

Bernard Sesboué

Creer

Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI

SEGUNDA PARTE

«CREO EN DIOS PADRE»

Preámbulo

Abordemos ahora el primer «artículo» del credo y entremos en lo que es el objeto de la fe del creyente. Este objeto es propuesto como una *buena noticia para el hombre*. Se le anuncia que ese Dios por el que no puede dejar de preguntarse, no sólo existe, sino que además y sobre todo se interesa por él. Es un Dios para el hombre. El hombre existe por Dios, como el niño existe por sus padres. No es un rival, como suspicazmente tiende a pensar nuestra cultura. Uno de los grandes resortes del ateísmo contemporáneo se inscribe en un esquema de rivalidad: «No hay lugar para dos. O Dios o el hombre. Si Dios existe, el hombre no es nada. Si Dios no existe, entonces soy libre. Si el hombre existe de verdad y libremente, entonces no hay lugar para Dios».

Muy al contrario, la fe cristiana nos presenta a un Dios «filántropo», es decir, a un Dios que ha creado al hombre por amor dentro de un designio muy concreto, «para tener a alguien a quien comunicar sus bienes» (Ireneo). Un Dios que ha creado al hombre para poder comunicarse personalmente con él. Porque desea «hacer alianza» y relacionarse con el hombre en una fidelidad que él mismo compara con un matrimonio por amor. Esta comunicación pasa por la palabra y la acción de Dios en la historia, fruto de su iniciativa. Nuestro credo se presenta como una respuesta a esta iniciativa.

Estas afirmaciones, que algún lector podrá encontrar piadosas, idealistas y abstractas, suscitan inmediatamente un gran número de objeciones. El terreno parece particularmente minado. En cada uno de los capítulos de esta segunda parte empezaremos por enumerar los principales obstáculos a la fe cristiana, antes de exponer lo que esta dice.

No volveremos sobre las pruebas de la existencia de Dios porque lo esencial a este respecto ya se ha dicho y el verdadero problema, en definitiva, se encuentra en otra parte, como ya anteriormente presentimos. La primera cuestión que nos plantearemos será la relativa a la imagen que nos hacemos de Dios y a la imagen que él nos revela de sí. *Dios se presenta a nosotros como un padre*, y no como el presidente de un tribunal, ni como un Dios vengativo, que no deja de prohibir y sancionar, en definitiva, como un Dios violento y que da miedo. ¿Cómo convertir una imagen degradada de Dios, que quizá esté profundamente arraigada en nosotros, tanto si somos creyentes como si no? (ce. 4 y 5).

Dios se presentará a continuación como creador; tal es, por lo demás, el orden que sigue el credo. La Biblia nos dice que Dios creó el universo entero y que vio que «era muy bueno». Aquí puede haber cuestiones científicas que presenten obstáculos a la cuestión religiosa. Conviene poner un poco de claridad en el asunto y discernir lo que corresponde a la ciencia y lo que pertenece a la fe (c. 6). La reflexión anterior relativa al lenguaje sobre los comienzos nos ha adentrado ya por este camino.

Otra cuestión es la de saber si Dios puede hablarle al hombre, dialogar con él e intervenir en su historia. ¿Qué sentido puede tener tal afirmación sabiendo que uno no encuentra a Dios como a un amigo por la calle y que la experiencia de Dios pasa por otros canales? Usando los términos cristianos clásicos, diríamos que es la *revelación* la que está en cuestión. ¿Puede Dios revelar al hombre algo de su propio misterio?

Pero, ¿cómo creer que todo eso pueda ser verdad, que el mundo pueda ser «bueno», ante la inmensidad del mal en el mundo? El problema del mal es sin duda el obstáculo más grave de toda fe en Dios. Esta objeción ha adquirido recientemente una fuerza excepcional ante los horrores del siglo XX: guerras mundiales, genocidios «diversos», si se puede utilizar expresión tan trivial para una realidad tan trágica. ¿Dónde está Dios en todo esto? Si Dios existe, ¿cómo puede permitir tales cosas? ¿Acaso es un eterno Nerón? Un tema difundido hoy es el de «pensar a Dios después de Auschwitz» —Auschwitz como símbolo de todos los horrores—.

Dios y sus imágenes en nuestro tiempo

Muchos de nuestros contemporáneos no se encuentran cómodos con Dios. Somos los herederos del gran movimiento hacia el ateísmo que ha recorrido los tiempos modernos. Hoy el ateísmo no es ya virulento, como pudo serlo a comienzos del siglo XX, ni siquiera triunfante, como a mediados del mismo. Pero sigue estando ahí, en formas más modestas, y *se* transforma en olvido y en ausencia. Creyentes o no, todos estamos impregnados en alguna medida de agnosticismo. Algunos han tomado partido de una forma en apariencia sosegada; pero en otros Dios sigue presente como un fondo de inquietud.

Se prolonga así un contencioso permanente entre Dios y los hombres. La Biblia nos dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Voltaire contesta: «El hombre se lo ha devuelto bien». La humorada encierra una buena parte de verdad. Nuestras imágenes de Dios no son inocentes. Espontáneamente nos hacemos de Dios una imagen caricaturesca que, por contraste, nos permita rechazarla.

Tratemos de analizar estos fenómenos de rechazo, de ausencia o de proyección (en este capítulo) antes de abrirnos al Dios que la revelación cristiana nos propone, que es un Dios auténticamente *padre* (c. 5). Pero este mismo término es ya objeto de contienda debido a las distintas «imágenes de padre» presentes en nuestra cultura.

I. MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

¿Qué es la «modernidad»? Es un cierto clima que se ha instaurado en la cultura europea desde la segunda mitad del siglo XVII. Se caracteriza por un cambio en los espíritus que modifica el modo que tiene el hombre de comprenderse dentro del mundo y ante Dios. El hombre reivindica desde entonces su autonomía. La filosofía se emancipa de la teología, primero con Descartes (1596-1650), luego, de manera más radical, con la filosofía Ilustrada en el siglo XVIII. El hombre se siente desde entonces «mayor» delante de Dios. Hace la experiencia de esta autonomía a través de una serie de descubrimientos científicos y técnicos, con los que toma conciencia de su eficiencia y de su dominio sobre la naturaleza. En relación con esta, se siente liberado de todo temor religioso o mágico. El movimiento se acelera a lo largo del siglo XIX, para alcanzar en el XX una velocidad vertiginosa. Se produce así una verdadera «revolución industrial» que transforma profundamente el estado de la sociedad tradicional. La autonomía se traduce entonces en individualismo.

La reivindicación de autonomía se hace también política. Los pueblos reclaman libertad e instauran regímenes democráticos. Fue la época de las grandes ideologías filosóficas, luego políticas, que prometían un futuro resplandeciente. La modernidad se había hecho triunfante. Ante los progresos inauditos de la ciencia y de la técnica, y también ante los desarrollos de la reflexión racional, se podía vislumbrar un porvenir radiante. El «cientifismo» anunciaba que el hombre podría resolver todos sus problemas gracias a la ciencia y a la técnica. Pero las transformaciones de la vida social encontraban al mismo tiempo en las conciencias la resistencia de los comportamientos tradicionales. Se quería y se rechazaba el cambio simultáneamente.

Este gran movimiento es también el del avance de la secularización. La cuestión de Dios se hace cada vez más problemática. Se observa ya en el siglo XVII una primera manifestación cultural de ateísmo con los «libertinos». Este ateísmo se desarrollará en los siglos sucesivos, con el tema de «la muerte de Dios» y el surgimiento de numerosos conflictos entre la razón y la fe. La religión acabará siendo considerada como una actitud humana todavía infantil y, por tanto, superada.

El siglo XX nació bajo el signo de la modernidad. Pero ha conocido dos guerras mundiales. Nuestras sociedades toman conciencia de que son impotentes ante la violencia que anida en

ellas, violencia siempre presente en ciertos conflictos hereditarios. Hemos asistido al gran declive de las ideologías políticas y a la caída de los regímenes comunistas. La ciencia ha mostrado que, por sí sola, no puede resolver todos los problemas del ser humano. Los hombres se sienten atemorizados ante su incapacidad para orientar hacia el bien común unos intercambios económicos cada vez más mundializados. El crecimiento de la riqueza económica va acompañado por el aumento del paro y por disparidades cada vez mayores entre los países ricos y los países pobres. Se plantea la pregunta de si «el futuro tiene todavía porvenir».

Esta sociedad, heredera de la anterior, ha pasado al régimen del consumo de masas. Se la llama «posindustrial» porque su centro de gravedad no está ya en la creación de grandes polos de producción, sino en el sector «terciario», es decir el de los servicios, los medios de comunicación y de información, la sanidad, la cultura y el ocio, que se convierten a su vez en un «producto» comercial. Es la sociedad de la informática. Asistimos a una transformación prodigiosa de la naturaleza y de la circulación del saber. El individualismo ha sido promovido al rango de ideal y va acompañado por una liberación inaudita de las costumbres. Pero, paradójicamente, da lugar a una masificación de los comportamientos, cada vez más condicionados por la opinión. Es conocida la expresión del ensayista canadiense McLuhan a propósito de los medios de comunicación: «El mensaje es el masaje». Al mismo tiempo, la movilidad de las poblaciones, determinada por las exigencias económicas, provoca efectos desestructurantes sobre las conciencias.

El término, poco elegante y hartamente difícil de definir, de «pos-modernidad» trata de englobar estas características. Expresa a la vez una continuidad y una ruptura con la modernidad. La posmodernidad no es ya triunfalista, sino más bien «desencantada», pesimista y cansada. Está dominada por la pérdida de las referencias, ya diagnosticada en la introducción de esta obra. El hombre ya no se exalta, sino que, por detrás de un comportamiento distendido (*cool*), se busca angustiosamente.

Para muchos la cuestión de Dios no es ya objeto de debate o conflicto. Cae por su propio peso. Algunos insisten en el «retorno de lo religioso»; pero, además de que numéricamente sigue siendo algo poco importante, en la mayoría de los casos es algo ambiguo y a veces «salvaje».

Modernidad y posmodernidad son ante todo hechos que es menester tomar como tales antes de juzgarlos. Los elementos positivos y negativos están en ellas muy entremezclados. Se podría comparar esta situación con una larga y difícil crisis de adolescencia, que no llega a su fin. Una crisis, incluso de crecimiento, por definición es algo difícil de pasar. Sería desastroso lamentarse por el pasado. La solución no está detrás de nosotros, sino delante, en la aplicación de todas las energías disponibles. La cuestión de Dios adquiere una nueva dimensión en virtud de las cuestiones procedentes de la modernidad y de la posmodernidad; al mismo tiempo es más exigente y está más agudizada. La desaparición de Dios en nuestro mundo no es fatal.

II. DEL RECHAZO A LA AUSENCIA

Ilustremos lo que acabamos de exponer de manera muy general examinando un cierto número de tomas de posición de estas dos épocas en torno al problema de Dios.

