios y, al mismo tiempo, es el más excusable. La Edad Media insistía en el primer aspecto. Nuestra época insiste más bien en el segundo.

¿Cómo puede ser peor el que se da muerte a sí mismo que el que da muerte a otro? Más vale morir, sin duda, que asesinar. Pero eso no significa que sea mejor matarse, es decir, asesinarsé a sí mismo, que matar a otro. Porque el suicidio es un asesinato más íntimo, sin arrepentimiento posible, mientras que cualquier otro asesinato deja tiempo para una eventual conversión. Lo mismo que el adúltero no quiere ser engañado por su mujer ni por su amante, el asesino de otro no quiere, en general, ser asesinado. En general, está contra el asesinato. Se le puede acusar de incoherencia, por supuesto, pero esa incoherencia es en él la señal de una vida amada todavía, una vida extraviada, mutilada, ahogada, pero que por lo menos no llega a una negación de sí misma: en una coherencia recuperada, la del «no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti», esa vida todavía podría rebrotar recta gracias a la penitencia y al perdón.

El suicidio, por el contrario, objetivamente considerado, llega hasta una negación sin retorno. «Si el parricida», escribe San Agustín, «es más execrable que cualquier otro homicida, porque no mata sólo a un hombre, sino a un pariente; si, entre los mismos parricidas, la crueldad se juzga por la proximidad de aquel a quien se mata; indudablemente, el que se da muerte a sí mismo es el peor, porque nadie es más cercano a un hombre que él mismo»³⁸.

37 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp.141-149.

38 San AGUSTÍN, *De patientia*, XIII.

Por otra parte, el amor a la propia vida es el fundamento inmediato del amor a la vida de los demás: si no me amo a mí mismo, si detesto la vida, ¿en virtud de qué iba yo a socorrer a mi prójimo? ¿Por qué iba a sacrificarme por él? El suicida, al atentar contra sí, atenta también contra el otro. Se pone como ejemplo. Incita a cometer el mismo acto. Llega a convertirse en acusación: «Si hubieras estado allí, si me hubieras ayudado un poco más...» El suicidio voluntario no sólo afirma que ciertas vidas no merecen ser vividas. Afirma sobre todo que destruirse es una liberación; de tal modo que a todos los pobres, a los miserables, a los desgraciados, a todos los despreciados que se sienten indignos y esperan ser liberados les propone en espíritu la exterminación. Porque, después de todo, ¿hay alguien que no esté herido? ¿Hay alguien que no esté manchado por la vergüenza? ¿Hay alguien que no haya tenido en algún momento deseos violentos de morir para encontrar la liberación? Afirmar el suicidio como algo objetivamente bueno es reclamar la destrucción universal.

Sin embargo, la mayoría de las veces el suicida es el hombre más excusable. Por dos razones. La primera porque para ir contra una tendencia tan natural como el amor a uno mismo, es necesario tener la voluntad o bien absolutamente pervertida o bien profundamente debilitada. Marthe Robin habría confesado que ciertos días en que la trituradora del mal la molía más insoportablemente, si hubiera tenido pastillas a mano, se las habría tragado sin reflexionar. También Teresita e Isabel de la Trinidad hablaron de que no se debe dejar veneno al alcance de los enfermos.

La segunda razón es que el hombre está hecho para dar su vida y eso hace que en nosotros exista una tendencia a la muerte voluntaria por amor. Por eso, es posible que, por ignorancia o por debilidad, confundamos dar nuestra vida y darnos muerte. En Japón, por ejemplo, esta confusión es casi tradicional. Entre nosotros fue especialmente cultivada por el romanticismo, como lo ilustra la historia de los amantes de Lyon, ocurrida en 1770: El maestro de armas Faldoni se entera de que ha contraído una enfermedad incurable y de que su muerte es inminente. Thérèse, su novia, le dice que no le sobrevivirá. En una capilla, cogidos del brazo izquierdo y cada uno con una pistola en el corazón, hacen una oración para unirse en los cielos como lo estuvieron en la tierra, y las dos descargas resuenan como un solo disparo. El verdadero don, para la joven Thérèse, habría sido sobrevivir a Faldoni y honrar aquí su memoria en una viudez dedicada a socorrer a todos los amantes marchitos. Pero se engañó con una muerte voluntaria. Confundi6 suicidio y sacrificio.

* *
*

A propósito del suicidio de Henry de Montherlant³⁹, en octubre de 1972, el dominico Jean de Menasce escribió una carta a *Le Monde*. El diario se negó a publicarla, porque, asómbrese ustedes, la actualidad de ese suicidio ya había «pasado». El padre de Menasce contaba en la carta esta inquietante anécdota: «Hace treinta años, encontrándome en Suiza para predicar en un convento de religiosas donde vivían en paz francesas, alemanas, italianas y suizas [estamos en 1942], visité en la enfermería a dos monjas ancianas grotescamente deformadas por la parálisis. Ironizaban dulcemente sobre su estado y se ocupaban en rezar por el mundo en aquel tiempo de angustia extrema. Una de ellas me confió que le preocupaba mucho un primo suyo que escribía «novelas terribles» que ella no había leído, y que se llamaba –tal vez usted haya oído hablar de él– Henry de Montherlant»⁴⁰.

La historia no ha conservado el nombre de esta prima de Montherlant (al menos la historia tal como la escriben los historiadores). No ha derramado tinta en páginas de imprenta. Pero las oraciones por su primo están grabadas en lo invisible. Encierran un poema más bello que toda su gloria literaria. Él, disminuido por la enfermedad, pensó que su dignidad era, en una última muestra de dominio, suprimirse antes de naufragar en la impotencia. Ella, «grotescamente deformada por la parálisis», pensó que su dignidad era soportarse, en una última muestra de abandono al misterio, antes de naufragar en el Todopoderoso. Ella rogaba al cielo, con la autoridad que le daba su sufrimiento, por los verdugos y por sus víctimas, por su primo Henry, por los judíos que en esos momentos eran cargados en trenes como animales. Es muy probable que llegue un día en el que no nos quede ya otra opción que ser Montherlant o su prima. Yo espero ser su prima. Espero tener la gracia de no ser menos grotesco⁴¹.

2. Suicidio y libertad

Si no se reconoce ley trascendente alguna, si se hace de la libertad individual un absoluto y la fuente de todo valor, entonces el suicidio aparece como la afirmación suprema de esta libertad, y no sólo como un derecho, sino como el fundamento mismo de todo derecho. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, Jean-Paul Sartre afirma: «Si he suprimido a Dios Padre, hace falta alguien para

39 Henry Marie Joseph Frédéric Expédite Millon de Montherlant (1896-1972) nació en París en el seno de una familia aristocrática y adinerada. Fue un célebre escritor francés, que se formó en un acentuado individualismo elitista nutrido de lecturas de Gide, Barrès y Nietzsche y que terminó su vida suicidándose.

40 Jean DE MENASCE, *La porte sur le jardin*, Cerf, Paris, 1975, pp. 257-258.

41 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp.153-160.

inventar los valores. Hace falta tomarse las cosas como son. Y además decir que nosotros inventamos los valores no significa otra cosa que esto: la vida no tiene sentido, *a priori*. Antes de que usted viva, la vida no es nada, sino que es cosa suya darle sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que usted elige»⁴².

Está claro que un humanismo como éste es un inexistencialismo. En él, la libertad es anterior al ser. A Sartre le es fácil decir que hay que «tomarse las cosas como son». Él se las toma como no son. «La vida no es nada», dice, no me impone ninguna ley moral: soy yo quien decide su sentido y, por tanto, en primer lugar, el valor de la vida. Tengo, pues, derecho a acabar con ella inmediatamente. Negarme eso sería pretender que hay algo por encima de mi cabeza. Pero no hay nada. Sólo mi sombrero. O el humo de mi cigarrillo. El derecho al suicidio se convierte en el fundamento del derecho, pues manifiesta mi libertad soberana, mi dignidad de creador de sentido. A lo cual se añade una única restricción: mi libertad acaba allí donde comienza la libertad del otro. Tengo licencia para matarme, pero no tengo derecho a matar a mi prójimo. Si no, ¿cómo se iba a poder suicidar el pobre prójimo?

Todo es muy simple. El yo es superior a su existencia. Ésta le pertenece, ¿por qué no hacer con ella lo que bien le parezca? Si él lo decide así, puede abandonarla. Se sigue afirmando aquí el valor supremo del yo. Se quiere permanecer invicto o vencido sólo por uno mismo: no fallar en el intento de suicidio antes que verse un día chocheando, abrirse el vientre antes que verse prisionero del enemigo.

Sin embargo, ver todo desde el horizonte del dominio es cerrarse al encuentro, a lo imprevisto, al otro. Las cosas más bellas que nos han pasado han sido siempre las que contrariaban nuestros planes: una mujer que no nos imaginábamos, una paternidad que no creíamos tan extraordinaria etc. La vida es más rica que nuestras pequeñas ambiciones. *Lo real es lo que no se espera* y querer dominarlo todo es perder la propia apertura a lo real. El paranoico no tiene ya ninguna disponibilidad para lo inesperado. Lo explica todo según su sistema. Todo lo remite a su proyecto. Su mundo es previsible, transparente, racionalista, si no racional, nada se hurta a su explicación. Por el contrario, el hombre verdaderamente libre, sin perder de vista su camino, se deja desviar con facilidad del trayecto inicialmente previsto. Se va a beber un vino blanco con el mendigo que lo aborda o interrumpe su lectura de San Ambrosio para hacer de caballito de sus sobrinos. El hombre libre es el más receptivo. No es el que lo remite todo a sus apetencias, sino el que presta más acogida a lo que es.

Santo Tomás de Aquino recuerda que la existencia es un don y no un producto de la voluntad. El hombre *ha nacido*, y esa gracia del nacimiento, aun-

42 Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « Folio essais », paris, 1996, pp. 73-74.

que esté gravada con mil inconvenientes, no viene de sí mismo. Le ha caído encima, de golpe, sin que él lo decida. Por tanto, no tiene que constituirse en dueño suyo, sino permanecer como discípulo suyo, «La vida es un don que Dios otorga al hombre y que sigue sometido para siempre al poder de Aquel que da la vida y la muerte. Así, quienquiera se priva de ella a sí mismo peca contra Dios, exactamente como aquel que se arroga el derecho de juzgar una causa que no pertenece a su jurisdicción». Decidir sobre la muerte o la vida sólo corresponde a Dios; Él nos dice, en efecto, en el Deuteronomio (32, 39): «Yo doy la muerte y doy la vida».

Lo que dice Santo Tomás de Aquino en el plano teológico es una evidencia fenomenológica. Mi vida la he recibido y la sigo recibiendo en cada instante, y no sólo de una fuente escondida, sino también del pueblo que me rodea, de la gente con la que me encuentro, de los acontecimientos que me ocurren y que yo no preveía y que me sacan de mi pequeña comodidad. Toda vida es apertura y comunión, es intercambio, es encuentro. La verdadera alegría viene siempre a sorprendernos. No está en nuestras manos producirla, sino disponernos a ella. De suerte que, para acogerla, hace falta que muera el orgullo.