El tiempo de la muerte de Dios

El ateísmo contemporáneo es en parte una reacción contra el «deísmo» de los siglos XVII y XVIII, que relegaba al Dios de una religión natural y sin dogmas al rango de gran relojero de un mundo del que se despreocupaba. De un Dios así, el hombre no puede tener sino deseos de librarse.

El tema de la muerte de Dios está presente en los tiempos modernos desde que el poeta alemán Jean Paul, en un texto celebre, evocara como una pesadilla el anuncio de que «no hay Dios» puesto en boca del mismo Cristo. Este último cuenta que, después de su muerte en la cruz, se elevó por encima de los soles y descendió hasta los últimos límites de los abismos, que no

descubrió más que el vacío y que todos los hombres están desde entonces «huérfanos»¹

El tema recorrió el siglo XIX, primero con Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883) Para Feuerbach, Dios no es más que la proyección del hombre «La conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí, el conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre tiene de sí»², dicho de otro modo es el hombre quien ha creado a Dios a su imagen Marx adopta en lo esencial la misma tesis «Es el hombre el que hace la religión, no la religión la que hace al hombre»³

Fredrich Nietzsche (1844-1900) se interna por un camino distinto, pero paralelo. En *La gaya ciencia* pone en escena a un demente que, con una linterna en la mano a plena luz del día, recorre el mercado gritando «¿Busco a Dios!» Y luego explica «¿Dónde está Dios () |Voy a decíroslo¹ |Lo hemos matado¹, |Vosotros y yo¹ ¿Todos nosotros somos sus asesinos¹ Pero, ¿cómo lo hemos hecho ¿Como hemos podido vaciar el mar ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero ¿Como hemos hecho para desencadenar esta Tierra de su Sol ¿Hacia dónde gira ahora () ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita ¿No sentimos el aliento del vacío ¿No hace más frío ¿No es siempre de noche, y cada vez más de noche ¿No es necesario encender las linternas desde por la mañana ¿No se oye todavía el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios ¿No huele todavía la putrefacción divina ¡También los dioses se pudren⁴ Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! Y somos nosotros quienes lo hemos matado»

El profeta demente acaba entonces su proclamación dramática diciendo: «Llego demasiado pronto (...), mi hora no ha llegado todavía. Este formidable acontecimiento está aun en marcha y viaja; no ha llegado todavía a oídos de los hombres (.).

Se dice también que ese mismo día el demente entró en diferentes iglesias y entonó su *Réquiem aeternam Deo*. Echado fuera y exigiéndole explicaciones, no cesaba de repetir: "¿Para qué sirven estas iglesias, si no son más que fosas y tumbas de Dios?».

A esta muerte de Dios en el mundo de los hombres Nietzsche opondrá la profecía del «superhombre», «el sentido de la tierra», capaz de reemplazar a Dios.

Lo propio de estos ateísmos procedentes del siglo XIX es el presentarse como humanismos Es lo que antes subrayaba justamente H. de Lubac en su libro *Le árame de l'humanisme athée*⁵⁵. El autor revela en él la intención del ateísmo más reflexivo y consciente, la de proponer un verdadero humanismo. Mientras que la religión aplasta al hombre, el ateísmo pretende servir y elevar al hombre. El humanismo ateo es el de la reivindicación de la autonomía del hombre, ya adulto y sin necesidad de ningún tutor divino.

Estas diferentes formas de ateísmo se han transmitido al siglo XX, acompañadas por otra forma, la de Sigmund Freud (1856-1939), el inventor del psicoanálisis. Este relacionó la actitud religiosa con la neurosis obsesiva. La horda primitiva que constituía la humanidad original habría matado al «padre arcaico», al que estaba sometida y que garantizaba en ella el orden social. Fue el desenlace primitivo del complejo de Edipo. Este crimen habría destruido la

¹ El texto de Jean Paul (Richter) fue traducido por Mme de Stael en su libro *De l'Allemagne II*, Flammanon, s/f, 71

² L. FEUERBACH, *Lessence du chnstiamsme*, Maspero, París 1973, 129-130 (trad esp, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995)

³ K MARX, *Contnbutwn á la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, París 1971, 51

⁴ F NIETZSCHE, *Le gai savoir*, en *Oeuvres phitosophiques completes V*, Gallmard, París 1967, 137-138 (trad esp, *El Gay saber*, Espasa-Calpe, Madrid 1987)

⁵ Spes, París 1944 (trad esp, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990)

organización del grupo, que se habría reestructurado según un modelo fraterno. Pero la consecuencia es una angustia que impregna la vida en su conjunto, y en particular el ejercicio de la sexualidad. Esa es la razón de ciertos cultos de expiación de este crimen primitivo. Sacrificios periódicos apaciguan la angustia y permiten dominar el miedo, sin reconciliar verdaderamente con este padre ya divinizado. Freud verifica este funcionamiento en el judaísmo y en el cristianismo. Estamos en presencia de un mito científico del mal originario y de la génesis de la religión. La teoría de Freud fue mal recibida por los especialistas, pero ha contribuido a difundir una idea de la religión como proyección de las contradicciones internas del psiquismo humano.

A mediados del siglo XX, después de la II Guerra mundial, surgió un pensamiento deliberadamente ateo con el movimiento del «existencialismo», en particular con los filósofos Albert Camus y Jean Paul Sartre. Es sintomático el que Sartre titulara *una célebre conferencia en la Sorbona l'existentialisme est un humanisme*.⁶ Al mismo tiempo, el ateísmo doctrinario y político se imponía a una gran parte del mundo integrada en el «bloque comunista»

Por su parte, un grupo notable del mundo científico profesaba y enseñaba un ateísmo sereno. La escuela del «estructuralismo» presupone asimismo un ateísmo metodológico. En los años setenta Claude Lévi-Strauss decía resumiendo en la televisión: «Una de dos: o bien el hombre está en la significación, o bien la significación está en el hombre. En el primer caso, la interpretación es religiosa; en el segundo, todo se resuelve en el interior de la estructura humana». Fue en esta escuela donde se proclamó por primera vez la «muerte del hombre», como consecuencia lógica de la «muerte de Dios». Con otras palabras, el hombre pierde su carácter absoluto de persona, como unidad de sentido en sí misma, para quedar reducido al conjunto de estructuras que descubre en su vida personal y social o que es capaz de hacer realidad.

La idea de la muerte de Dios fue retomada en la segunda mitad del siglo XX por ciertos teólogos cristianos, sobre todo de origen norteamericano, en formas sorprendentes que se podrían incluso caricaturizar así: «Primer artículo del credo: Dios no existe; segundo artículo: Jesucristo es su Hijo». Es decir, que conviene mantener todos los valores del cristianismo encarnados en Jesús, sin pretender que estos supongan la existencia de Dios.

¿Cuántos de estos profetas de la muerte de Dios percibieron que estaban «secularizando», invirtiendo su sentido, un tema originariamente cristiano? Porque si se admite que Jesús es el Hijo de Dios, hay que decir entonces que Dios murió en la cruz. En el siglo VI importantes debates teológicos giraron en torno a la cuestión: ¿se puede llegar a decir que «una de las personas de la Trinidad fue crucificada en la carne y murió»? El mismo Lutero abordó este tema teológico en su célebre «teología de la cruz». ¿Quién piensa hoy que el anuncio de la muerte cultural de Dios en nuestro mundo occidental está retomando los mismos términos de san Pablo cuando habla del «escándalo y la locura» de la cruz? (I Cor 1,23).

El tiempo de la ausencia

El ateísmo «posmoderno» es ciertamente heredero de este movimiento de ideas, pero es inmensamente más pacífico. No es ya militante; ya nadie lucha «contra» Dios. Dios no está ya ahí; simplemente está ausente. Si está en algún lugar, será en otra parte, y basta. Ha permanecido durante demasiado tiempo ausente y mudo ante los interrogantes de los hombres; por lo que estos han decidido simplemente prescindir de él. Dios es «inútil». Él mismo se ha exiliado. Los hombres han optado por su propio camino y actúan «sin».

Un gran teólogo protestante alemán, Dietrich Bonhoeffer, víctima de la barbarie hitleriana en 1945 en Berlín y gran testigo de la resistencia espiritual al nazismo, se topó en la prisión con esta ausencia de Dios y describió la nueva situación del cristiano. El hombre, habiéndose hecho «mayor» (expresión que viene de Kant), puede muy bien prescindir ya de Dios. Dios no es ya el

⁶ Conferencia publicada luego por Nagel, París 1946 (trad. esp., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1992)

«tapaagujeros» de las debilidades y desfallecimientos del hombre, ni tampoco de las lagunas de su saber «La religión es una piel que va encogiéndose en el baño de la ciencia» (A Dumas⁷). Dios parece una hipótesis superflua, cada vez más alejada de las diferentes esferas de la vida humana. Bonhoeffer lucha contra todo intento de hacer que el hombre adulto vuelva al estadio de su infancia o pubertad, es decir, a la minoría de edad (P Ricoeur), para hacerle sentir de nuevo la necesidad de Dios. Por el contrario, dice «Yo quisiera hablar de Dios, no en los límites, sino en el centro, no en la debilidad, sino en la fuerza, no a propósito de la muerte y de la culpa, sino de la vida y de la bondad del hombre».⁸ En definitiva, Bonhoeffer estima que el cristianismo fuera objeto de una fe, y no de una «religión», en el sentido que el da a esta palabra. Insistirá por tanto en la presencia de Dios en la realidad del mundo, y no en la hipótesis metafísica de la existencia de Dios. A Dios lo encontramos en el anonadamiento de Jesús en la cruz «El Dios que está con nosotros es el que nos abandona» (Me 15,34). El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo Dios, es aquel ante quien estamos continuamente. Delante de Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios se deja desalojar del mundo y clavar en la cruz».⁹ Dios es impotente y débil en el mundo, y solo así está con nosotros y nos ayuda.

Estas ideas paradójicas, que han sido en alguna medida retomadas después, tienen el interés de mostrarnos hasta qué punto este gran cristiano había asimilado, en la prueba por la que pasaba, las coordenadas contemporáneas de la cuestión de Dios. Nos invitan igualmente a abordar el problema de Dios, no en función de una «utilidad», sino en un clima de gratuidad.

La preocupación por el ateísmo invadió los ambientes cristianos en los años 1960-1980. Se tomaba entonces mayor conciencia en Francia de la presencia de un ateísmo de masas, convertido en un hecho de civilización, que impregna toda la vida pública de la sociedad y que todo el mundo, en mayor o menor medida, respira. Los cristianos entablaron entonces numerosos diálogos con los «ateos», que parecían fascinarlos, en particular por los valores morales de los que a menudo eran testigos. Había además en los cristianos una cierta mala conciencia: ¿acaso el ateísmo no es en parte responsabilidad de los cristianos? Se veía también en el ateísmo una posibilidad de purificar el sentido de Dios. El ateísmo, por su parte, se mostraba muy respetuoso con la persona del «hombre Jesús» y proponía una auténtica moral sin Dios. Este ateísmo se presenta a sí mismo como una «fe» en el hombre, como testimonia el título de una obra que tuvo su hora de celebridad, *La foi d'un incroyant*, de Francis Jeanson¹⁰

En este mismo contexto, la constitución pastoral del Vaticano II *Gaudium et spes* sobre *La Iglesia en el mundo actual* (GS 19-21) consagra varios párrafos al análisis del ateísmo. Constata la existencia en el mundo de un ateísmo de masas y de un «nuevo humanismo»; y trata de describir las diversas manifestaciones de un fenómeno muy complejo. Se pregunta acerca de la responsabilidad de los creyentes al respecto. Concede un lugar importante al ateísmo marxista, que por entonces estaba en fase de expansión. Exhorta también a un diálogo sincero entre creyentes y ateos y a la mutua colaboración de cara al servicio del mundo. No faltaron ateos que subrayaron entonces este nuevo tono por parte de la Iglesia al hablar de ellos: no se trata ya del anatema, sino del diálogo (R. Garaudy).

III. IMÁGENES SINIESTRAS DE DIOS

A este fuerte movimiento cultural que ha desarrollado en nuestra sociedad el tema del ateísmo

⁷ A DUMAS, *Une théologie de la réahté Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Ginebra 1968, 202 (trad esp, *Una teología de la realidad Dietrich Bonhoeffer*, DDB Bilbao 1971)

⁸ D BONHOEFFER *Résistance et soumission* Labor et Fides Ginebra 1973, 290 (trad esp, *Resistencia y sumisión*, Sigüeme, Salamanca 1983)

⁹ *Ib.*, 366-367

¹⁰ *Seuil*, París 1963

se ha añadido la expresión de un resentimiento crítico respecto de una serie de representaciones de Dios, consideradas inadmisibles y de las que se acusa al cristianismo de haberse hecho portador. No se puede pasar por alto esta acusación, cuyo alcance es gravísimo, aun cuando no haya de considerarse la motivación principal del ateísmo moderno. No es, en efecto, a una caricatura de Dios a lo que este se opone, sino justamente a la idea misma de Dios.

Un Dios «perverso»

La expresión «Dios perverso» es de reciente lanzamiento. Quizá habría que decir con más precisión un «Dios pervertido». Con las mejores intenciones del mundo, se puede «construir al revés» (M. Bellet) una imagen de Dios escandalosa. La expresión recapitula así toda una serie de percepciones, sentimientos y rechazos ante las representaciones corrientes de Dios. Es conocida la famosa queja de Gide., que marcó profundamente la primera mitad del siglo XX:

«Mandamientos de Dios, habéis lastimado mi alma. Mandamientos de Dios, ¿sois diez, o veinte? ¿Hasta dónde estrecharéis vuestros límites? ¿Enseñaréis que hay todavía más cosas prohibidas? ¿Promesas de nuevos castigos contra la sed de todo lo que he encontrado bello en nuestra tierra? Mandamientos de Dios, habéis enfermado mi alma»¹¹.

El Dios con el que se ha quedado Gide es ante todo y sobre todo un Dios que *prohíbe*. Un Dios sádico en cierto modo, que pone en la creación una inmensa cantidad de cosas a disposición de nuestro deseo y que, al mismo tiempo, pone entre ellas y nosotros el muro de la prohibición. Es un Dios provocador, que empuja en cierto modo a los hombres a la falta, para luego poder castigarlos mejor.

Es un Dios que, al amparo de su trascendencia divina, se ofrece a la humanidad en espectáculo. Lo puede todo (es «todopoderoso»); lo sabe todo, nos mira sin cesar, sin que nos demos cuenta, como un *voyeur* que se complace en contemplar lo que nunca experimentará. Sabemos el malestar que provocan hoy los sistemas de vigilancia por vídeo en las empresas y en los almacenes. Me miran y me vigilan en todo lo que hago, sin que yo me dé cuenta, para poder cogerme *in fraganti*. Del mismo modo penetra Dios en mi intimidad en todo momento. No dispongo frente a él de ningún jardín secreto, de ninguna intimidad, de ninguna libertad. Sería semejante a un policía cuidadosamente escondido en un lugar de la carretera particularmente tentador para el exceso de velocidad y que te comunica el resultado del radar con una sonrisa de satisfacción.

Porque ese Dios que prohíbe es ante todo un Dios que *castiga*. ¡Ay de quien no vaya por donde hay que ir! Constantemente lanza contra nosotros la amenaza del castigo eterno. Culpabiliza a los hombres desde el principio. Se complace en hacerlos vivir a su alcance en un constante temor. Delante de él *nadie* puede pretender hacerse *pasar por inocente*. *Se dice* que es el juez supremo, pero es también testigo de cargo y fiscal. Su justicia es una máquina secreta ordenada a los castigos temporales y eternos.

Reconozcamos que esta imagen de un Dios severo y justiciero, de un Dios sin corazón que castiga, anida aún en muchas conciencias. Ha estado demasiado presente en las catequesis del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, en el curso de la dramática desviación de lo que se ha llamado la «pastoral del terror». Habría que preguntarle sobre este punto al hombre de la calle, como suele decirse. Evocando con humor esta imagen rígida de Dios en su infancia y los cambios producidos en la Iglesia después del Vaticano II, un anciano lleno de perspicacia me decía: «Si he entendido bien, Dios más bien se ha hecho bonachón al envejecer».

Dentro de esta serie de acusaciones del hombre contra Dios, ¿cómo no nombrar el problema del mal? ¿Cómo puede dejar Dios a la humanidad presa de tantos horrores y atrocidades? ¿No será Dios el autor de nuestros males? La cuestión es tan grave que le dedicaremos un capítulo

¹¹ A. GIDE, *Les nouritures terrestres*, Nouvelle Revue Française, París 1924, 125 (trad. esp., *Los alimentos terrenales*, Alianza, Madrid 1984).

especial¹²

Un Dios violento

En esta lógica perversa, Dios aparece también como un Dios *violento* ¿Como negarlo ante los innumerables relatos del Antiguo Testamento. Un hombre mayor, excelente cristiano, que se reprochaba no haber leído nunca el Antiguo Testamento, se puso a hojearlo Un día me dijo «Lo he dejado, no puedo seguir leyendo historias atroces, en las que Dios masacra alegremente a sus enemigos. Todo eso plantea demasiadas objeciones a mi fe» Esta claro que no tenía la clave de lectura que le hubiera permitido entender las cosas Pero esa reacción, que es frecuente, se entiende fue el origen de la herejía de Marcion, un cristiano de comienzos del siglo II, que llego a la conclusión de que el Dios malvado del Antiguo Testamento no era el mismo Dios que el Dios Padre y bondadoso de Jesucristo. A pesar de esto, la Iglesia cristiana de los primeros tiempos nunca quiso abandonar las Escrituras antiguas y siempre las considero como suyas. Sera menester explicarlo.¹³

Pero, hoy mismo, ¿no sigue siendo Dios violento ¿Se tiene en cuenta el escándalo de las dos guerras mundiales del siglo XX, cuyos ejércitos eran mayoritariamente cristianos, católicos, protestantes u ortodoxos, y estuvieron matándose entre si durante años, convencido cada uno de los beligerantes de que Dios estaba de su lado Y, ¿qué decir de tantos conflictos más recientes en los que se invocan motivos religiosos ¿Que decir también de los múltiples integrismos religiosos que justifican la violencia en nombre del mismo Dios y corren el nesgo de hacer que toda forma de religión se asimile a la intolerancia absoluta.

Nos topamos aquí con la acusación de violencia lanzada hoy contra toda religión. La misma idea de un Dios único, ¿no esta hecha para engendrar la violencia Confiere en efecto a tradiciones humanas contingentes un valor absoluto, hasta el punto de separarse, de perseguirse a veces y de asesinarse en nombre de Dios. Esto ha sido cierto a lo largo de la historia y lo sigue siendo en la actualidad. Se habla de buena gana de los mártires cristianos, pero se olvida con frecuencia que muchos de esos mártires fueron ejecutados por verdugos en nombre de la religión, incluso del cristianismo.

En cualquier caso, ¿no es Dios intrínsecamente violento, dado que nos hace vivir bajo la coacción y la amenaza. El es el único que es verdaderamente libre, los hombres no pueden existir más que como esclavos suyos. Así es como la conciencia de los tiempos modernos ha llegado a modelar esta imagen de un Dios rival del hombre, un Dios siempre adversario que lo quiere todo para si y no deja nada para los demás.

¿Por qué estas imágenes de Dios?

¿No es esto demasiado pesimista? Evidentemente, no solo hay esto en nuestras representaciones comunes de Dios. He querido sólo expresar lo que, con razón o sin ella, da lugar al sentimiento difuso o firmemente expresado de muchos de nuestros contemporáneos.

Estas imágenes de Dios proceden de tiempos inmemoriales. En la medida en que el hombre se manifiesta religioso, desde que es verdaderamente hombre, en esa misma medida las ideas espontáneas que se crea de Dios son en parte proyecciones de lo que el mismo es, como si de tests de Rorschach se tratara. Es conocido el método de estos tests, que llevan el nombre del psiquiatra que los inventó. Se hace una mancha de tinta en un papel, que se dobla por la mitad con el fin de extender la tinta de manera simétrica a ambos lados del papel. Luego se le pide al paciente que diga lo que esas manchas evocan para él. Este las interpreta en función de su inconsciente, proyectando en ellas imágenes o sentimientos que se ocultan en lo profundo de su alma. Lo mismo ocurre con la idea de Dios. El hombre tiene siempre la tentación de moldearlo a su imagen. Es la parte de verdad que hay en la humorada de Voltaire: «El hombre se lo ha

¹² Cfinfra, c 7, pp. 171-201

¹³ Cfinfra pp 114 117

devuelto bien». La idea que el hombre se hace de Dios esta siempre marcada por el pecado. Como él es egoísta, mentiroso y violento, se representa a un Dios con estos mismos sentimientos. Algunas religiones primitivas transmitían incluso la idea de un dios Moloch, que exigía sacrificios humanos.

Pero entonces, ¿por qué tales imágenes siguen apareciendo en la catequesis y en la predicación cristiana, cuando la revelación bíblica fue realizando progresivamente una revolución completa de la idea de Dios? Son los avatares de una lucha constante entre los arquetipos humanos, parcialmente pervertidos en relación con Dios, y los datos de la revelación cristiana. Ocurre periódicamente que estos arquetipos marcados por el pecado se imponen a la novedad cristiana. Así, el cristianismo de los tiempos modernos se ha dejado influenciar en parte por la concepción deísta, la del gran relojero del mundo. De otro modo y en otro ámbito, el de la salvación de los hombres y la redención, este ha presentado también la imagen de un Dios vengador y justiciero, tan preocupado por que el hombre le haga justicia que condenó a su mismo Hijo con una muerte cruenta *antes* que consentir en perdonar¹⁴. Ahora bien, esto no es bíblico ni pertenece a la tradición antigua de la fe.