El orgullo mismo del dominio, animado de las mejores intenciones, está en el origen del encarnizamiento terapéutico y de la eutanasia de nombre mentiroso. En el primer caso, se rechaza una muerte que escapa a nosotros y que la vida exige. En el segundo, se rechaza una vida que escapa a nosotros y que la muerte invade. La eutanasia priva de su vida al enfermo. El encarnizamiento terapéutico lo priva de su muerte. Uno y otro rechazan la existencia en lo que ésta supera al poder del hombre.

El suicidio aparece entonces como un rechazo de la vida tanto como un rechazo de la muerte. La muerte es lo que, por excelencia, viene a poner término a mi dominio, y pretendo adelantarme a ella mediante mi mismo dominio. La muerte es una desconocida, y yo intento convertirla en resultado definido de mi planificación. La muerte remite a una transcendencia, y yo persigo ponerla al nivel de lo que espero. El suicido es un intento de recuperar el dominio de sí, porque uno no es lo suficientemente humilde para aceptar su propia situación y ofrecerse y entregarse en ella⁴³.

3. Dar muerte o la caridad de Madre Teresa de Calcuta

«Dar muerte» no tiene necesariamente el sentido de «matar». Si tomamos la muerte en toda su significación de «misterio», si recibimos el «dar» en toda su

43 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 162-175.

acepción oferente, entonces dar muerte es un acto de generosidad. Consiste indisponer al otro a acoger su tránsito y a vivirlo hasta el extremo. A reconocer que lleva su muerte en sí mismo, como flor de su fruto, o «como el fruto su hueso», según la expresión de Rilke. A ofrecerse de antemano en la verdad y en el amor.

Dar muerte fue precisamente el misterio de la caridad de Agnes Gonxha Bojaxhiu, más conocida por su nombre religioso de Madre Teresa. El misterio de la caridad de Juana de Arco consistió en unir la patria de la tierra y la patria del cielo, las voces de los ángeles y el grito del jefe guerrero, las armas espirituales y las armas carnales, en el combate por la liberación de Francia. El misterio de la caridad de Madre Teresa consistió en unir la agonía y la alegría, la obra oscura y la irradiación mundial, la miseria material y la riqueza mística, en el combate por la liberación de la muerte. Abrió dispensarios y refugios para gente sin hogar y para huérfanos, pero su carisma primero fue abrir lugares para morir. Sabía qué preciosa es la última hora del hombre: «La muerte siempre es, en última instancia, el más fácil y el más rápido de los caminos para volver a Dios. Si solamente pudiéramos hacerles comprender a los hombres que venimos de Dios y que hemos de volver a él. La muerte es el instante más crucial de toda vida humana. Es como una coronación...»

Los asilos para moribundos de Madre Teresa son maternidades celestes. Allí se traen hijos no al mundo, sino al espíritu, se dan a luz no sólo para una luz pasajera, sino sobre todo para la luz indeclinable. Y esos hijos son a menudo viejos tontos. A veces son incluso esos asesinos en serie a los que la enfermedad deja desarmados, desnudos, semejantes al pequeño abandonado en la puerta del convento. Una madre no tiene tanto el sentimiento de dar la vida como de recibirla de su criatura: la hermana de la caridad tiene la misma experiencia con su incurable. Ante ese moribundo que está más cerca que ella de la visión beatífica, ante ese desahuciado más parecido que ella a Jesús crucificado, se arrodilla, queda deslumbrada, sabe que Dios, por medio de él, viene a su encuentro:

«Un día recogí a un hombre que estaba tirado en la cuneta. su cuerpo estaba cubierto de gusanos. Lo llevé a nuestro asilo, y ¿qué dijo allí aquel hombre? No profirió maldición alguna, no culpó a nadie. Simplemente dijo: «¡He vivido como un animal, pero voy a morir como un ángel, como alguien que fue amado y del que se preocuparon!». Nos costó tres horas lavarlo. Al final, el hombre levantó los ojos hacia la hermana y dijo: «Hermana, vuelvo a mi casa – a la casa de Dios». Y murió. Nunca he visto una sonrisa tan luminosa como la que vi en el rostro de aquel hombre [...] Es posible que la joven hermana no lo pensara en aquel momento, pero había tocado el cuerpo de Cristo».

Madre Teresa no duda de la dignidad del pobre agusanado. Duda más bien de su propia dignidad para servirlo. Lo levanta solamente para ser levantada por él. Al contacto con el paralítico se siente como resucitada: «Cuando nos hacemos cargo del cuerpo de un enfermo o de un necesitado, tocamos el cuerpo sufriente de Cristo y ese contacto basta para hacernos heroicos; nos hace olvidar la tendencia natural a la repulsión». No mira, por tanto, al enfermo con ninguna superioridad. Siempre confiesa que ella es la primera enferma, ella, que tiene necesidad de ser arrancada de su nada: «No creo que exista alguien que necesite tanto como yo el auxilio de la gracia de Dios [...] No puedo descansar en mis propias fuerzas, recurro a Dios las veinticuatro horas del día. Y si la jornada tuviera todavía más horas, me haría falta recurrir a su ayuda y a su gracia durante todas esas horas». En fin, nos recuerda que ante el moribundo nos corresponde a nosotros morir en primer lugar, desde ahora mismo. «Señor, haznos comprender que sólo abordaremos la plenitud de la vida mediante una muerte incesante a nosotros mismos y a nuestros deseos egoístas».

Así es la lección de Madre Teresa. Así es la violencia de esta santa, más fuerte que las bombas de los terroristas. Y, de hecho, ella derriba nuestras fortalezas, golpea el mal en su raíz. La negativa a morir nos ha hecho construir una civilización del homicidio. Sólo la acogida de la muerte puede hacernos entrar en comunión con la vida. Pero esa acogida, nos dice Teresa, no puede realizarse sin cierta fe. Una fe en una vida más divina, que implica una confianza en una muerte más desolada. Porque hay que estar bien muerto para poder resucitar bien. Sólo una comunidad que obre con esta fe en la resurrección puede acoger a sus muertos como aquellos que señalan el camino, y el cuerpo del moribundo como un cuerpo en sufrimiento de gloria⁴⁴.

V. DEL BUEN USO DE LA PROPIA MUERTE

1. El carácter penitencial de la muerte

Cuando Adán desobedece al Eterno, perturba voluntariamente el orden de la creación: desde entonces las potencias inferiores de su alma dejan de obedecer a su potencia espiritual. Por orgullo se ha separado de la fuente vivificante de la gracia original: por consiguiente, se ha entregado a sí mismo, a las fuerzas de disolución comunes a todos los animales.

El tiempo cambia de régimen. Era una playa apacible. Se convierte en una cuenta atrás. Ahora, cada momento que pasa es igualmente un añadido que

44 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 257-260.

una sustracción, y una amenaza que se acerca. El tiempo de paz se degrada en tiempo de pérdida. Pero es también tiempo de penitencia: Adán y Eva merecían morir en el momento mismo de la transgresión. El lapso que se les otorga procede de la paciencia del Padre. Espera el retorno de los pródigos.

Lo mismo que la prohibición divina es también un don, «la maldición del Santo, bendito sea», dice rabí Eleazar, «es asimismo una bendición»⁴⁵. Por ser un defecto que proviene de la culpa humana, la muerte es un mal y no viene de Dios, pero en la medida en que constituye un castigo justo tiene razón de bien. Por eso dice San Agustín que «Dios no es el autor de la muerte, sino sólo en tanto que la muerte es castigo»⁴⁶. Un castigo es, por definición, lo que hace casto. Ese castigo original permite un retorno a la vida.

Adrienne von Speyr relaciona como dos caras inseparables de un mismo drama la angustia radical introducida por la muerte y la renovada apertura a la gracia del Altísimo: «Tan pronto se comete el primer pecado, la muerte se hace intrínsecamente necesaria. Si no la hubiera decretado Dios, cada vez que lo ofendiera el hombre, éste podría imaginarse capaz de reparar su acción, de rehacer lo que había omitido, de rescatar su abandono un día u otro mediante un retorno ulterior. Tendría la sensación de que la culpa y su expiación se encuentran a su merced, de que está en condiciones de elegir un castigo para sí mismo y una penitencia susceptible de reconciliarlo con Dios si los cumpliera durante mucho tiempo y con bastante perseverancia, de que, en el fondo, él mismo puede obrar su propia salvación»⁴⁷. La muerte manifiesta lo irreparable. Descubre al mismo tiempo el peso infinito de nuestra responsabilidad y el límite infranqueable de nuestro poder. Podemos perdernos, pero no podemos salvarnos a nosotros mismos. Ahora bien, esta angustia es ya una misericordia. Nos lleva a gritar de nuevo al cielo.

La Revelación no hace nunca como si la muerte no fuera nada. La fe en la vida eterna no acaba con el desgarrar del fallecimiento y del duelo. Hace que pase por él una luz que sólo destella a través de las lágrimas. La muerte tiene que aparecérsenos en su opacidad. Sólo en esas condiciones es un castigo y puede tornarse un bien para nosotros. El abandono a Dios aumenta con la angustia. La angustia debe, por tanto, aumentar para que nuestro grito a Dios sea más fuerte. De ahí que esto se pueda calificar de ironía, pues mediante esa cada vez más reconocida impotencia para darnos la alegría a nosotros mismos, se va haciendo cada vez más pleno el hueco de nuestra receptividad a la Alegría que Dios da. La angustia es el envés de la gracia.

45 *Midrach Rabba*, t. I, *Genèse Rabba*, XX, 5, Verdier, Lagrasse, 1987, p. 227.

46 San AGUSTÍN, *Retractationes*, I, 21, 26.

47 Adrienne von SPEYR, *Le mystère de la mort*, Culture et Verité, Namur, 1989.

Justo antes de expulsar a Adán del Jardín, el Eterno pronuncia estas sorprendentes palabras: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». A propósito de la primera de estas frases, San Juan Crisóstomo la califica de «ironía», y Ruperto de Deutz escribe en la misma línea: «Es una ironía sangrante y sensible, como las que Dios usa en las Escrituras. Porque, ¿en que estado estaba Adán? Muerto en el alma, sujeto a morir en el cuerpo y con necesidad de víveres y de vestido. Así pues, no se decía que era semejante a Dios según la verdad, sino por ironía. ¿Y en virtud de qué tenía que soportar esta burla irónica? Para hacerle notar la locura y la vanidad con que había dado fe a las engañosas promesas del diablo. Y con esta expresión irónica y afirmativa se conseguía que lo notara más vivamente que con una seria y negativa»⁴⁸.