IV A PESAR DE TODO, LA PALABRA «DIOS» ESTÁ SIEMPRE AHÍ

Lo que es notable en esta evolución de las ideas es que no ha podido suprimir la palabra misma «Dios». Mientras haya ateos habrá paradójicamente quienes testimonien que la cuestión de Dios anida en lo más profundo de ellos mismos. Negar a Dios es también una manera de confesar que su idea sigue siendo ineludible para el ser humano. Es confesar que uno se ha planteado la cuestión, que ha tenido que plantársela, y que ha tomado la decisión de darle una respuesta negativa. Tal profesión de no-fe va acompañada generalmente por lo demás por una gran fe en el hombre y en los valores que este es capaz de crear, por una esperanza en el futuro de la humanidad y por un compromiso con las grandes causas humanitarias. Porque creer en el hombre es siempre creer en alguien, es también apropiarse el gran movimiento que nos traspasa y nos dirige hacia un absoluto.

Es muy difícil de hecho «desembarazarse» de ese «fantasma» divino. Los mismos que han proclamado de la manera más definitiva la muerte de Dios acaban reconociendo que no termina de morir y que su cadáver todavía se mueve.

Pero la tentación más peligrosa sería la del olvido total del nombre mismo de Dios. No pensemos aquí en el agnosticismo modesto de los que consideran en conciencia que no pueden decidirse a favor o en contra de la existencia de Dios. Pensemos más bien en un indiferentismo en el que la misma palabra «Dios» dejara de existir. En una profunda meditación sobre la palabra «Dios», K. Rahner se expresa del siguiente modo: «Existe la palabra "Dios". Esto por sí solo es ya digno de meditación (...).

Existe la palabra Dios (...). Incluso para el ateo, incluso para el que afirma que Dios está muerto, existe (...) Dios como el declarado muerto, cuyo fantasma es necesario ahuyentar, como aquel cuyo retorno se teme. Sólo cuando ya no existiera la palabra misma, es decir, cuando ni siquiera hubiera de plantearse la pregunta acerca de ella, sólo entonces tendríamos quietud en este punto. Pero esta palabra está todavía ahí, tiene presente».

La palabra por tanto sigue estando ahí y tenemos que dar cuenta de ella. Pero la cuestión se plantea para el futuro: «¿Tiene también futuro? Ya Marx pensó que incluso el ateísmo llegaría a desaparecer, o sea, que la palabra misma "Dios" —usada en tono ya afirmativo ya negativo— dejaría de existir (...). ¿Seguiremos diciendo "Dios", como creyentes o como incrédulos, afirmando, negando o dudando, en una incitación recíproca? (...). El creyente sólo ve dos alternativas posibles: o bien la palabra desaparecerá sin huellas ni remanente, o bien permanecerá como una pregunta para todos, de una u otra manera».

No hay pues más que dos respuestas a la cuestión del futuro de la palabra «Dios». No se trata

¹⁴ Cf infra, c 13, pp. 338-342

de hacer pronósticos sobre una u otra posibilidad, sino de examinar el alcance de la segunda: «Pensemos estas dos posibilidades. La palabra "Dios" acabará por desaparecer, sin huellas ni remanente, sin que pueda verse una laguna que ha quedado como resto, sin que sea suplantada por otra palabra que nos interpela de la misma manera (...). ¿Qué sucede entonces si se toma en serio esta hipótesis del futuro? (...). El hombre se olvidaría totalmente de sí mismo (...) en su mundo y su existencia (...). No notaría que él ya sólo piensa preguntas, pero no la pregunta por el preguntar en general (...).

El nombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez —si es que así puede decirse— que él ha olvidado. ¿Qué sería entonces? Sólo podemos decir: dejaría de ser un hombre. Habría realizado una evolución regresiva para volver a ser un animal hábil (...). Propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice "Dios", por lo menos como pregunta, por lo menos como pregunta que niega y es negada»¹⁵

Este planteamiento es de una rara lucidez. Porque el olvido total de la palabra «Dios» en la humanidad contradiría de manera definitiva lo que ha constituido el rasgo común de todos los seres humanos desde que el hombre es hombre. Este no sería ya el ser que se plantea todas las preguntas, la pregunta de la pregunta y la pregunta que él mismo es. Sería otra cosa. Rahner habla de un «animal hábil», capaz sin duda de organizar un mundo social y técnico, pero que no sería más que un inmenso hormiguero en el que ningún individuo se interrogaría ya sobre el sentido de su existencia. No hay por tanto que sorprenderse de que algunos profetas de la muerte de Dios hayan llegado a la conclusión de que está cerca la muerte del hombre. En este punto cada uno se ve remitido a sí mismo y a la opción fundamental que ha tomado. Nadie puede escapar a su propio debate con Dios.

Pero, ¿qué pasa con el Dios de Jesús?

¹⁵ K RAHNER, *Curso fundamental sobre la Je*, Herder, Barcelona 1984³, 67-70.

Un Dios Padre

Ante tantos interrogantes y críticas, el cristiano tiene derecho a decir valientemente que la revelación judeocristiana supone una revolución radical en la idea que los hombres tenían de Dios. El mensaje cristiano sólo tendrá posibilidades de ser escuchado hoy si da testimonio del Dios bíblico y del Dios definitivamente manifestado en Jesucristo. El Dios cristiano es un «Dios diferente» (Ch. Duquoc). Es menester pues recorrer rápidamente el Antiguo y el Nuevo Testamento y las enseñanzas de algunos grandes testigos de la tradición eclesial para apreciar en su justo valor esta «evolución revolucionaria».

Para decirlo en pocas palabras, la diferencia radical entre la revelación judeocristiana y la imagen de Dios en otras religiones estriba en esto: Dios en ella se hace cercano al hombre; se vuelve hacia él con un amor providente; se compromete con él, arriesgándose; entra en nuestra historia. Este Dios no sólo responde a los deseos más profundos del hombre, sino que los sobrepasa infinitamente (cf Ef 3,20).

No se trata, por supuesto, de subestimar las imágenes de Dios presentes en otras religiones. Estas son un testimonio de la búsqueda de Dios por parte del hombre, mientras que el judeocristianismo es testimonio de la búsqueda del hombre por parte de Dios. Sin duda Dios busca al hombre a través de la labor de las otras religiones, y no se excluye el que también en ellas se pueda revelar, aun cuando esta revelación sea parcial y pueda presentarse de manera ambigua, por estar mezclada con errores y desviaciones. Pero aunque las otras religiones dan buena cuenta del esfuerzo del hombre en su impulso hacia Dios, no proponen estas la «filantropía» de Dios que busca al hombre. Este es quizá el punto clave del diálogo que, dentro del respeto mutuo, el cristianismo debe mantener con las otras religiones.

I. EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Pero, ¿cómo se puede hablar de un Padre en relación con el Dios del Antiguo Testamento, que se muestra tan violento y sanguinario? Se impone responder enseguida a esta objeción ya formulada.

¿Un Dios guerrero y sanguinario?

Ya en el siglo II Ireneo de Lyon tenía que responder a las objeciones de los gnósticos contra el Dios del Antiguo Testamento, Dios guerrero, Dios «de los ejércitos», Dios que extermina a sus enemigos y que castiga severamente. Un Dios que hace contar historias inmorales, como la del pecado del rey David con Betsabé y la muerte de Urías, el marido molesto, en el campo de batalla. Peor aún: la historia del incesto de Noé con sus hijas ni siquiera es «censurada».

Algo más tarde, Orígenes (185-253) tiene que responder también a las objeciones de la tradición filosófica pagana, que reprocha a la Biblia la grosería de las historias que contaba. Orígenes tratará entonces de profundizar en el sentido «espiritual» o simbólico, declarando: «Lo más sorprendente es que, a través de las historias de guerras, de vencedores y vencidos, se revelan ciertos misterios a los que saben examinarlas»¹⁶. No debe sorprender por tanto que la cuestión resurja en nuestra época.

Para encontrar la clave de interpretación de estas cosas hay que reconocer la pedagogía de Dios respecto del hombre a lo largo de la historia. Al comienzo de su elección, el pueblo hebreo vive todavía en una fase primitiva de la humanidad. Sus costumbres son rudas. La vida de los

¹⁶ ORÍGENES, *Tratado de los principios*, 4,2-8

seres humanos, en particular de los enemigos, tiene poco valor. El pueblo hebreo, como todos los demás pueblos a lo largo de su historia, lucha por su independencia y su supervivencia. Alberga además deseos de conquista. Todo esto conlleva abundante derramamiento de sangre. De la rudeza de estas costumbres son eco las mismas estipulaciones de la Ley: la prescripción del «ojo por ojo, diente por diente» ha de entenderse como una primera limitación de la ley de la venganza, capaz de causar estragos en una sociedad.

Ocurre lo mismo con las concepciones religiosas: el pueblo hebreo no hace todavía ninguna diferencia entre los bienes temporales y los bienes espirituales. Las grandes bendiciones de Dios son para él temporales. Los beneficios que recibe de su elección por Dios son ante todo una larga vida, muchos hijos, prosperidad de las cosechas y del ganado, la victoria en las batallas contra los enemigos. Su régimen político es una «teocracia», aunque reconoce la diferencia entre el rey, el sacerdote y el profeta.

El mismo pueblo elegido tendrá que cruzar el umbral que lleva al monoteísmo, es decir, la concepción de que no hay más que un Dios para todos los hombres, y no un Dios sólo para Israel, opuesto a los dioses de los otros pueblos. Sus prácticas religiosas están influidas por tradiciones paganas del país de Canaán. Tiene que desprenderse de la idea de los sacrificios humanos, como muestra la historia de Abrahán e Isaac. Durante mucho tiempo, no tiene ninguna idea de una vida después de la muerte. La justicia de Dios ha de ejercerse pues aquí abajo, lo que plantea de manera aguda el problema de la retribución.

Cuando este pueblo habla de Dios, lo entiende por consiguiente a partir de esta cultura humana y religiosa ruda. En sus escritos lo describe con una mezcla de rasgos y lo hace hablar con los sentimientos de un hombre violento y con su propio lenguaje guerrero. Cree que en sus combates Dios está con él y le entrega a sus enemigos para que los extermine. Si sufre una derrota, el pueblo comprende entonces que ha pecado y que Dios ha querido hacerles una advertencia.

Como ya subrayaba Orígenes, en estas historias no todo es necesariamente histórico: hay historias vividas e historias contadas. Unas y otras tienen una pretensión pedagógica, es decir, que transmiten o una lección moral o el ejemplo de una experiencia espiritual.¹⁷

Si se puede decir así, la revelación de Dios asume en conjunto la situación de partida del pueblo hebreo y le sigue el juego. En esta trama de existencias humanas, demasiado humanas, va está sembrando progresivamente semillas de justicia, de verdad, de amor, de purificación de las costumbres y de invitación a la conversión. La revelación del Antiguo Testamento parte de la imagen de Dios que se forman los hombres con el fin de irlos convirtiendo progresivamente. ¿Podía ser de otro modo, dado que Dios quería salir al encuentro de una humanidad concreta e histórica? Se puede hablar, si se quiere, de «compromiso»; pero esta acusación puede transformarse también en asombro: sí, Dios se atreve a comprometerse con los hombres.

Se observará también que la historia del Antiguo Testamento insiste fuertemente en las prevaricaciones del pueblo: ese pueblo «de dura cerviz» está siempre dispuesto a volver a sus cultos cananeos, a abandonar a su Dios, a traicionar la alianza que se le ha ofrecido. Su historia está hecha de una sucesión de extravíos y arrepentimientos. Se trata pues de un pueblo pecador

¹⁷ ² Pongamos el ejemplo pintoresco de los combates entre Saúl y David. El primero persigue al segundo a través de las montañas con el fin de acabar con él, porque ve en él a un rival en la realeza. El redactor nos dice explícitamente que Dios ha rechazado a Saúl en virtud de una infidelidad y que ha trasladado la realeza a David. Pero este está aún lejos de haberla conquistado y Saúl sigue ejerciendo el poder. Un día Saúl entra en una cueva para «cubrirse los pies», es decir, para hacer sus necesidades. Pero he aquí que David y los suyos estaban escondidos en el fondo de la cueva. Hubieran podido matar fácilmente a Saúl. Pero David no quiso, porque respetaba al que era todavía rey de Israel. Al día siguiente los dos bandos se interpelan a una distancia prudente. David agita delante de Saúl un pequeño trozo que le había cortado del manto como prueba de que había podido matarlo pero no había querido. Saúl se puso entonces a llorar diciendo: «Tú eres mejor que yo, porque tú me has hecho el bien y yo te hago el mal» (ISam 24,18). La anécdota divertida adquiere entonces un alcance enteramente distinto: enseña cuál es la verdadera justicia querida por Dios. Más aún, pone en boca de Saúl unas palabras conmovedoras de arrepentimiento: «Eres mejor que yo». ¿Cuántos de nosotros somos capaces hoy de reconocer que otro, un adversario incluso, es «mejor» que nosotros? Bienaventurado ciertamente el que haya podido hacer esta experiencia. Pero, ¿se dirá acaso que es hoy común y ha sido superada pues por nuestra civilización?

que habla de Dios, que hace hablar a Dios a su manera.

Pero este discurso se inscribe en un movimiento, lento pero continuo, de purificación de las concepciones, de apertura a la dimensión propiamente espiritual y divina no sólo de la relación del hombre con Dios, sino también y sobre todo de la relación providencial de Dios con el hombre, con el que quiere hacer alianza. En este marco, poco a poco, se va abriendo paso una imagen totalmente nueva de Dios, que constituye el eje central de la revelación bíblica y que permitirá un día la manifestación de Jesucristo. Dios mismo convierte la imagen de Dios. Estamos pues infinitamente más allá de los deseos del hombre: «Lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que ningún hombre imaginó, eso preparó Dios para los que le aman»¹⁸. Tal es la invitación que se nos pide reconocer.

Es a partir de este eje de donde conviene desarrollar los grandes atributos bíblicos de Dios, que marcan una diferencia radical con respecto a las religiones del tiempo y de la región. El Dios del Antiguo Testamento no es en definitiva el Dios que castiga por encima de todo, según la caricatura que se ha podido hacer de él. Es un Dios que revela su profunda «humanidad»¹⁹.

Un Dios «filántropo»

El término «filantropía» evoca en nuestra cultura un movimiento filosófico del siglo XVIII impulsado por una generosidad humanitaria. Este movimiento quería, en cierta medida, oponerse a la «caridad» cristiana. Pero la filantropía humana no sospechaba quizá que estaba retomando, en versión «laica», el tema de la «filantropía divina», estimado por los padres de la Iglesia antigua. El Dios de la Biblia, el Dios del Antiguo y, más aún, del Nuevo Testamento, es un Dios que ama a los hombres. ¿Qué significa esto?

Como todo amor, el de Dios se manifiesta en la atención a la persona amada, en el interés por ella, y en los actos que tiene el valor de realizar en favor suyo, si es verdad que obras son amores y no buenas razones.

El Dios de la Biblia es paradójico. No renuncia en modo alguno a su trascendencia y su santidad absolutas, habida cuenta de que es el totalmente Otro, cuyo misterio el hombre no puede penetrar. Y sin embargo, se revela como el Dios que busca al hombre desde el principio. Desde el comienzo del libro del Génesis, en el difícil relato de la caída²⁰, se encuentra esta conmovedora frase en el momento mismo en que Adán trata de esconderse de Dios: «Dios llamó al hombre y le dijo: ¿dónde estás?» (Gen 3,9). Esta frase resuena como una sintonía musical de toda la historia humana: de un extremo al otro de nuestro tiempo, Dios busca al hombre. Hemos visto cómo, nos guste o no, la cuestión de Dios está inscrita en el ser más profundo del hombre, y cómo por ello, desde los orígenes de la humanidad hasta los tiempos actuales de la muerte de Dios, el hombre anda en busca de Dios. Pero, ¿qué es esto ante la afirmación revolucionaria de que Dios busca al hombre? Dicho de otro modo: en todo lo que hacemos, la iniciativa de Dios, que sale a nuestro encuentro, nos precede.

En busca del hombre, Dios se acerca a él. Lejos de aguardarlo «parado», Dios da el primer paso, se pone en camino al encuentro del hombre. El libro del Deuteronomio²¹ hace decir a

¹⁸ ICor 2,9, que retoma a su vez Is 64,3 y Jer 3,16

¹⁹ Otro punto que no hay que olvidar y que pertenece al orden del lenguaje. La manera de hablar de los hebreos, como ya hemos visto, no tiene en cuenta las causas segundas, sino que todo lo hace depender de Dios de manera inmediata.

A partir del momento en que el pueblo hebreo se sabe conducido por Dios, le atribuye sin matices a él todo lo que le concierne. Si ha obtenido una victoria, ha sido Dios quien le ha hecho diezmar a sus enemigos. Los que estudiamos latín todavía nos acordamos de aquella regla de gramática cuyo ejemplo era «César hizo un puente» (*Caesar pontemfeat*). Como era evidente que César no había hecho el puente personalmente, sino que había mandado a sus tropas que lo hicieran, se aconsejaba traducir. «César mando hacer un puente»

²⁰ Sobre el que tendremos que volver más adelante.

²¹ Literalmente, «Segunda ley»: el libro reformula, por segunda vez, de manera aún más rica, el contenido de la Ley que fue dada en

Moisés: « ¿Qué nación hay tan grande que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios, siempre que le invocamos?» (Dt 4,7). Lo que le hace decir a Ireneo «Nuestro Dios no es un Dios lejano, sino un Dios cercano», y a Clemente de Alejandría (en el siglo III) «Nuestro Dios es un Dios que se acerca».

Dios se comporta también como un amigo. Durante la larga estancia de Moisés en el Smai, se nos dice que «el Señor hablaba a Moisés cara a cara, como se habla entre amigos» (Ex 33,11) A propósito de esta disposición divina, observemos que la amistad supone una especie de igualdad entre los que se eligen como amigos de Dios, el trascendente por excelencia, quiere considerar al hombre compañero, otorgándole una especie de igualdad con Él.

Un Dios enamorado

Vayamos más allá de la filantropía. Descubramos a un Dios verdaderamente enamorado. Es un amor a la vez materno, conyugal y paterno Por supuesto, hay un cierto antropomorfismo en estas expresiones. Se nos dice que Dios experimenta sentimientos respecto de nosotros. Todo esto debe entenderse de manera analógica, porque Dios no es un hombre y conviene no recaer en las dificultades antes mencionadas. Pero esta vez lo que se evoca es lo más profundo, lo más justo, lo más verdadero que hay en el hombre Pero no temamos tampoco que la multiplicidad de imágenes cree confusión. En la tierra nadie puede ser al mismo tiempo madre, padre, esposo y hermano. Pero, como cada una de las formas de amor no es más que un aspecto del amor total, todas pueden atribuirse a Dios. Porque Dios tiene entrañas maternas. Hay un lado femenino en el Dios que dice:

« ¿Puede acaso una mujer
Olvidarse del niño que cría,
No tener compasión del hijo
De sus entrañas
Pues aunque ella lo olvidara,
Yo no me olvidaría de ti» (Is 49,15)

Este amor se expresa ante todo en relación con el pueblo de Israel, el pueblo escogido,

«Porque mucho vales a mis ojos, eres precioso y yo te amo» (Is 43,4). Sólo progresivamente irán los textos extendiendo el amor de Dios a todas las criaturas (Sal 145,9; Si 18,23).

Dios ha hecho alianza con Israel y compara esta alianza con un verdadero matrimonio. El pueblo escogido era como una niña de pecho abandonada, recogida por un hombre lleno de misericordia y educada como hija suya. Este amor paterno se transforma luego en amor conyugal. El pueblo se convierte entonces en la esposa del mismo Dios, rico en hijos e hijas. Cuando Israel lo abandona y se deja seducir por los cultos cananeos, Dios le reprocha haber cometido un verdadero adulterio y le monta escenas de celos amorosos. Es algo que expresa vivamente el profeta Oseas, cuya vida está marcada por la infidelidad de su propia mujer. La historia de Oseas se convierte en una parábola de la historia de Dios y de su pueblo:

« ¡Acusad a vuestra madre, acusadla!
Porque ella no es mi esposa,
ni yo soy su marido.
Que aleje de su rostro
sus prostituciones
y sus fornicaciones de su seno.
De lo contrario, la dejaré desnuda,

como el día en que nació;
la dejaré como un desierto,
la reduciré a tierra seca
y la haré morir de sed.
No amaré más a sus hijos,
porque son hijos de prostitución» (Os 2,4-6).

El texto continúa con una serie de amenazas pronunciadas bajo el efecto de la cólera. Dios habla como un hombre cuyo amor ha sido traicionado. El texto presenta incluso, como en una tragedia clásica, la alternancia entre la cólera y un amor lleno de ternura, más allá de toda lógica aparente, porque se trata de la alternancia de la pasión. He aquí, por ejemplo, palabras de perdón y consuelo:

«Pero yo la atraeré y la guiaré al desierto,
donde hablaré a su corazón. (...)
Sí, aquel día —dice el Señor—
ella me llamará: "Mando mío" (...).
Entonces me casaré contigo
para siempre,
me casaré contigo
en la justicia y el derecho,
en la ternura y el amor;
me casaré contigo en la fidelidad,
y tú conocerás al Señor» (Os 2,16-22).

En esta misma dialéctica amorosa, Dios se arrepiente del mal que, en su ira, quería hacerle a su pueblo. Ante la oración de Moisés, Dios «se retractó del mal que había dicho que iba a hacer a su pueblo» (Ex 32,10-14). En el libro de Oseas expresa el mismo sentimiento: «¿Cómo voy a abandonarte, Efraín; cómo voy a traicionarte, Israel? (...). Mi corazón se revuelve dentro de mí, y todas mis entrañas se estremecen. No actuaré según el ardor de mi ira, no destruiré más a Efraín, porque yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no me gusta destruir» (Os 11,8-9).