Pero la segunda frase también tiene su ironía. Una ironía inversa. «Que no tome también del árbol de la vida y viva para siempre». Esta privación es un favor. Invita a tomar del árbol de la vida divina, el de la Cruz. Dios le impide al hombre vivir para siempre únicamente para disponerlo de nuevo a la vida eterna. Le impide inmortalizar su culpa, hacer irrevocable su pecado, como pasa con el demonio. Lo arranca de la perpetuidad de su separación en este mundo. También en esta ocasión la expresión irónica y negativa era mejor que la seria y afirmativa. Arrogándose la promesa divina, el pecador sólo hubiera conseguido ser presuntuoso. En vez de rendirle su homenaje temblando, habría continuado caminando con soberbia. Mejor que no poder ver al Eterno más que por la espalda, es llegar a verlo por la cara, aunque sea mediante la humillación de la muerte⁴⁹.

Esa profunda ironía se ve ya cuando el Eterno le dice a Adán: «Eres polvo y al polvo volverás». Bajo su amarga corteza, esta frase oculta la más suave de las esperanzas. Rabí Simeón bar Yojai comenta: «Esto nos permite decir que la Torah hace alusión a la resurrección de los muertos. En efecto, no se lee «porque eres polvo y al polvo irás», sino «volverás»»⁵⁰. «Volverás al barro» puede

48 Rupert de DEUTZ, *Sur la Genèse*, III, 38, citado por Pascal en *Les provinciales*, carta undécima, nota 6, Gallimard, Paris, 1987. Ruperto de Deutz (1075-1129) fue un monje benedictino, teólogo, exégeta y abad de diferentes monasterios, el último de ellos en la ciudad de Deutz, junto al Rin y frente a Colonia.

49 Con la mención de la «espalda» de Dios Hadjadj alude al pasaje del libro del Éxodo (32, 18-23) donde se afirma: «pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo». En varios comentarios rabínicos se identifica «rostro» de Dios con su justicia y su «espalda» con su misericordia.

50 *Midrach Rabba* XX, 11, p. 234. Rabí Simeón bar Yojai vivió a finales del siglo I y comienzos del II. Fue discípulo de Rabí Akiva ben Iosef y se le atribuye la redacción de la

querer decir igualmente «morirás» y «resucitarás». Las dos cosas son, además, indisolubles: «¡Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones!»⁵¹. Podemos encontrar de nuevo el cielo, pero antes tenemos que morder el polvo, rebajar nuestro orgullo, esperar que otro nos levante. Sabemos que nuestra alma es inmortal, pero sólo vemos cuerpos que se pudren. Creemos en la resurrección, pero sólo vemos entierros. Sólo volvemos a Dios volviendo al polvo. Nos hace falta esa noche para poder hacer actos de confianza más luminosos. Nos hacen falta esas cenizas para poder entrar en la esperanza contra toda esperanza⁵².

2. La muerte como abandono

Jean-Marc Leblanc es un colega mío en un instituto privado. Se encarga de la UPI, unidad pedagógica de integración: una clase de jóvenes trisómicos, que él conduce con ternura y firmeza. Confiesa que recibe de ellos más de lo que les da: «Se miran poco a sí mismos. Por eso tienen una espontaneidad, una frescura, una generosidad que hacen de nosotros, los binómicos, incapacitados de corazón». Hace poco Jean-Marc tuvo ocasión de experimentar esa incapacidad. Una noche me contó qué poca cosa se había sentido el mes anterior cuando tuvo un amago de infarto. Durante la operación en la que el cirujano tenía que colocarle unos *stents*, había «sentido que se iba». Tal fue su pavor que llegó a perder la piel de las manos. Me dijo: «Es difícil abandonarse a Dios. Yo no podía. Soy creyente y, a pesar de ello, cuando estaba allí...»

¿Cómo presumir de las propias fuerzas? ¿Cómo estar seguro, de antemano, de lo que seremos cuando se acerque el último suspiro? El sol sale igualmente sobre justos e injustos; la noche se abate igualmente sobre creyentes y no creyentes. El santo cura Chevance habla atropelladamente como un pobre desesperado: «No quiero... No... quiero... No querría morir...» La joven Chantal de Clergerie⁵³ se asombra de ello: «¡Dios mío! ¿Es tan difícil entonces? No me lo imaginaba. Me habían asegurado que ya no sufriría usted más, que la fase delirante había pasado, ¿qué sé yo qué más? ¡Sí, se lo juro! Una agonía muy tranquila, muy dulce, muy lúcida, eso es lo que me dijeron». Es lo que siempre se dice. Pero esto es lo que hay. Y Chevance responde con voz temblorosa:

obra fundamental de la cábala, el *Zohar*. El día del aniversario de su muerte se organiza una peregrinación a su tumba, en la ciudad de Merón, en Israel.

51 Friedrich NIETZSCHE, «*La canción de los sepulcros*», en *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte.

52 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 299-304.

53 Personajes ambos de la novela *La impostura* y de su continuación titulada *La alegría*, de Georges Bernanos.

«Tengo que entrar en la muerte como un hombre, como un hombre realmente desnudo. Ya ni siquiera soy un pecador, no soy nada más que un hombre, un hombre desnudo. No intente usted encontrarle un sentido a todo esto. No es bueno acercarse a un moribundo como yo. Arránqueme de su corazón, hija mía, arrójeme como Él mismo me ha arrojado, sin dignarse volver su rostro una sola vez hacia su siervo humillado»⁵⁴. En el último momento ya no hay judío ni gentil, ni amo ni esclavo, ni hombre ni mujer, sólo una pobre cosa que tiembla, y que se siente perdida.

«He aprendido», me dice Jean-Marc, «o, mejor, he desaprendido. He desaprendido la retórica piadosa. Abandonarse a Dios. ¿Qué quiere decir eso? Somos abandonados, eso es todo. Además, si uno cree que puede abandonarse, con todo el peso que tiene ese pronombre reflexivo, si uno cree que puede realizar por sí mismo esa última acción, ¿no es un arrogante? de cualquier forma, yo no podía. Me podía el canguelo. Pero tal vez era una gracia, una ayuda, porque me dejaba ante la ayuda humana. Tenía que mendigar, mendigar incluso mi grito de mendigo, a los pies del Todopoderoso...»

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 47; Mc 15, 34). Cada uno de nosotros tiene que ser abandonado. Cada uno tiene que reconocer que no tiene fuerzas por sí mismo para abandonarse al misterio, que ya no puede hacer nada para sí por sí mismo. Sólo entonces estamos realmente a merced del Eterno, sólo entonces caemos enteramente desnudos, humildes, anulados. Dios nos abandona completamente, para que nos abandonemos completamente a él. Esa impotencia total es nuestra fuerza. Ni siquiera la influencia de Satanás puede dañarnos, siempre que sirva para humillación nuestra y esa humillación no la tomemos en rebeldía. Nuestra pobreza nos abre a un tesoro mayor que todos los tesoros humanos, porque el Espíritu es el Padre de los pobres.

Una vez que hemos tocado el fondo de la propia nada, ya no nos queda más que Dios. La oscuridad puede ser tal que ya *no tengamos* la fe, aparentemente, pero que *seamos* la fe. Acerca del versículo del salmista que dice «Y yo todo soy oración», comenta rabí Mounam: «Ocurre exactamente como con un pobre cuyos vestidos están hechos jirones y que no ha comido hace tres días: cuando se presenta ante el rey no tiene ninguna necesidad de decir lo que pide. Así se presenta David ante Dios, él mismo es su oración»⁵⁵. Así puede ser también el que agoniza. Despojado de todo, y especialmente de las lecciones de los libros piadosos, pobre, cubierto de jirones, impotente, puede que ni alcance a confesar su fe, pero él mismo es la fe que espera. Este miedo radical de uno

54 Georges BERNANOS, *L'imposture. Oeuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 528.

55 Martin BUBER, *Les récits hassidiques*, Editions du Rocher, Paris, 1978, p. 650.

mismo puede abrirse al «No tengáis miedo» del Mesías. El impávido no puede entender ese «No tengáis miedo». Sólo el que tiembla puede abrirle el oído de su alma. Solamente cuando todas mis defensas están arruinadas puedo decir: «El Señor es la defensa de mi vida, ¿quién me hará temblar?»

«Se decía de abba Agatón que era diligente para cumplir todos los mandamientos. Cuando subía a una barca, era el primero en coger el remo. ¿Llegaban unos hermanos a visitarlo? Tan pronto se hacía la plegaria, servía la mesa con sus propias manos. Estaba, en efecto, lleno del amor de Dios. Estando ya a las puertas de la muerte, estuvo tres días con los ojos abiertos e inmóviles. Los hermanos lo sacudían diciendo: «Abba Agatón, ¿dónde estás?». Él les dijo: «Estoy ante el tribunal de Dios». Le dijeron: ¿Cómo? ¿Tú también tienes miedo, Padre?» «Por supuesto», les respondió, «he hecho todo lo que he podido por guardar los mandamientos de Dios, pero soy un hombre: ¿cómo voy a saber si mis obras han agradado a Dios?» Los hermanos le dijeron: «¿No confías en que tus obras hayan sido según Dios?» El anciano respondió: «No estaré tranquilo hasta que esté delante de Dios, porque uno es el juicio de Dios y otro el de los hombres». Como quisieran hacerle todavía otra pregunta, les dijo: «Por caridad, no me habléis más, que estoy ocupado». Y murió en la alegría».

Este apotegma de los padres del desierto cuenta cómo el santo tiene miedo *por supuesto* – ese miedo de sí mismo que es temor de Dios. No podríamos temer a Dios por sí mismo, Él es luz, sin tiniebla alguna, pero hemos de tener ese temor por nosotros mismos. Ignaros, incapaces, creídos como somos, podemos a cada instante, y hasta el último instante, hurtarnos a la luz. Podemos enorgullecernos de los mismos dones que Él nos hace, y satisfechos de nuestra caridad de ayer, perder hoy toda caridad. ¿Cómo no tener miedo de uno mismo? Sólo ese temor nos confiere la seguridad de la Alegría que quiere donarse⁵⁶.

3. Del buen uso de la propia muerte

La pena de muerte puede convertirse en gracia de vida. San Agustín plantea este principio general: «Mientras que los impíos hacen mal uso de los males e incluso de los bienes, los justos hacen buen uso de los bienes e incluso de los males». Dicho de otra forma, *para los limpios todo es limpio*, y para el impuro todo está manchado (Tt 1, 15). Se sigue de ello que los malvados usan mal de la Ley aunque la Ley sea un bien, y los buenos usan bien de la muerte aunque la muerte sea un mal. «¡Hasta el pecado, también sirve el pecado!», le dice el Ángel de la Guarda a Doña Prouhèze en el *El zapato de raso*⁵⁷. Porque

56 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 132-136.

57 Paul CLAUDEL, *El zapato de raso*, Jornada III, Escena VIII.

también el pecado, una vez que ha tenido lugar, se puede convertir en alba y albacea si, con la gracia de Dios, usamos bien de él. Sirve para humillación nuestra y aumenta la gratitud, según la parábola de Jesús a Simón el fariseo: «Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?» (Lc 7, 41-42).

Podemos rezar para pedir un buen uso de la propia muerte. Para que la pena capital se convierta en el lugar del mayor testimonio de amor. Así ocurre con todos aquellos que acogen su agonía como un ejercicio de confianza en Dios y de caridad para con sus hermanos. «No es que la muerte, de mal haya pasado a ser un bien, sino que Dios le hace a la fe esa gracia infinita de que la muerte, enemiga de la vida, se convierta en el camino de la vida misma», escribe San Agustín⁵⁸.

* *
*

El mundo pudo ver muy bien que un moribundo podía ser un hombre vivo más vivo que los demás. Pudo incluso reconocer que un muerto podía ser fuente de vida y de comunión para todos. Para recordar la dignidad de la agonía, para despertar a los fantasmas que hay en nosotros, tuvimos a alguien más violento que los terroristas. Tuvimos al papa Juan Pablo II. En torno a sus restos mortales, como en torno a su verdadero eje, el universo se puso de pronto a girar visiblemente. Las cadenas de televisión tuvieron que retransmitir sus funerales y se asombraron de encontrar en ellos más alegría que en una boda principesca, la boda del sucesor del Príncipe de los Apóstoles con una Iglesia que desbordaba de pronto sus fronteras aparentes. Eran sus bodas místicas con el Altísimo.

La vida vencía en él a la muerte no porque la rechazara ni la ocultara, sino porque la asumía hasta el extremo. Permaneciendo en su puesto hasta el final, debilitándose sin debilitarse, el pastor iba a buscar cada vez más lejos a las ovejas perdidas. Tomaba sobre sí la pérdida física de ellas. Les devolvía su grandeza espiritual. Su frente se apoyaba cada vez más pesadamente contra el báculo, su palabra se entrecortaba de silencios cada vez más, pero él escribía con el propio cuerpo su última y más grande encíclica. El papa, afectado por una enfermedad degenerativa del cerebro, la llevaba con paciencia y con amor, y nos revelaba que nosotros estábamos afectados por una enfermedad degenerativa del alma.

El temblor del Parkinson, la baba que cuelga de los labios como un hilo traslúcido, la espalda curvada como para prosternarse incluso estando de pie,

58 San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIII, 4.

todo lo que nos esforzamos en esconder en nuestros asilos, aparecía en el primer plano de la escena y participaba del esplendor pontificio. ¿Se sintieron repelidos los jóvenes por ello? Al contrario, aquel viejo destrozado vivificaba su juventud. Era para ellos la persona venerable de la que les había privado el mundo del espectáculo. Era el maestro que la era del relativismo había pretendido desterrar. Era, cuando repetía el «No tengáis miedo» de Cristo, el que daba respuesta a sus miedos más ocultos. Les manifestaba de nuevo, en su palabra y en su carne, que el morir podía ser la última grandeza, y que la vida, lejos de ser disminuida por esa terminación, encontraba en ella su plena realización oferente. ¿Acaso no desgarran la mariposa su crisálida? ¿Acaso ignora la flor que se marchita sólo para dar fruto?⁵⁹.

VI. LA MUERTE DE CRISTO

1. Meditación sobre la muerte de Abel

El primer hombre no es el primero en morir. Es el cuarto. Adán y Eva son los primeros en incurrir en la condena. Sin embargo, el primero que la sufre es el segundo de sus hijos, Abel, del que se nos dice que es justo y que, para agravar la cosa, muere asesinado por su hermano Caín. La Escritura no esquiva lo trágico de la existencia. Hagamos cuatro consideraciones sobre la muerte de Abel.

[1] Abel es el primer muerto, pero también se le ahorra conocer la muerte del otro. Son sus padres, los primeros pecadores, los que conocen ese duelo, y lo conocen en toda su abrumadora pena: ¿Hay algo más duro que la pérdida de un hijo? Adán y Eva sufren esa pérdida de dos formas: en Abel, a través de la muerte física, y todavía más en Caín, con su muerte espiritual. «Está escrito: «El duelo por un muerto dura siete días, por el necio y el impío, todos los días de su vida». ¿Hasta ese punto te faltan entrañas, a ti que lloras ante un cuerpo cuya alma se ha alejado y no lloras ante un alma de la que Dios se ha retirado?»⁶⁰.

[2] El pecado y la muerte entraron en el mundo por la desobediencia de Adán y Eva. Por tanto, Caín asesina a su hermano de resultas de la culpa de sus padres. Aparece aquí, más allá del vínculo familiar, la solidaridad de los que tienen las manos limpias con los que las tienen manchadas de sangre. Léon Bloy le recordaba esa comunión criminal a un cura que vociferaba contra los homicidas como un «charlatán mecánico», porque él no los juzgaba dignos de misericordia: «Pero yo le digo, queridísimo hermano mío, que usted es una

⁵⁹ Extraído todo de Fabrice HADJADJ, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, pp. 310-312 y 254-256.

⁶⁰ San AGUSTÍN, *Sermón* 65, 7.

planta y que ese asesino es su flor. Eso le será mostrado de una manera más que terrible el día del Juicio. ¡Sin saberlo sin quererlo, cada uno de nosotros confía su tesoro de iniquidades y de infamias ocultas a un homicida, lo mismo que un avaro miedoso confía su dinero a un especulador temerario y, cuando la guillotina funciona, las dos cabezas ruedan juntas! ¡Todos nosotros estamos decapitados!»⁶¹. Todos, cogidos en la red del pecado original, merecemos la pena capital. Aquellos que por sus actos externos se atraen la sentencia de la justicia humana no son monstruos ni extraños. Son nuestro prójimo, nuestros hermanos, nuestros hijos, que empujados por una suerte menos favorable que la nuestra, se han hundido en un crimen más visible que el nuestro.

[3] El primer asesinato nos descubre la enemistad de los hermanos: nos revela también el misterio de la fraternidad de los enemigos. Porque el primer asesinato, al ser el primero, es de alguna forma la matriz de todos los demás. La intención del homicida es aniquilar a su prójimo. Sin embargo, se da cuenta muy rápidamente de la imposibilidad de dicha aniquilación. Cuanto más se esfuerza en destruir a su prójimo, más vinculado queda a él. Se llegan a invertir los papeles: su propia vida, su vida eterna está en manos de su víctima. A la primera llamada del Señor a Adán después de la culpa: «¿Dónde estás?», responde su primera llamada a Caín después del homicidio: «¿Dónde está tu hermano Abel?» En el fondo es la misma pregunta: yo no soy realmente más que cuando estoy en comunión con mi hermano. Pero Caín, por su respuesta, parece querer vivir sin esa comunión y así se confiesa perdido: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» Y el Señor le replica: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo». Yo soy responsable de la vida de mi prójimo. Si la quiebro, ese hermano es entonces el que grita a Dios por mí. Por una parte, la víctima invade la conciencia del verdugo. Como en el poema de Victor Hugo, Caín vaga sin fin porque intenta huir «del ojo» que lo sigue a todas partes y hasta la tumba. El texto bíblico nos dice paradójicamente que acabó siendo «constructor de ciudades», profunda información, que nos sugiere que la ciudad, con sus muchedumbres, es precisamente el lugar del vagabundeo indefinido. Por otra parte, la primera oración de la víctima inocente es por su verdugo. Dios no le dice al asesino: «Escúchame». Le dice: «Escucha la sangre de tu hermano que clama a mí». Desde ahora, la vida del que mata depende de una transfusión de aquel a quien ha matado. La salvación del verdugo depende de la palabra de su víctima. Uno y otro están ligados por un pacto de sangre, de manera que, el día del Juicio, el rostro de Dios tendrá para nosotros los rasgos de aquellos que hemos despreciado, y nuestra alegría

61 Léon BLOY, *Le sang du pauvre*, IX, «Ceux qui paient», en *Œuvres de Léon Bloy*, t. IX, Mercure de France, Paris, 1963.

eterna y nuestra eterna tristeza será reconocer o no reconocer a ese enemigo aborrecido en la tierra como hermano nuestro bienamado en el cielo.

[4] La muerte de Abel es ejemplar. Es figura de otra muerte, de una muerte absolutamente primera, no en el orden cronológico, sino en el orden del ser: la crucifixión del Inocente por sus hermanos, el sacrificio de Cristo. Por medio de esa figuración, se convierte también en modelo de nuestra propia muerte. Pienso en la meditación que se encontró en el cuerpo de Charles de Foucauld, y que llevaba con él desde hacía meses, siendo así que ninguna amenaza de asesinato pesaba sobre él: «Piensa que debes morir mártir, despojado de todo, tirado por tierra, desnudo, irreconocible, cubierto de sangre y de heridas, muerto violenta y dolorosamente, y desea que eso ocurra hoy. Considera que toda tu vida debe desembocar en esa muerte. Date cuenta así de la poca importancia de tantas cosas. Piensa con frecuencia en esa muerte para prepararte a ella y para juzgar las cosas por su verdadero valor».⁶²

2. ¿Fue la muerte de Cristo un suicidio?

Ninguna muerte es más voluntaria que la de Cristo. Y, sin embargo, y ahí radica el abismo, no hay ninguna muerte más opuesta al suicidio. Hemos de mantener esa tensión.

La voluntad de Cristo es, en primer lugar, obediencia al Padre, y no decisión solitaria. Además, no busca directamente la muerte, sino la vida de las ovejas. Finalmente no es deseo de matarse, sino aceptación de ser llevado a la muerte por los pecadores: «Subimos a Jerusalén, y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre: lo entregarán a los gentiles y será objeto de burlas, insultado y escupido; y después de azotarlo lo matarán» (Lc 18, 31-33).

¿Cómo puede coincidir el mandamiento amoroso del Padre con el deseo asesino de los verdugos? ¿Hay que apuntarse a la visión de un Dios cruel? ¿Adherirse a la tesis de que Judas era un santo, servidor de las obras del Altísimo? «He aquí a Cristo entregado por el Padre, entregado por Judas: ¿No es aparentemente el mismo gesto?», pregunta San Agustín. «Judas es un traidor; entonces, ¿también Dios Padre es un traidor? ¡Lejos de nosotros ese pensamiento, dices tú! Pero no soy yo quien lo dice, es el Apóstol: «Él no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» ¿El Padre lo entregó, y Él se entregó! Lo dice ese mismo Apóstol: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 20). Si el Padre entregó al Hijo, y si el Hijo se entregó a sí mismo, ¿qué hizo Judas? [...] Hay un solo y único acto, ¿qué distingue entonces al

62 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 305-309.

Padre que entrega a su Hijo, al Hijo que se entrega a sí mismo y a Judas el discípulo que entrega a su Maestro? Esto: lo que el Padre y el Hijo hicieron por caridad, Judas lo hizo por traición... Dios vislumbraba nuestra salvación al rescatarnos; Judas vislumbraba el dinero al entregar a su Maestro»⁶³. Así pues, la muerte de Cristo es querida tanto por el Padre como por el mismo Cristo, por una parte, y, por otra, por sus asesinos. Pero la intención es radicalmente distinta por cada parte. Por eso, la voluntad divina y la de los pecadores no se dirigen de la misma forma hacia la Cruz, aun cuando sea en ella donde se encuentran y donde, precisamente, se hace posible una conversión entre el pecado que abunda y la gracia que sobreabunda.