La trascendencia de Dios, por definición, lo pone al abrigo de todo lo que pueda venirle del hombre. Pero amar a alguien es hacerse dependiente de él. Es aceptar hacerse vulnerable a sus golpes y darle la posibilidad de hacernos sufrir. Una misma palabra severa no herirá a una mujer del mismo modo si se la dice un desconocido que si se la dice su marido. Su amor a los hombres hace a Dios vulnerable y «frágil» (M. Zundel).

Un Dios celoso por enamorado

Un enamorado es siempre un poco celoso. Los celos pueden hacerse morbosos entre marido y mujer. Pero, hasta cierto punto, los celos son signo de amor. Precisamente por su amor, Dios se muestra celoso. Un ser celoso puede tener arrebatos de cólera, que, si son justos, son siempre un reverso del amor. Es lo que ocurre con Dios, que no quiere que su pueblo se haga «imágenes talladas», es decir ídolos: «No te postrarás ante ella ni le darás culto, porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad del padre en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, pero demuestro mi fidelidad por mil generaciones a todos los que me aman y guardan mis mandamientos» (Ex 20,5-6).

Retengamos la diferencia infinita entre el castigo y la gracia. Sería un error quedarse nada más que con la severidad de un castigo que se anuncia para cuatro generaciones. Este rasgo de la tradición primitiva será corregido precisamente en los escritos del profeta Ezequiel, quien

insistirá en la responsabilidad personal, rechazará toda idea de retribución hereditaria y contradirá el viejo proverbio de que «los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera». El centro de gravedad del texto reside en la desproporción entre la amenaza y la extensión inmensa de la promesa para los que amen. Cada vez que la «cólera divina» se levanta sobre Israel, aunque parezca a veces expresión de una misteriosa trascendencia, no es fruto de un capricho arbitrario, es siempre como reacción a un pecado de Israel y para convertirlo a una nueva fidelidad.

Pero la cólera de Dios es también expresión de la fuerza e incluso de la violencia que anida en el amor. La imagen de un Dios enamorado y que perdona no debe llevarnos a pensar en un Dios «flojo», un Dios «blando», que todo lo consiente y al final lo arregla todo. Un Dios así sería una injuria para el hombre y no lo invitaría a convertir su propia violencia.

Un Dios justo y misericordioso

Por su parte, un Dios enamorado ha de ser un Dios fiel. Las infidelidades, las rupturas de la alianza vienen siempre del pueblo voluble y débil. Por el contrario, Dios sigue siendo «un Dios fiel, en él no hay maldad; es justo y recto» (Dt 32,4). Esta fidelidad es el fundamento de la solidez de Dios, considerado como una roca en la que Israel puede asentarse con toda confianza.

La fidelidad de Dios a su pueblo hace que su amor se convierta sin cesar en misericordia. La misericordia es una actitud de fidelidad, de lealtad, de solidaridad con el amigo infiel, de magnanimidad, de benevolencia. Dios deja tiempo al malvado para arrepentirse y convertirse. Siente piedad y compasión por los desgraciados, y en particular por los débiles. Dios mismo se presenta así a Moisés como justo después de la apostasía del pueblo, que ha adorado al becerro de oro, al tiempo que acepta renovar la alianza «Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y lleno de lealtad y fidelidad, que conserva su fidelidad a mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado» (Ex 34,6-7).

Pero, ¿se opone la justicia divina a esta misericordia? En los textos bíblicos se habla a menudo de castigos —el diluvio, la destrucción de Sodoma y Gomorra, el castigo de David por su adulterio y su crimen, el exilio del pueblo en Babilonia, etc. y, con más frecuencia aun, de advertencias y amenazas. Dios, sin embargo, siempre hace la diferencia entre el pecado y el pecador. Pero esto no es más que un aspecto secundario de la justicia bíblica, que no es la justicia en la que nosotros pensamos partiendo de la institución humana de la justicia. La justicia de Dios va mucho más allá del equilibrio entre los dos platillos de una balanza.

Dios es justo, es el justo por excelencia, por la misma razón que es el santo, porque cumple el derecho, es decir, todo lo que se desprende de su naturaleza y de la alianza contraída con Israel. La justicia consiste en respetar a cada uno de acuerdo con sus derechos más fundamentales «a la existencia y a la vida». En este sentido, «nunca en la Biblia la justicia de Dios va asociada a un mal» (J Guillet). No es una justicia distributiva, sino una justicia que salva cumpliendo las promesas de Dios. Se hace realidad pues de manera eminente al defender el derecho del pobre. La justicia de Dios no es una justicia que condena, sino la justicia salvífica que justifica al pecador. Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

Un Dios «humano» que es un Dios Padre

Paradójicamente quizá para algunos, del Antiguo Testamento debemos retener que Dios es ante todo un Dios de ternura. Esta ternura de Dios, ya subrayada anteriormente, se vuelve a encontrar en la denominación de Padre.

En el Antiguo Oriente no se hacía formalmente la diferencia entre Dios Padre y Dios creador, entre engendrar y crear. Zeus es el padre de todos los dioses del Olimpo y también de los hombres. Porque Dios es la fuente de toda vida. El Antiguo Testamento toma deliberadamente distancia de esta concepción algo confusa. En un sentido muy general, Dios es sin duda el Padre de todas las cosas, en tanto que es su creador. Pero el término de paternidad

será empleado sobre todo en referencia a la relación histórica que se entabla entre Dios y su pueblo. Se trata en realidad de una *adopción*, fruto de una libre elección y vinculada a la alianza. Existe a partir de este momento una «posesión» mutua: «Yo seré vuestro-Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26,12). Es esta relación de alianza la que hace de Dios el Padre de su pueblo, y de Israel su hijo. El rey de Israel será llamado por eso «hijo de Dios»; pero no sólo él, porque este título vale para todo el pueblo. El sentido de *la expresión es metafórico con relación a la paternidad* terrestre. Pone de relieve, no el vínculo de la generación, sino el de la relación afectiva que se establece entre el yo del padre y el tú del hijo. Por eso Dios puede llamarse el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. La paternidad es ante todo expresión de una relación.

En la imagen paterna pueden retenerse dos aspectos: el de la autoridad, si se la considera desde el lado del hijo, y el de la bondad, si se la considera desde el lado del padre (J. Schlosser). El hijo debe respeto y obediencia al padre; pero el padre está lleno de bondad, de ternura, de solicitud y de indulgencia hacia su hijo. Lo sustenta, pero también le advierte. «Aplicado a Dios, "Padre" está en la misma línea que las metáforas del esposo, el pastor y el liberador» (G. Fohrer). Este aspecto será desarrollado sobre todo por los profetas:

«Tú, Señor, eres nuestro padre; nuestro libertador es tu nombre desde antiguo» (Is 63,16).

«Cuando Israel era niño,

yo le amaba,

y de Egipto llamé a mi hijo. (...)

Y yo enseñaba a Efraín a caminar,

lo llevaba en brazos;

pero no han comprendido

que yo cuidaba de ellos

Con cuerdas de cariño los atraía,

con lazos de amor,

fui para él como quien alza a un niño

sobre su propio cuello

y se inclina hacia él

para darle de comer» (Os 11,1-4).

El término «padre» se hará corriente en las oraciones judías; en ellas se invoca a Dios como a un Padre. En ciertos casos el uso del término Dios-Padre se universaliza. Pero la evocación de Dios como Padre está aún lejos de tener la importancia que luego tendrá en el Nuevo Testamento.

Un Dios, no obstante, todopoderoso

Por supuesto, el Antiguo Testamento otorga a Dios los grandes atributos que podemos llamar «metafísicos»: la trascendencia, la grandeza, la gloria, la eternidad, la inmutabilidad, la omnipresencia y la omnisciencia, la sabiduría personificada.²² Pero había que subrayar en primer lugar lo que constituía la novedad de la revelación bíblica de la imagen de Dios. Estos atributos de trascendencia quedan por su parte afectados y en cierto modo transformados por los que expresan la paradójica proximidad de Dios al hombre. Entre ellos hay uno que conviene

²² El origen de la expresión no está claro. Se encuentra en la famosa fórmula *Yave Sabaoth*, «Dios de los ejércitos». Es difícil decir su sentido exacto. La expresión significa «Dios de las multitudes», o «Dios de las potencias». Es el Dios que tiene todo poder en el cielo y en la tierra. Se trata de una omnipotencia cósmica. En las religiones tradicionales del Antiguo Oriente, el Dios todopoderoso tiene derecho de vida y de muerte sobre aquellos a quienes ha creado, a imagen de la vida patriarcal, en la que el padre tiene derecho sobre la vida de sus hijos. En el Antiguo Testamento la cosa es ya muy distinta. En griego, la expresión judía se traducirá por el término *Pantokratór*, el que tiene «poder universal». Adquiere entonces un sentido político.

entender bien, el de la «omnipotencia» de Dios. Este atributo va unido con frecuencia al de «Padre»: «Dios Padre todopoderoso».

Se encuentra la expresión sobre todo en los textos litúrgicos de la tradición judía, que se complacen en la alabanza de Dios y en atribuirle un gran número de títulos. Encontramos este mismo tono en los prefacios de nuestras plegarias eucarísticas. La expresión está igualmente presente en los primeros esbozos de formulación del credo cristiano, en concreto en el símbolo de los apóstoles, al que me refiero en estas páginas, en el seno mismo de su primer artículo.

Para la Biblia, la omnipotencia de Dios se manifiesta no solo en el *cosmos* —Dios es el Señor de la creación—, sino también en la historia de Israel. A lo largo de los siglos el pueblo ha tenido experiencia de este poder, siendo conducido por Dios «con mano fuerte y brazo extendido». Pero no se puede olvidar que en la confesión cristiana, como muchas veces en los títulos judíos, esta apelación va unida a la imagen del Padre. «Al llamar a Dios a la vez "Padre" y "Señor de todas las cosas", el credo ha unido un concepto familiar con un concepto de poder cósmico para describir al único Dios. De este modo expresa exactamente el problema de la imagen cristiana de Dios la tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre el alejamiento absoluto y la proximidad absoluta, entre el Ser absoluto y la atención a lo más humano que hay en el hombre, la compenetración entre lo máximo y lo mínimo».²³⁸

Porque el Dios todopoderoso es también el Padre que entra en las relaciones de lenguaje dice «yo» a aquellos a quienes se dirige diciéndoles «tu». Su autoridad se inscribe pues en el compañerismo de la alianza, que se abre a la reciprocidad. El Todopoderoso sigue siendo el Padre, término de una relación filial. El Nuevo Testamento mostrara a que paradójica inversión puede conducir la omnipotente paternidad de Dios.