Santo Tomás de Aquino recuerda que hay dos formas de ser causa de un efecto: directamente, actuando con ese fin, y ésta es la manera en que los perseguidores de Cristo lo mataron; y no impidiendo dicho efecto, cuando se puede evitar: «Por ejemplo, eso se dirá de alguien que moja a otro por no cerrar la ventana por donde entra la lluvia»⁶⁴. Así pues, Jesús no cierra la ventana. Deja caer sobre su humanidad una lluvia de golpes. Podía evitarlos: reprimiendo a sus adversarios para que no quisieran (forzando su libertad desde el interior) o para que no pudieran (oponiéndoles legiones de ángeles); o bien conservando la vida en su cuerpo gracias al poder que lo une al Verbo de Dios: podrían haberlo colgado, haberlo despedazado, haberle cortado la cabeza, sin que perdiera la vida. Hace falta que él quiera. Y lo quiere porque no quiere violentar nuestra libertad perversa: deja que nos ensañemos con él, hasta el agotamiento, hasta que nos demos cuenta, como el padre enfurecido que zarandea a su frágil hijo y que sólo se da cuenta de su locura después, cuando su pequeño yace a sus pies, cuando es demasiado tarde. Estamos tan endurecidos que sólo ese demasiado tarde, que únicamente ese demasiado tarde, se puede transformar para nosotros en la hora exacta del arrepentimiento. Jesús presenta ante nuestros ataques una infinita vulnerabilidad. Luego, de repente, en el momento que él quiere, toda la tormenta acumulada tras el cristal entra de golpe, su cuerpo sucumbe ante la letanía de las heridas soportadas hasta entonces con una paciencia ilimitada.

Un poder como ése sólo pertenece a Cristo. Su muerte es absolutamente voluntaria, aunque lo sea indirectamente. Posee cierta marca de unicidad que no se encuentra de la misma forma entre los mártires. Estos no tienen la capacidad de retener sus almas sea cuál sea la herida que se les inflija. Consienten en una muerte ineluctable. Dan una vida limitada. Cristo manda sobre la muerte y da la Vida divina. Esa distinción caracteriza la muerte de Cristo como el único Sacrificio, mientras que la de los mártires sólo puede ser llamada sacrificio en

63 San AGUSTÍN, *Comentario a la primera epístola de San Juan*, VII, 7.

64 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, qu. 47, art. 1.

un sentido metafórico o espiritual: «Cristo murió porque lo quiso, no sólo por voluntad divina, sino también por su voluntad humana; y no solamente como se acepta un hecho, sino como se produce un efecto. [...] La oblación de los mártires, por el contrario, no es voluntaria por naturaleza: no está en ellos el poder de morir o de no morir. Es voluntaria por simple consentimiento, en el sentido de que aceptan morir para honrar a Dios»⁶⁵.

3. ¿Por qué me has abandonado? (Mc 15, 34)

Una súplica desgarradora y desesperada. Un momento antes de que hienda el aire, los sumos sacerdotes y los escribas se burlan: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. ¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos» (Mc 15, 31-32). Se diría que les da la razón. Que se une a sus dudas. Que se abraza a sus sarcasmos. Como si el Verbo se desposara con el blasfemo. Como si Dios se hiciera ateo.

Porque, al mismo tiempo, sólo a condición de que se reconozca que Jesús es Dios se desvela el abismo de esa desesperación. Si sólo es un hombre, esa desesperación es sólo una desesperación humana, limitada, plenamente comprensible. Una desesperación de alguna forma tranquilizadora. Pero si es Dios, esa desesperación se hace divina. Supera toda comprensión. Molesta tanto al creyente como al incrédulo. Su grito se hace irrecuperable para el discurso articulado. Sólo se puede recibir en el silencio.

¿Por qué una muerte tan desolada? Para que no haya desolación donde Él no pueda estar presente. Es el Rey de los pobres, y su reino ha llegado a extenderse hasta nuestros cuchitriles y nuestros tenebrosos bloques de pisos. De ahora en adelante nadie puede caer tan bajo como para que un Dios no le haya precedido en el fondo del precipicio. Ya no aparece una mano tendida desde arriba, como la un *deus ex machina*, para reducir a una farsa nuestra responsabilidad. Esa mano nos sostiene desde abajo, abriendo directamente nuestra pobre historia, moldeando de nuevo nuestro barro, reedificando catedrales con nuestros escombros, haciendo como los chinos cuando se rompe un jarrón: no lo vuelven a pegar con 'superglue', como si no pasara nada, sino que subrayan la línea de fractura con un hilo de oro. El Fuego ha desaparecido en nuestras cenizas, la Luz se ha enterrado en nuestro fango. El Verbo oprime nuestras gargantas mudas por el insulto o el pavor. El Eterno nos espera hasta en los infiernos.

65 Cardenal Tomás de CAYETANO, *Jentaculum*, III (1524), citado en Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, Saint-Maurice, Paris, 1998, p. 130. Cf. Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 315-320.

Lo extremo de esta pasión que busca encontrarse conmigo hasta en lo más hondo de mi culpa y de mi angustia tiene algo de insostenible. Es difícil reconocer que hemos desfigurado tanto el amor. Pero más difícil aún es aceptar ser amado desmesuradamente. Mi suficiencia se contentaría con una simple coexistencia pacífica. Con un *statu quo* del tipo: «Sin rencor, sigamos siendo amigos». Hay que ser muy humildes para admitir que el Absoluto nos despose hasta en nuestra abyección. Hay que soportar que nuestro corazón sea dilatado hasta el infinito. Se dice que el orgulloso quiere ser amado. Es falso. Quiere elogios eventualmente, se goza teniendo esclavos, pero detesta el amor de alguien más grande que él, de quien él debería depender desde ese momento para ser dichoso.

El día del Juicio, el veredicto saldrá de nuestras propias bocas. El Juez no llevará ni toga ni peluca. Estará en el banquillo de los acusados. Tendrá la Faz desfigurada del Condenado a muerte, y ensangrentado nos hará una pregunta: «¿Aceptas que yo haya sufrido este desamparo por ti? ¿Aceptas ser amado hasta tal punto?»

La fe cristiana asume el grito de la angustia humana en toda su intensidad. El Evangelio no descarta siquiera el quejido del descreído. Pasa por él. Cuando Jesús crucificado grita desde la Eternidad de su Persona divina: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» es Dios mismo quien carga con el clamor de todos los desamparados, de todos los que sufren sin creer en ninguna redención, y que, precisamente por el peso de su dolor inocente participan oscuramente de ella. En las palabras de Cristo en la cruz, Maritain distinguía el legado dejado por Dios a sus santos y el dejado a sus hijos perdidos. Los santos, después de haber abrazado voluntariamente la agonía del Señor, pueden morir en la luz del amor. Pronuncian con Él su última frase: «Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu». Pero, «como un legado hecho a otro rebaño dijo: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» ¿Cómo no iba a cuidarse en su agonía del gran rebaño de los auténticos miserables, de los muertos sin consuelo? ¿Cómo no iba a ser su desamparo mismo la señal de su pertenencia al Salvador crucificado y un título supremo de misericordia?»⁶⁶.

VII. APRENDER A MORIR

1. ¿Tener éxito en la vida o aprender a morir?

Se cuenta de Angelo Rizzoli que, en su lecho de muerte, en el momento de recibir la unción de enfermos, ese gran industrial exclamó: «¡No me puedo morir! ¡Soy el hombre más rico de Europa!». No hay fracaso más amargo que cuando la

66 Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, XVI, «Bienheureux les persecutés ...», LUF, Paris, 1947. cf. Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 324; 326-327; 330-331.

muerte viene a sorprendernos habiendo tenido éxito en el mundo. Nuestro final nos hace abrir los ojos como platos dolorosa y aterradoramente, como les ocurre a los cerdos que son sacrificados. Estábamos contentos con nuestro comedero, nos habíamos cebado bien y no habíamos visto que la comodidad y el engorde eran para nuestro próximo degüello. Un salmo ofrece este versículo sin apelación posible: «El hombre rico e inconsciente es como un animal que perece» (Salmo 48). Merece la pena preguntarse si no será mejor, en lugar de tener éxito, intentar ser pobre y desgraciado: la muerte llegaría entonces como una liberación.

Por otra parte, echar a perder completamente la vida es abrirse a la esperanza de tener éxito al menos en la muerte. Hay unos versículos del sabio Ben Sirá que adoptan este punto de vista: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el hombre que vive en paz entre sus bienes, para el varón desocupado a quien todo le va bien, y todavía con fuerzas para servirse el alimento! ¡Oh muerte, buena es tu sentencia para el hombre necesitado y carente de fuerzas, para el viejo acabado, ahído de cuidados, que se rebela y ha perdido la paciencia!» (Si 41, 1-2).

Santo Tomás de Aquino recuerda otros versículos del rey David sobre la prosperidad de los malvados: «[Hasta su muerte] no hay congojas para ellos, sano y rollizo está su cuerpo; no comparten la pena de los hombres, con los humanos no son atribulados» (Sal 73, 4-5). Y comenta: «Así, los que no son atribulados no son contados en el número de los hijos de Dios... Y eso es para ellos casi un signo de reprobación eterna»⁶⁷. La conclusión es fulminante: el perfecto éxito mundano nos marcaría al rojo vivo con una reprobación sin fin. Reventaríamos de satisfacción de tal manera que nuestro reventón sería eterno.

Pero no se debería concluir demasiado rápidamente que todo éxito temporal es signo de condenación. Lo que se cuestiona aquí, en este mundo que pasa, es la prosecución de un éxito y la correspondiente satisfacción que nos haga olvidar lo que no pasa. No habría congojas para nosotros *hasta nuestra muerte*, como precisa el salmo. Porque al llegar la muerte nos envolvería la congoja total. Todos nuestros placeres pasados se harían presentes sólo para nutrir nuestro pánico. Todas nuestras conquistas no servirían más que para hacer más desgarrador el despojo. Pero eso sería una gracia. Entonces la muerte, por amarga que sea, se convierte en la última misericordia. Nos arranca la máscara, nos revela la falsedad en la que nos arrellanamos, nos tiende una última mano para que no nos hundamos en la mentira y la frivolidad.

Mientras que las llamadas sociedades primitivas se organizan alrededor de rituales que integran incesantemente la muerte en la vida, nuestra llamada sociedad civilizada se esfuerza por no pensar en ella, y regresa por tanto al tiem-

67 Comentario a la Epístola a los Hebreos, c. 12, 1. 2.

po anterior a lo primitivo. El hombre de las cavernas tiene pinta de *gentleman* al lado del hombre moderno: reverenciaba a los muertos y se inquietaba por el más allá. Las ficciones pseudo-científicas nos lo representan como un mono sabihondo. Pero es para hacernos una buena conciencia y decir que nosotros somos menos patanes, puesto que somos monos depilados.

No es pequeña paradoja: huir de la muerte produce una «cultura de la muerte»; acoger la muerte engendra una cultura de la vida. Dicha huida se ajusta a una triple estrategia: nos mantenemos apartados de los moribundos de verdad, multiplicamos la visión de las muertes ficticias y destilamos la utopía de una inmortalidad terrestre. No se puede tener éxito en la vida sin tener éxito en la muerte. Si queremos una alegría justa y verdadera, hemos de mirar de frente a la muerte. Evitar esa mirada o mirarla oblicuamente equivale a falsear o envenenar todos nuestros placeres. Por eso Montaigne, lo mismo que Cicerón y que Platón, aunque en un sentido diferente que este último, decía que «filosofar es aprender a morir». Para que nuestra felicidad no sea el artífice de nuestra desgracia final es necesario que esa felicidad sea conciliable con la muerte.

El peligro de un pretendido arte de bienmorir es tomar la muerte por un ser bien definido, completamente pensable, que podríamos manejar a voluntad. Uno se hace herrero en la forja. Así, pues, sólo muriendo se aprende el arte de morir. El error más grave es creer que se puede saber cómo va a responder uno a la prueba, cuando precisamente es la prueba la que nos lo tienen que revelar.

Eso no significa que no haya que aprender a morir, sino que ese aprendizaje consiste en una apertura a lo que nos sobrepasa y llega a cada instante. «Esperar lo inesperado», dice Heráclito, y añade: «Los hombres deben esperar, una vez muertos, cosas que no se esperan ni imaginan»⁶⁸. Hay que esperarse, pues, lo inesperado, prepararse para lo imprevisto, estar seguro de que el ladrón vendrá de noche, *a la hora que no pensemos*. Tampoco es cuestión de un estoicismo dueño de sí mismo, sino más bien de pérdida de cierto dominio, de entrega de sí a cierta transcendencia. La muerte es, en este mundo, una relación con lo que no es de este mundo. Aprender verdaderamente a morir consiste en abrirse a esa dimensión de misterio, a dejarla atravesar nuestra existencia de parte a parte.

Todo hombre está obligado a morir voluntariamente. No es que todo hombre quiera morir, sino que, frente a una muerte ineluctable, la voluntad siempre tiene libertad para la rebelión o el consentimiento. Cada cual o bien acoge la muerte en una cultura de vida o bien la niega en una cultura de muerte. Cada cual debe hacer de su propia muerte o bien el lugar del don total o bien la ocasión de la completa negación. La cuestión no es exactamente: *to be or not to*

68 Jean-Pierre DUMONT, (ed.), *Les écoles présocratiques*, Héraclite, B, XVIII y XXVII, Gallimard, col. «Folio essais», Paris, 1991.

be, sino morir por la verdad o morir por la mentira, morir en el amor o morir en el odio, optar por un éxtasis sin retorno o por una implosión sin remisión. Cuando se reflexiona en profundidad no hay más que una alternativa entre dos especies radicalmente opuestas de muerte voluntaria: el suicidio o el martirio. A nosotros nos toca elegir⁶⁹.

2. Nuestra infancia nos juzgará

Su infancia es la que le juzgará a usted. Porque el niño que fuimos nunca está tan presente en nosotros como cuando llegamos al término de nuestra carrera. Aquel niño quería ser un caballero. Parecerse a Juana de Arco o a Roldán de Roncesvalles. Consumir una vida de amor en un claustro o irse de misionero a la Mongolia interior. Contraer un matrimonio tan indisoluble que la misma muerte no pudiera deshacer. Esperaba consagrar sus días a una tarea tan inmensa. Siendo pequeño, tenía un alma grande. Ahora que es grande, ¿qué ha pasado? Nuestra alma se ha hecho pequeña.

Maximin y Mélanie, los dos pastorcitos de La Salette, de cinco y nueve años de edad, encerraron al gato en un cuchitril sin comida alguna. Cuando pasaron dos días, Maximin entró con el torso desnudo en la sombría habitación. Había escuchado el relato de la vida de San Ignacio de Antioquia. Como él, quería ser «molido como un trigo puro» por los dientes de las fieras. Detrás de él, Mélanie rezaba para que Cristo le ayudara a soportar la prueba. El gato erizó su pelaje por el miedo. Salió pitando por la puerta entreabierta. Mélanie acabó dándole leche⁷⁰.

En 1522, la isla de Rodas fue tomada por los turcos. Teresita de Cepeda y Ahumada, de siete años de edad, lleva consigo al alba a su hermano de diez años, Rodrigo. Piensan ir a pie desde Ávila hasta el mar Egeo mendigando su pan «por amor de Dios» y, una vez llegados a Rodas, dar testimonio de Cristo hasta que les corten la cabeza. Don Francisco, tío de los niños, los encuentra y los lleva de vuelta a casa. La pequeña Teresa (es decir, Teresa «la grande») consideraba que el martirio «compraba el cielo muy barato». Pero sabía también que, a su edad, «el mayor obstáculo» para seguir ese camino eran los padres. Unos días después de esta fuga, que le valió un severo castigo, todos los trapos desaparecieron de la cocina. Teresa había fundado, en el fondo de su jardín, una orden religiosa de vida eremítica.

69 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 17-41.

70 Maximin Giraud, de once años de edad, y Mélanie Calvat, de quince, eran dos pastorcillos de un pueblo de los Alpes llamado Corps. El 19 de septiembre de 1846 tuvieron una aparición de la Virgen en la Salette, que fue reconocida por el papa Pío IX. Un fruto de la devoción en torno al santuario de La Salette es la congregación misionera francesa llamada de los «saletinos»

En una carta datada el 20 de enero de 1861, Théophane Vénard, de treinta y dos años de edad, le cuenta a su hermano Eusèbe que verdaderamente está en vena. El emperador Tu Duc ha dictado sentencia inapelable. Dentro de unos días será decapitado en Hanoi. Se acuerda entonces de su infancia en el Portu: «Cuando, como un hombrecito de nueve años, llevaba mi cabra a pacer por las laderas del Bel-Air, mis ojos devoraban el folleto donde se contaba la vida y la muerte del venerable Charles Cornay, y yo me decía: «¡Yo también quiero ir a Tonkín, y también quiero ser mártir!» Oh admirable hilo de la providencia, que me habéis conducido a Tonkín a través del laberinto de esta vida, hasta el martirio». El 2 de febrero, fiesta de la Candelaria, el verdugo llegó borracho al lugar de la ejecución. Fue bastante torpe. Sólo pudo seccionar el dócil cuello al cuarto intento. Théophane Vénard había realizado sus sueños de infancia⁷¹.

Maximin, Teresa y Théophane se parecen a todos los chiquillos. Pueden jugar a los superhéroes, al hombre araña o a la mujer gato, pueden querer ser bomberos o pilotos de caza cuando sean mayores, o enfermeras o madres de familia numerosa, pero siempre hay una aspiración infantil a darse sin reservas en el amor a lo bello, a lo verdadero y a lo bueno. Sus chiquilladas son muy serias; sus infantilismos más sensatos que los consejos de los adultos más razonables. ¿Escucharemos esa lección del amanecer? ¿Estamos dispuestos a rejuvenecer nuestra vida y, con ella, el mundo entero?⁷².

Decía Bernanos, refiriéndose a sí mismo: «Solamente quiero permanecer fiel hasta el fin al niño que fui. Sí, todo el honor y el poco valor que tengo me vienen del ser, misterioso hoy para mí, que corría bajo una lluvia de septiembre, entre pastizales mojados, con el corazón angustiado por el próximo regreso a los lúgubres patios de la escuela, donde muy pronto lo recibiría el negro invierno (...); todo me viene del niño que fui y que actualmente es para mí como un antepasado.»⁷³

3. Prepárese a la muerte: ore

Mejor que la contemplación filosófica, lo que nos prepara a morir centrándonos en nuestra vida más esencial es la oración. Se trata menos de pensamiento que de amor, y menos de desapego del cuerpo que de desapego de sí. El alma

71 Se trata de San Jean-Théophane Vénard (1829-1861), misionero en Vietnam y canonizado por Juan Pablo II. Tras la decapitación que refiere Hadjadj su cabeza fue recogida por algunos cristianos y todavía se venera en Tonkín.

72 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 344-346.

73 Georges BERNANOS, *Los grandes cementerios bajo la luna*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 65-66.

no se recoge en sí misma, sino que, con el cuerpo, se entrega por completo al misterio. No se mueva usted. Puede ponerse de rodillas y unir sus manos. Inspire y expire, uno, dos, uno, dos, muy lentamente, como si cada vez recibiera usted todo su ser para devolverlo después, como si muriera usted en cada expiración para renacer con cada inspiración. Sobre todo, no haga usted nada. Déjese hacer. Como el lienzo blanco que se ofrece a los pinceles del maestro. Como arcilla informe en manos del alfarero. La cosa es indudablemente más dura que correr un maratón o levantar pesas. «El solo hecho de tener que recoger el espíritu, en un momento dado, aunque fuera por un instante, para rezar con fervor es más difícil que tomar una ciudad»⁷⁴. Usted está ahí, eso es todo, y no hay nada más difícil que estar plenamente ahí. Poco importa que esté usted cansado, hastiado o haciendo la digestión, lo importante es que esté ahí de verdad, cara a cara con el que sale al paso de su debilidad y de su esperanza en el silencio y la soledad, allí donde será usted llevado en su hora postrera. La oración es «una lucha con Dios donde se triunfa con el triunfo de Dios»⁷⁵.

La palabra orante es una palabra que sangra. Nunca exhibe la compostura de un discurso. Humillada ante el silencio, alterada por amor o por necesidad, desgarrada por la alegría o por el sufrimiento, dilatada por la alabanza, rota por el arrepentimiento, es siempre sacrificio. Recapitula en sí misma todo el drama del amor divino. Inmediatamente después del pecado, el Eterno llama a Adán: «¿Dónde estás?» a lo que Adán, con todos nosotros, responde: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí». Pero el nuevo Adán, el Mesías, entra en el mundo diciendo. «He aquí que vengo a hacer tu voluntad» (Hb 10, 5-10 y Sal 40, 7). –¿Dónde estás? –Heme aquí». Toda la Historia Sagrada, con todo su ruido y su furor, está en tensión entre estas dos palabras. Y usted puede responder a su vez en la oración: «Heme aquí, con toda la tibieza de mi época, con las hazañas y las catástrofes del día, con mi resfriado, con mis impuestos atrasados, con mi padre a quien no consigo decirle cuánto lo quiero, con mi miedo a palmarla y, sobre todo, con mi indiferencia, con mi gran indiferencia por Ti, Dios mío, heme aquí». Tendrá usted la impresión de perder el tiempo. Tanto mejor. Es la manera de redimirlo. Ese sentimiento de inutilidad, de ‘contrarrealización’, de pesadez estéril, pone de manifiesto que uno está ahí, no por nada, sino por estar ahí, gratuitamente, por amor.