El sentido de los antropomorfismos divinos

Hay muchos antropomorfismos en todo esto. Se puede sentir la tentación de criticarlos considerándolos demasiado ingenuos para decirnos algo de Dios. ¿No estamos ante una nueva forma de proyección del hombre en Dios, so pretexto de revelación? Dios aparece aquí como un hombre muy superior, revestido de todas las cualidades de las que nosotros carecemos.

Sin embargo, estos antropomorfismos son significativos y mucho más expresivos que un sinnúmero de consideraciones metafísicas acerca de Dios. El lenguaje humano, en efecto, no puede hacer otra cosa para hablar de Dios que partir de la experiencia humana. No olvidemos lo que se dijo anteriormente sobre el lenguaje: cada vez que se atribuye una cualidad a Dios ha de negarse en el sentido en que los hombres la poseen, para luego reafirmarse como un absoluto aplicado a Dios.

El papel de estos antropomorfismos es presentar a Dios como un interlocutor, con carácter personal e *histórico*, lleno de iniciativas con respecto a los hombres. El Dios de la Biblia no es un ser abstracto, un Dios de razón, caracterizado por los fríos atributos de la trascendencia. Es un ser muy concreto, un ser que vive, ama (tiene «entrañas»), sufre, hace alianza, se «compromete», se alegra y se arrepiente del mal que había pensado hacerle al hombre. Es también un Dios respetuoso con el hombre. Se propone a él. Pero la respuesta que espera sólo puede ser libre.

Por supuesto, ante esta manifestación de Dios, el hombre no está «forzado» a nada; la conclusión no se impone a él por la pura fuerza del discurso: es invitado solamente a creer. Las preguntas que se le plantean son las siguientes: ¿puede un Dios así ser fruto de la imaginación del hombre?; a pesar de todo el lenguaje humano en que se expresa, ¿no supera en realidad esta imagen de Dios todo lo que el hombre puede concebir acerca de él?; por otro lado, ¿es deseable para el hombre un Dios así?

²³⁸ J. RATZINGER *Fot chretienne hier el aujoud huí*, Mame París Tours 1969 88 89

El hombre que se plantea todas las preguntas puede aún decir: ¿por qué ama Dios así al mundo y a los hombres? ¿no es demasiado bello para ser cierto? Para una pregunta así no hay más respuesta que la gratuidad absoluta del amor que envuelve el designio de Dios para el mundo. Nuestra razón quisiera remontarse indefinidamente de los 5 efectos a las causas en una perspectiva utilitaria. Ya se sabe la pregunta: «¿Para qué sirve la fe?». En estricta lógica, no sirve para nada; como tampoco el amor auténtico sirve para nada. Se justifica por sí mismo. Hay que detenerse aquí: es la gratuidad del amor la que da el sentido. No podemos ir más allá. Pero toda una vida no basta para abrirse a esto.

II EL DIOS PADRE DE JESÚS EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, la imagen de la ternura de Dios por el hombre se expresara preferentemente por medio de la palabra «Padre». No es que se suprima la imagen del amor conyugal, sino que a partir de ahora se producirá un reparto de las imágenes entre el Padre y el Hijo. El amigo de los hombres, el esposo que viene a celebrar su boda con la humanidad, es Jesús.

Pero la imagen paterna de Dios ¿no es entre nosotros objeto de cierto rechazo ¿No hay un gran peligro en querer atribuir a Dios el termino Padre? La psicología profunda nos ha revelado las grandes ambigüedades que se ocultan bajo el afecto entre un padre y sus hijos. Freud ha analizado el arquetipo del deseo de matar al padre. En nuestra sociedad, la relación padre-hijos o padre hijas (como, por lo demás, la relación madre-hijos o madre-hijas) ofrece numerosos ejemplos de contra imágenes: amor posesivo, abuso de autoridad, desprecio del padre hacia un hijo que no le conviene y cuyas posibilidades de crecimiento y desarrollo esteriliza desde la misma base, y otras muchas cosas, cuando no se trata pura y simplemente de un padre voluble que abandona a sus hijos. En una sociedad, a la que le reprochamos el ser patriarcal, nos hemos hecho muy susceptibles ante la idea del «paternalismo» y de la «condescendencia» ¿Acaso algunos intelectuales no se han hecho los profetas de una «sociedad sin padres»? En medio de tantas reivindicaciones de emancipación, se encuentra también ahora la emancipación respecto del padre.²⁴

Por su parte, el movimiento feminista reclama que se hable de Dios también como de una madre, y siente a veces como una injuria el uso gramatical del género masculino para designar a Dios. Pero, ¿hay que repetir aquí que el ser de Dios está por encima de la diferenciación sexual? ¿No hemos visto ya desde el Antiguo Testamento que la idea paterna de Dios incluye también las características de la relación materna? La raíz hebrea de la palabra «misericordia» significa útero (A. Paul).

Por supuesto, la atribución a Dios al título de Padre implica la purificación de todas estas contra imágenes. Es verdad que para algunos es extremadamente difícil superar la imagen negativa, demasiado dolorosa, transmitida por el propio padre. Sin embargo, esta misma dificultad puede ser ocasión de un descubrimiento y de una liberación. Como decía san Agustín a propósito de él mismo, lo que haya sido más difícil de admitir en la fe será luego lo más luminoso y vivificante.

Cuando Jesús habla de Dios

¿Cuál es el Dios de Jesús? ¿Qué nos dice Jesús de Dios, al que llama su Padre? ¿Cómo se relaciona él mismo con Dios, del que habla siempre como de alguien con quien tiene una relación absolutamente privilegiada?

El Dios del que habla Jesús es evidentemente el Dios del Antiguo Testamento²⁵ el Dios creador, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Mt 12,26), el Dios de Moisés (Me 1,44; 7,10) y de los profetas; en definitiva, el Dios de los antepasados. Ese Dios es considerado como el totalmente Otro, alguien que es radicalmente diferente del hombre, que en sí mismo no tiene nada que ver con «la carne y la sangre». Los dos registros, el de lo que piensa y hace Dios y el de lo que hacen los hombres, son completamente diferentes.

Ese Dios totalmente otro es un Dios poderoso, a veces se le llama incluso «el Poder» (Me

²⁴ Sí el sugerente libro del pastor W A VISSER T HOOFT *La paternite de Djeu dans un monde emancipe*, Labor et Fides Ginebra 1984

²⁵ Me inspiro aquí en J SCHLOSSER, *Le Dieu de Jesús Étude exégétique*, Cerf, París 1987 (trad esp , *El Dios de Jesús estudio exegetico*, Sigüeme, Salamanca 1995)

14,62). Los escritos del Nuevo Testamento no dudan en atribuirle los títulos que se usan en el Antiguo: Dios es «Amo», «Señor», «Rey» y «juez». Está sentado en el cielo. Dios es también ía ciencia y el conocimiento: conoce hasta lo que ignora el mismo Hijo (Ma 13,32).

Por eso Dios conoce las necesidades de los hombres: estos en la oración no tienen que especificarlas demasiado (Mt 6,7-8). Ve en lo secreto (Mt 6,4.6.18). En virtud de esto, está lleno de solicitud y de bondad hacia los hombres (Le 12,6-7). Cuando a Jesús lo llaman «maestro bueno», reacciona: «¿Por qué me llamas bueno? El único bueno es Dios» (Me 10,18). Esta bondad y esta misericordia (Me 5,19) son testimoniadas por el perdón de los pecados (Le 11,4). Es un Dios que salva (Me 13,13) y justifica. Es también un Dios que se revela a los pequeños, y no a los sabios y a los inteligentes (Mt 25-26).

Como el Dios de Israel, el Dios de Jesús es un Dios fiel y seguro. Pero es también un Dios «desconcertante» (J. Schlosser). En la parábola de los obreros enviados a la viña, paga el mismo jornal a los que contrató a última hora y a los que soportaron «todo el peso del día y el calor» (Mt 20,1-15). Justifica su cuestionamiento de la ley «a igual trabajo, igual salario» en nombre de una generosidad superior. Enseña igualmente el amor a los enemigos (Mt 5,44-45), punto en el que no sólo supera al Antiguo Testamento, sino que se opone a la reacción visceral de todo hombre profundamente herido por otro. No pocas de las reacciones culturales manifestadas en nuestro tiempo muestran hasta qué punto la actitud del perdón con todas sus consecuencias es difícil, declarándose a veces incluso imposible, por no decir inhumana. Pero el Dios que pide amar y perdonar a los enemigos es también un Dios que lo hace.

En fin, y sobre todo, ese Dios es el Dios que ha enviado a Jesús (es una especie de estribillo en el evangelio de Juan). El enviado, Jesús, con su actitud filial, muestra en qué consiste la paternidad del que lo ha enviado.

Dios, el Padre de los hombres

En las palabras de Jesús, la cualidad de Dios Padre adquiere un valor preciso respecto de los hombres. El término «adopción» no aparece en los evangelios —sólo Pablo lo usa—, pero la realidad a que se refiere sí. En primer lugar, Jesús invita a sus discípulos a orar llamando a Dios «Padre nuestro...» (Mt 6; Le 11,2), y se dirige a ellos hablando de «vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,45; Le 6,36; 11,13). Hay por tanto una relación de padre a hijo entre Dios y los hombres, concretados aquí en los discípulos de Jesús. La paternidad de Dios se expresa también en varias parábolas en las que intervienen un padre y sus hijos. La más conocida es la del hijo pródigo: «Un padre tenía dos hijos...». El segundo se marcha lejos a gastarse su dinero; pero luego vuelve arrepentido a recibir el perdón de su padre, quien organiza una fiesta en su honor. El mayor, que aparentemente le había permanecido fiel, se queda encerrado en sí mismo, reclamando sus derechos y poco amable cuando se le invita a la fiesta. Con esta parábola Jesús quiere justificar su propia actitud, que le hace ir a comer con los pecadores. Esto equivale a decir: lo que yo hago y que tanto os escandaliza es lo que Dios mismo hace con los pecadores.

Hay también otra parábola en la que intervienen dos hijos a los que el padre pide sucesivamente que vayan a trabajar a la viña: el primero dice que sí, pero no va; el segundo dice que no, pero va. Es una invitación a la conversión, dirigida de manera inmediata al pueblo judío.

Estas parábolas familiares ponen en juego la relación paterna de Dios con los hombres a lo largo de la historia de la salvación. Se sitúan en continuidad con la enseñanza del Antiguo Testamento, concretándola. Pero hay algo enteramente nuevo en la enseñanza sobre la relación personal de Jesús con Dios, relación como la de un hijo propio con su padre.

Dios, el Padre de Jesús

Jesús reivindica una relación enteramente particular con Dios, llamándolo «mi Padre» en un sentido especial, en el que se trata de mucho más que de la adopción de los hombres por Dios.

Volveremos sobre ello al presentar a Jesús mismo, haciendo notar que estas reivindicaciones son tan exorbitantes que no pueden haber sido inventadas por las comunidades cristianas después de la pascua.