Es el deporte integral de dormitorio, el verdadero entrenamiento para pasar a la Eternidad. Ejercitarse en él es mejor, en todo caso, que la bicicleta estática, mejor que el *footing* y mejor que el *punching* (aun cuando una cosa no excluya a

74 Sören KIERKEGAARD, *Oeuvres complètes*, t. VI, Éditions de l'Orante, Paris, 1971, p. 204.

75 *Ibidem*, p. 342.

las otras, como frecuentemente me recuerda mi mujer, que me ve echar barriga). Cada mañana, «al grito conciso de la luz», se despertará usted como el primer hombre, con una jornada por delante para buscar el paraíso perdido y con la deuda de una muerte. Entonces, sin esperar a nada más, no haga nada. Quince minutos de inmovilidad. Quince minutos de un silencio en donde tiemble el «heme aquí». Es el calentamiento para poder entrar en el Fuego del Amor. La flexibilidad para poder pasar por el ojo de la aguja. Gimnasia para sus alas y *cross*, literalmente, para su corazón. Puede usted repetir el ejercicio a mediodía y antes de acostarse. No adelgaza⁷⁶.

* *
*

ORACIÓN PARA APRENDER A ENVEJECER Y MORIR BIEN

«Dios mío, me resultaba muy dulce, en medio del esfuerzo, experimentar que, desarrollándome a mí mismo, aumentaba la presencia vuestra en mí; me resultaba también muy dulce, bajo el empuje interior de la vida, o entre el juego favorable de los acontecimientos, abandonarme a vuestra Providencia. Haced que después de haber descubierto la alegría de utilizar todo crecimiento para permitir os crecer en mí, yo acceda ahora sin turbación a esta última fase de la comunión, en el curso de la cual yo os poseeré disminuyendo en Vos.

Cuando sobre mi cuerpo (y más todavía sobre mi espíritu), comenzará a notarse el desgaste de la edad; cuando caerá sobre mí desde fuera, o nacerá en mí desde dentro, el mal que me disminuye o me vence; en el minuto doloroso en el que tomaré de golpe conciencia de que estoy enfermo o de que me estoy haciendo viejo; en ese momento último, sobre todo, en el que yo sentiré que me escapo a mí mismo, completamente pasivo ante las manos de las grandes fuerzas desconocidas que me han formado; en todas esas horas oscuras, dadme, Dios mío, la gracia de comprender que sois Vos quien separáis dolorosamente las fibras de mi ser para penetrar hasta la médula de mi substancia, para llevarme con Vos».

(Pierre Teilhard de Chardin)

76 Fabrice HADJADJ, *Op. cit.*, pp. 352-354.



CARLOS GRANADOS, *EL CAMINO DEL HOMBRE POR LA MUJER. EL MATRIMONIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO, VERBO DIVINO, ESTELLA 2014; 188 PÁGS.*

Se trata de una lectura canónica de un tema muy importante de la teología bíblica como es la imagen matrimonial. «Canónica» porque tiene en cuenta en su exposición la división tripartita de «Ley, Profetas y Sabios» del AT, y también porque aunque este estudio se centra en el AT, se hace desde la perspectiva de la unidad de toda la Biblia y teniendo en cuenta la estrecha relación que tiene este tema con la teología del NT. El autor habla de «una metodología canónica de corte diacrónico» (pág. 16).

Esta metodología se desarrolla en las tres partes en las que se divide el libro, pues el autor comienza indagando y explicando los fundamentos del símbolo nupcial en la Torá, no sólo porque es el primer cuerpo literario del AT (lectura canónica) sino porque también representa el tiempo primero, el de la fundación de Israel como pueblo (lectura diacrónica).

En esta primera parte el autor comienza con Gn 1 y 2, pues aunque no estemos ante los textos más antiguos, sí son los que justifican un análisis de la imagen matrimonial desde «el principio», tal como Jesús recuerda. Centra el estudio en la imagen de Dios (Gn 1) y en la imagen de la pareja humana como «una sola carne» (Gn 2). Ambos relatos son estudiados desde el punto de vista de la identidad sexual, y muestran cómo la originalidad del ser humano está en su dualidad, resaltando su diferencia y su dignidad única. Y esta diferencia está en la imagen de Dios, en cuanto que el ser humano es capaz de engendrar, hablar, y trabajar. Me parece interesante la explicación que da de la expresión «una sola carne» desde esta misma perspectiva de la imagen divina en la pareja humana, pues la unión no encierra al ser humano en sí mismo sino que le abre desde su propia carne al horizonte de la creación y del Creador.

En el segundo apartado de esta primera parte aborda el tema del «paraíso perdido» después de la caída: el porqué del sufrimiento, del dolor, y de la

muerte, relacionado todo ello con la deformación de las dimensiones procreativa y unitiva, en donde el dominio de un sexo sobre el otro sustituye al saber estar frente al otro en su diferencia. Con Lamec aparece también la poligamia vinculada a la violencia.

Un tercer apartado lo dedica a Abrahán y a Sara como paradigma patriarcal y el autor aborda la interpretación de un texto difícil como es el hecho de que Sara sea hermanastra de Abrahán (Gn 12 y 20), hija del mismo padre; y por eso, dada esta ambigüedad del incesto, Abrahán no ha abandonado del todo «la casa de su padre». Y en este relato se expresa el camino de apertura a lo diferente y a lo extranjero que recorre todo el relato patriarcal y la Biblia entera diría yo, el peligro de un pueblo que se quede en la endogamia estéril.

El cuarto y último apartado está dedicado a la legislación sobre el matrimonio, en donde encontramos un análisis minucioso y documentado bibliográficamente de las claves sobre las leyes acerca del matrimonio en el antiguo Israel. En este apartado el autor trata de mostrar cómo la ley defiende lo que él considera las dos dimensiones del símbolo nupcial: lo unitivo y lo procreativo. Y desde aquí corrige la perspectiva de Tosato, *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale* (Roma 2001), el cual consideraba que el fin del matrimonio en Israel era la prole, y centrado sobre todo en la paternidad y en su descendencia. El autor, desde su perspectiva canónica, recuerda el texto de Gn 2,44 que insiste claramente en lo unitivo, no tenido en cuenta por Tosato y otros debido a la exégesis historicista que busca los textos «más antiguos» para fundamentar el pensamiento de Israel y soslaya los más recientes como «glosas». Pero este criterio hermenéutico no es ni el principal ni el más decisivo en la interpretación bíblica, pues aunque Gn 2,24 sea un texto «reciente», hay que valorar su ubicación en el canon y su posible carácter de síntesis final en este tema de la imagen matrimonial, y el hecho de que esta síntesis está en el Cantar de los Cantares y en las imágenes proféticas. El desarrollo de este tema en la legislación de Israel lo desarrolla el autor en cuatro apartados: 1) Las leyes sobre el incesto en Lv 18 que protegen el sentido unitivo del amor entre el hombre y la mujer; 2) la ley sobre el levirato como ley que protege el significado procreativo del matrimonio; 3) las leyes sobre la poligamia que salvaguardan el pensamiento monogámico de Israel; 4) y el estudio de un texto concreto como Dt 24,1-4, que habla del divorcio y la imposibilidad de reconciliación después de darse un segundo matrimonio. Esta ley del Deuteronomio refleja la protección del vínculo monogámico entre un hombre y una mujer aunque se consienta el divorcio para evitar males mayores («por vuestra dureza de corazón», dirá Mt 19,8), pero sólo leyéndola desde Jr 3,1.12 podemos entender la complejidad de esta ley, pues desde la imagen matrimonial de Jeremías entendemos que lo

que era imposible para la ley (el perdón) es posible para Dios. Una respuesta desde esta síntesis canónica de textos (Dt 24 es anterior a Jr 3) que es muy actual en este momento.

La segunda parte de este libro está dedicada a los profetas, y el lector ya está preparado desde la lectura de la imagen matrimonial en Jr 3 en donde Yhwh aparece como esposo. Esta segunda parte se desarrolla en tres apartados. El primero es el más importante pues plantea la interpretación de la imagen matrimonial y su finalidad en los profetas. ¿Cuál es el origen de esta imagen que representa la relación de Dios con su pueblo? Después de descartar que su origen tenga que ver con el influjo de su entorno en el Oriente Antiguo, el autor responde con cinco tesis sobre la interpretación de este símbolo nupcial que se manifiesta a través de sucesivos textos proféticos: 1) Ha enseñado a Israel a interpretar su relación con Dios como una historia de amor con un sentido; 2) ha permitido que Israel haya llegado a reconocer a Yhwh como el Único y reconocerse también a sí mismo como la «única esposa»; 3) ha permitido que Israel reinterpretase la realidad de pecado como dramática traición de amor; 4) ha permitido también que Israel comprenda la plenitud de sentido de la vocación humana; y 5) ha servido para generar una nueva visión de futuro desde el amor fecundo de Israel como madre de muchas naciones.

El segundo apartado lo dedica el autor al cap. 2 de Oseas, en donde estudia este texto desde una doble perspectiva: la amenaza de divorcio de 2,4 y la recreación de un nuevo matrimonio a partir de 2,16, en donde el autor encuentra una relectura de Gn 1-3, en el sentido de una «remisión al principio» como hace Jesús en Mt 19, una redención de lo nupcial. El autor no entra en consideraciones diacrónicas, pero yo me pregunto: ¿quién está relejendo a quién?; pues los textos de Oseas son en su mayoría del s. VIII y Gn 1-3, al menos en su redacción final, son textos exílicos y posexílicos. Y ante esta pregunta creo que el sustrato teológico de este texto de Oseas está en origen en Gn 1-3, y en esto el autor tiene razón, pero es posible que este sustrato o memoria fundante formara parte de una tradición oral todavía no redactada de manera definitiva. Pero aquí entramos en el terreno de lo hipotético, o en ese tipo de preguntas que la Biblia no puede respondernos de manera certera. Lo importante es que sepamos reconocer que en el Pentateuco, tal vez redactado finalmente en época exílica y posexílica está sintetizada la experiencia fundante y el sustrato de fe de Israel. Y a comprender este principio hermenéutico nos ayuda la lectura canónica. El autor termina el estudio de Os 2 mostrando que las cinco tesis sobre el símbolo nupcial las encontramos en este texto. Tal vez le ha faltado al autor considerar la relación de la imagen matrimonial con el desierto histórico del éxodo para explicar mejor la imagen matrimonial y el sentido de la historia de

Israel («los días de su juventud», v. 17, desierto histórico) para alejarse así de la mentalidad cíclica cananea («el día de su nacimiento», v. 5, desierto mítico). Esto yo lo explico en mi libro, *El desierto en el profeta Oseas*, pp. 64-70.

Finalmente el último apartado de esta segunda parte está dedicado al último de los Doce profetas: Malaquías. Se trata de Mal 2,10-16 en donde se habla en una difícil traducción de «odio el divorcio», un texto interpretado por Tosato en su estudio sobre el matrimonio dentro de un contexto histórico rigorista alentado por la «ley de Santidad» (Lv 17-26). Para nuestro autor Mal 2,16, aun aceptando diversas posibles traducciones, en todas se expresa una «condena total del divorcio», y esto en virtud de Gn 2,24 y el significado unitivo del matrimonio dentro del plan de Dios como memoria fundante de Israel, y no en virtud de tendencias sociológicas rigoristas. Una anotación le hago al autor en el hecho de que la imagen matrimonial aparezca en el primero y en el último libro de los Doce profetas, pues no comenta nada de este dato que me parece significativo desde un punto de vista canónico. Está claro que el orden de esta colección profética no obedece a un criterio histórico sino a otros criterios de orden temático.

La tercera parte la dedica el autor a los libros sapienciales. Dedicar el primer apartado al tema de la personificación femenina de la Sabiduría, un tema importante que identifica la corriente sapiencial de Israel en varios textos de diversos libros y que va más allá de una simple consideración gramatical. El autor, además de explicar los posibles influjos extranjeros, pues «en torno al símbolo de la mujer se juega en la historia bíblica la posibilidad del diálogo con las naciones», plantea las características propias que la relacionan con la concepción del matrimonio israelita: esposa y madre.

En el segundo apartado trata el libro clave: el Cantar de los Cantares. Lo hace desde una perspectiva sapiencial que personalmente aprecio por ser la que mejor responde a la inserción de este libro en el canon de las escrituras santas de Israel. Creo que el autor afronta la pregunta clave para la interpretación de este libro: ¿Qué tiene que ver el amor divino con el amor humano? Y lo tenía fácil después del recorrido de este libro. Analiza el motivo del «retorno a la casa de la madre» como una apertura a un horizonte de fecundidad, y desde aquí se produce la apertura a lo divino tal como encontramos en el desenlace final en donde el amor se describe como una llamada divina. Vuelve así a enlazar con Gn 2,24 como perspectiva última, pues «una sola carne» se evoca aquí desde la unidad del lenguaje corporal y su expresión amorosa, además de la referencia sapiencial en el lenguaje de la naturaleza y los animales. Como colofón de este apartado une el Cantar con el libro de Tobías a través del amor que es más fuerte que la muerte.

En el tercer y último apartado encontramos un análisis del enigma sapiencial que da título a este libro: el camino del hombre por la mujer (Prov 30, 18-19). Y la interpretación de este enigma lo une a otro enigma de Jr 31,2 para confluir en la línea interpretativa de todo este libro: la dimensión unitiva y procreativa del amor hombre-mujer. Este camino es el camino del Cantar para nuestro autor, en el sentido del «camino» que recorren los amantes para encontrarse. Un camino de ida, de conquista, y un camino que engendra en cuanto que conduce a la «casa de la maternidad».

El libro concluye con un epílogo abierto al NT a través de la voz del esposo y la voz de la esposa con la que acabará el NT y la Biblia cristiana en Ap 22,17. Creo que con este estudio el autor muestra con claridad la fecundidad de la lectura canónica pues ayuda a comprender la génesis y el desarrollo del pensamiento sobre el matrimonio en el AT, una concepción única en el Medio Oriente Antiguo que se ha mantenido coherente y fiel a su principio establecido en los caps. 1 y 2 del Génesis. Pero creo que podría haber sido más explícito en el aspecto diacrónico o histórico de todos estos textos, es lo que me esperaba cuando hablaba en la introducción de la metodología a aplicar. Ya sabemos que el canon bíblico no obedece a criterios históricos, y que el hecho de que el Pentateuco se pusiera por escrito después que Oseas no significa que la teología de Oseas sea anterior a la teología de los relatos de creación. Y esto lo debemos tener en cuenta a la hora de establecer la génesis y el desarrollo de la teología del AT. No podemos juzgar un libro por lo que no dice, pues en otro libro se podrá decir. Felicito al autor por este libro pues creo que ha contribuido a clarificar un aspecto esencial de un tema muy importante.

Cristóbal Sevilla Jiménez



EMILIO JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ, LA LIBERTAD DE JESÚS, EDICIONES SÍGUEME, COLECCIÓN VERDAD E IMAGEN 197, SALAMANCA 2014, 205 PP.

Emilio José Justo Domínguez nació en Bretó, Zamora (España) en 1977. Licenciado en teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (2002). Ordenado presbítero para la diócesis de Zamora en 2003. Después de desempeñar el ministerio sacerdotal en el Seminario menor san Atilano, en Carbajales de Alba y otros pueblos, se desplazó a Bonn (2009-2012), en cuya Universidad obtuvo el doctorado en Teología. De regreso a su diócesis, realiza en la actualidad tareas pastorales y formativas. Es autor de varios artículos teológicos y del libro *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología* (2013).

En la obra que nos ocupa, el autor plantea dos cuestiones fundamentales: qué es la libertad y cómo la vivió Jesús de Nazaret. Podría decirse que el centro del libro no es la primera cuestión, sino la segunda. De hecho dedica la mayor parte de las páginas a explicar la realización concreta de la libertad de Jesús, cómo la vivió y su repercusión salvífica desde el misterio de su propia persona. Es la cuestión clásica de que todo se cumple en Jesucristo y alcanza en Él la plenitud. Y desde Cristo se trata de explicar la libertad humana. Resuena la referencia a *Gaudium et spes* 22, donde se afirma que el misterio del hombre se aclara a la luz del misterio del Verbo encarnado: «Toda libertad humana está, pues, en relación con la libertad de Jesús» (página 170). De ahí que, aunque el autor en el prólogo abra su obra a diversas dimensiones (metafísica, histórica, teológica, cristológica y soteriológica), nosotros resaltamos tres desde las cuales merece la pena leerlo: antropología, cristología y moral.

La estructura del libro es clara y lógica. El tema es interesante. Y la lectura fácil.

Ya en la introducción se hace el primer acercamiento al concepto de libertad y se presenta el compromiso salvífico de Jesús en favor de la libertad de quienes están oprimidos por el mal, la injusticia y el pecado. Y teniendo en cuenta que no existe la libertad en abstracto, sino concretada en un ser humano, se presentan,

en el capítulo primero, algunos aspectos de la biografía de Jesús, con la intención de descubrir cómo ha modelado su libertad y cómo la ha vivido en la historia.

En el capítulo segundo se estudia el tema de la voluntad humana y la voluntad divina de Jesús desde el significado que la encarnación del Hijo de Dios tiene en relación con el tema de la libertad de Jesús. Recoge los datos esenciales de la teología antigua y la reflexión de teólogos contemporáneos tales como Rahner, Pannenberg, Ratzinger y Essen.

Queda abierto entonces el tema a la realidad teológica de la libertad de Jesús. En cuanto que es la libertad del Hijo es una realidad filial. A ello dedica el capítulo tercero. Y plantea la libertad como la capacidad que la persona tiene para lo nuevo del amor, pues el amor es la entraña más profunda de la libertad personal. En Jesús se ha mostrado esa dinámica creadora de la libertad y su esencial vocación al amor vivido en relación con el Padre y el Espíritu Santo y en la donación de su vida por amor a los hombres. Se concluye, entonces, que Jesús es el hombre realmente libre porque está capacitado para un amor total y definitivo.

Llegados a este punto, el autor plantea en el capítulo cuarto en qué consiste la plena humanidad de la libertad de Jesús y cómo puede ser fuente de liberación para el resto de las libertades humanas. Concluye el capítulo, como no puede ser de otro modo, con la representación eclesial de la libertad de Jesús, esto es, la mediación sacramental de la Iglesia.

El último capítulo centra la atención en la libertad de Jesús en cuanto a su condición de resucitado. En este sentido, afirma que la libertad del Resucitado está «activamente a la espera». Esto supone que las libertades humanas no están determinadas; cada libertad ha de aportar su originalidad a la realidad y al mismo acontecimiento salvador. Por ello, la libertad de Jesús aparece como punto de referencia y como una provocación a cada libertad humana.

Se cierra el libro con un epílogo en el que tras presentar la belleza de la libertad contemplada en la libertad de Jesús, una libertad humana plenamente realizada, se termina con la reflexión sobre la libertad del hombre en cuanto ser personal y ser social, pues es en comunión con los demás hombres y comprometido activamente por la libertad real de todos como se realiza la libertad de cada persona. Queda claro, pues, que Jesús no es solamente un modelo a seguir sino quien suscita y acompaña la libertad del hombre.

La obra contiene en sus primeras páginas una invitación a la lectura por parte de Olegario González de Cardedal. En ella afirma que los temas tratados por el autor, con rigurosidad y hondura, son claves para la comprensión y realización tanto de la propia vida humana, como del cristianismo y la Iglesia.

José Ruiz García

SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS
SUBSCRIPTIONS & EXCHANGES

SCRIPTA FULGENTINA se puede conseguir por medio de intercambio de publicaciones análogas, por suscripción anual o por compra de cada uno de sus números sueltos.

SCRIPTA FULGENTINA can be obtained by exchange with similar journals, by annual subscription or purchasing separately individual issues.

Toda la correspondencia relacionada con intercambio, suscripción o adquisición debe dirigirse a:

All correspondence exchange, subscription or acquisition must be send to:

SCRIPTA FULGENTINA
Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309
E-mail: itsf@diocesisdecartagena.org
E-30080 MURCIA

El precio de la suscripción anual es: España y Portugal: 12 € América Latina: Correo Ordinario: US \$ 18. Correo Aéreo: US \$ 22. Otros países: Correo Ordinario: US \$ 20. Correo Aéreo: US \$ 25.

Years subscription price: Spain & Portugal, 12 €; Latin America: US \$ 18 (Airmail: US \$ 22). Other countries: US \$ 20 (Airmail: US \$ 25).

Con el fin de recibir **SCRIPTA FULGENTINA** sin retraso, rellene y envíe, por favor, el impreso anexo, incluyendo el pago de su petición o los datos del intercambio que se propone. Gracias.

*In order to receive **SCRIPTA FULGENTINA** without delay, please, complete and send the enclosed form with your payment or the data of the desired exchange. Thank you.*

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O COMPRA/ORDER FORM

€ / US \$

Marque con X

Mark with an X

1. Por favor, suscríbame a **SCRIPTA FULGENTINA**
*Please, enter a sub scription to **SCRIPTA FULGENTINA***

12/18

2. Por favor, deseo adquirir **SCRIPTA FULGENTINA**
*Please, send me **SCRIPTA FULGENTINA***

Año/Year:

Número suelto o atrasado/Single or back issue:

El pago lo realizo:

Payment is made:

adjuntando cheque bancario a nombre de Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia, por un valor de.....

enclosing bank cheque made payable to Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia, by an amount of

enviando giro postal a Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia por un valor de

by sending a postal order to Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia by an amount of

Nombre/Name

Dirección/Address

(Escriba en mayúsculas o a máquina, por favor/*Block capitals or type, please*)

3. Deseamos obtener **SCRIPTA FULGENTINA** por intercambio con la revista

cuyos datos se adjuntan.

*We want to obtain **SCRIPTA FULGENTINA** by means of exchange with the journal*

whose data are enclosed.