Unas palabras de Jesús son particularmente célebres a este respecto: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y se las has manifestado a los sencillos. Sí, Padre, porque así lo has querido. Mi Padre me ha confiado todas las cosas; nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera manifestar» (Mt 11,25-27; Le 10,22).

Evidentemente no estamos seguros de que todas estas palabras fueran pronunciadas tal cual por Jesús. La fe cristiana primitiva contribuyó a dar forma a sus dichos. La segunda fórmula es sin duda una explicitación de la primera. Pero ambas se hacen eco de una actitud existencial personal de Jesús delante de Dios, «situándose al mismo nivel que Dios, en su inmediata proximidad, con un trato familiar con él» (Schlosser). Jesús expresa así su «comportamiento filial». Estas palabras, por lo demás, tienen un origen semítico y aplican a Jesús y a Dios la sentencia de un proverbio antiguo que aún conocemos en la forma «De tal padre, tal hijo». La experiencia común nos dice que un padre y un hijo se conocen y se parecen. Jesús reivindica este hecho a propósito de su relación con Dios. En el evangelio de Juan, dice Jesús: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17).

El evangelio de Marcos pone igualmente en una ocasión en boca de Jesús el término *Abba*, que significa literalmente «papá». Durante su agonía, Jesús dice: « ¡Abba, Padre!, todo te es posible; aparta de mí este cáliz» (Ma. 14,36). Esta apelación es tan extraña y nueva, rara incluso en los evangelios y «pretenciosa» por parte de Jesús, que ha sido objeto de numerosos análisis y diversos debates. Muchos han considerado que los evangelistas no pudieron añadir una expresión así a la oración de Jesús en Getsemaní. Se ha querido ver en ella incluso la forma en que Jesús solía dirigirse a su Padre (J Jeremías). Sin duda, hay que ser más prudentes. Pero no se puede negar la fuerte significación de la transcripción de Padre en *Abba*. «La única explicación histórica verosímil es ver en el uso comunitario de *Abba* una herencia procedente de Jesús» (O Schlosser). El término puede encontrarse detrás de otros usos de la palabra griega *Páter*; usada con frecuencia por Jesús para dirigirse a Dios. En el marco del judaísmo antiguo, Jesús es el único que se dirige a Dios utilizando el término *Abba*, que evoca la intimidad familiar existente entre padres e hijos, tiene pues, en este sentido, una connotación de ternura. Puede también que el uso del término *Abba* fuera más allá del marco familiar. La palabra puede expresar entonces al mismo tiempo ternura y respeto Jesús se encuentra con el Padre en una familiaridad espontánea e inmediata.

Todo esto no tendría mucho sentido si las palabras no correspondieran con una actitud concreta de Jesús hacia Dios, que es toda ella filial. En realidad, Jesús no detalla mucho el comportamiento paterno de Dios con él Nos revela al Padre mostrando lo que es ser su Hijo. Vive en comunión plena con aquel a quien llama su Padre, su oración como hombre es como una larga respiración filial Ama al Padre y hace su voluntad cumpliendo su misión hasta el final Obedece no como un esclavo atemorizado, sino como un hijo amoroso.

Dios, el Padre del crucificado

La misión de Jesús lo conduce a la muerte. Al término de su itinerario, Dios se convierte en el Padre del crucificado. Hay aquí un misterio sobre el que habrá que volver. Porque Jesús llega incluso a quejarse del abandono de Dios en un grito desgarrador Sin embargo, su actitud filial no queda desmentida, de la agonía a la entrega de su espíritu En cualquier caso, con su manera de morir Jesús nos revela hasta dónde puede llegar la omnipotencia de Dios²⁶.

²⁶ Porque el Padre todopoderoso del Antiguo Testamento se revela en la cruz como el Padre «impotente» (J Momgt) Tal es precisamente el sentido último de esta omnipotencia, cuyas posibles ambigüedades es preciso reconocer La omnipotencia de Dios es una omnipotencia amorosa, y Dios es hasta tal punto poderoso que puede manifestar su amor absoluto en lo absolutamente contrario al poder. El Dios que conducía a su pueblo «con mano fuerte y brazo extendido» es en definitiva el Dios que permite que su Hijo

En el régimen cristiano los términos «Dios» y «Padre» son en cierto modo equivalentes. Decir «Dios Padre» ¿no es una forma de pleonismo? La expresión une la trascendencia, la soberanía y la libertad divinas con el amor que se manifiesta en el don del Hijo, cuyo comportamiento filial revela al Padre como *Abba*. Nada en la vida de Jesús y en el ejercicio de su libertad manifiesta que sea víctima de un «paternalismo», sin embargo, Jesús cumple fielmente la misión que ha recibido del «Padre». Su actitud filial vivida hasta la cruz da un contenido de experiencia concreta al término «Padre». La paternidad divina en el cristianismo no es una simple transferencia corregida del uso corriente de la palabra «padre» entre los hombres. Es una novedad revelada a través de la actitud filial de Jesús. Por eso este puede decir «Felipe, el que me ha visto a mí ha visto al Padre» (*Jn 14,9*). Volvemos a encontrarnos con el «De tal padre, tal hijo» del proverbio tradicional. Esto nos autoriza a hablar de la «humanidad de Dios».

En el Nuevo Testamento «la palabra "Padre" o "el Padre" se convierte en la designación pura y simple de Dios» (W Kasper) Esta palabra es sin duda el término fundamental de la revelación bíblica sobre Dios, a condición de no olvidar que Dios es también un «hermano» en la persona de Jesús, «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29)

¿Puede concluirse un capítulo dedicado a Dios Padre, no siendo Dios, en cualquier caso, una cuestión permanente para nosotros? Por otra parte, no se ha hablado del aspecto trinitario, que sin embargo está muy relacionado con la paternidad de Dios. Pero era imposible hacerlo a esta altura de nuestro itinerario. La revelación trinitaria de Dios fue hecha por Jesús y entendida gracias al don del Espíritu, supone una reflexión sobre la identidad de uno y otro. El capítulo sobre Dios Trinidad se encontrara pues en la última parte de esta obra, después del dedicado al Espíritu Santo.

De momento quedémonos con este himno litúrgico reciente que nos habla de Dios a través de una serie de preguntas, cada una de las cuales se refiere a uno de los aspectos de esta identidad divina que he tratado de presentar

¿Quién es Dios pues para amarnos así,

hijo de la tierra?

¿Quién es Dios pues, tan indefenso, tan grande,

tan vulnerable?

¿Quién es Dios pues para atarse con los lazos igualitarios del amor?

¿Quién es Dios pues, si hace falta para encontrarlo un corazón de pobre?

¿Quién es Dios pues, si se pone a nuestro lado para seguir nuestra ruta? ¿Quién es Dios pues, que viene sin desaliento a nuestra mesa?

¿Quién es Dios pues, que nadie puede amarlo si no ama al hombre?

¿Quién es Dios pues, que se le puede herir tanto hiriendo al hombre?

¿Quién es Dios pues para amarnos así?²⁷

extienda los brazos en la cruz en un signo de impotencia total ¿Puede ir tan lejos la omnipotencia cía del amor?

²⁷ ²⁷J SERVEL, *Qui done est Dieu en Chants notes*, Chalet 1994.

Dios creador del cielo y de la tierra

Según la Biblia, Dios Padre expresa exteriormente su actitud paterna por medio de la creación. En los primeros versículos del Génesis se le atribuye la creación del mundo: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra (...). Dijo Dios (...)».

El Antiguo Testamento suele usar esta fórmula para expresar esta actividad creadora: «Dios, que ha hecho el cielo y la tierra». A veces se completa también con la mención: «los seres visibles e invisibles». Estos dos binomios, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible, se basan en una representación cósmica del mundo tal como se presenta a nuestros ojos. Vemos el cielo por encima de la tierra. De modo que el mundo inteligible puede comprenderse. Hay seres visibles y seres invisibles. Desde el punto de vista literario, para los hebreos, una pareja de contrarios expresa la totalidad del ámbito considerado. Así pues, todo lo que existe tiene por origen un acto creador de Dios. No hay nada en la creación que sea fruto de un dios antagonista, de un dios del mal, o de una emanación consecuencia de cualquier mal anterior.

Esta afirmación global es muy problemática para muchos de nuestros contemporáneos, que han seguido los progresos espectaculares de la investigación científica. Porque un discurso sobre la creación²⁸ del mundo por Dios —sobre todo cuando todavía se tiene alguna pretensión en el terreno de la ciencia— es considerado como la interpretación simplista de una realidad compleja que en gran medida sigue siendo opaca para nosotros. Es menester pues señalar primero estas objeciones y contradicciones, antes de proponer lo que la enseñanza bíblica y, de acuerdo con ella, la de la Iglesia nos dicen sobre la creación.

Pero, para empezar, ¿qué es «crear»? No se trata de una cuestión superflua, porque vamos a descubrir que para la ciencia y para la fe esta palabra no tiene el mismo significado. En el lenguaje corriente, ¿qué queremos decir cuando afirmamos «He creado una empresa», o «Me estoy creando un futuro»? ¿o cuando hablamos de creación poética, literaria, musical o artística? En el terreno de la ciencia se habla más bien de invención, pero la invención es también creativa. En estos casos hacemos referencia a una experiencia original, porque todo el mundo no es creador. Se trata de una idea vigorosa que brota en nosotros y que nos empuja a hacerla realidad, a darle vida y dinamismo. Antes de nosotros, esa idea o ese proyecto no existían. En cierta medida —puesto que disponemos ya de multitud de *elementos que hacen posible esta creación*— *creamos a* partir de la nada. Pero crear no es algo que se haga en un abrir y cerrar de ojos, se trata de un trabajo paciente de elaboración en el que la obra se va desarrollando y creciendo, y que puede incluso evolucionar. Crear es poner en movimiento algo. Esta representación es justa, porque pone de manifiesto las modalidades concretas de la génesis de una realidad nueva. Alude también a la intención profunda, trascendente a la materialidad de la obra y que remite a un gran número de cualidades de invención, energía, imaginación, generosidad incluso. Este proyecto es la condición *une qua non* de toda realización. Con la creación del mundo empleamos el término, como se ha dicho, siguiendo un gran movimiento de paso al límite.

I. ¿UN CONFLICTO ENTRE LA FE Y LA CIENCIA?

Para el niño que va al mismo tiempo a la escuela y a la catequesis, el primer conflicto que corre el riesgo de encontrar entre el saber y la fe es el relativo a la creación. Como todo pequeño ser humano, nuestro niño tiene avidez por conocer el porqué de las cosas. Escucha las palabras de su maestro, que le cuenta los últimos descubrimientos sobre el big-bang, luego las etapas de formación de los grandes sistemas estelares y, finalmente, las de nuestro planeta, antes de pasar a la historia de la vida a través del gran movimiento de la evolución de las especies. Se

²⁸ No hay que confundir creación con «creacionismo», cf Lécico

complace en asombrarse ante tantas maravillas. Escucha con la misma curiosidad y la misma confianza las palabras del catequista, que le cuenta que el cielo y la tierra fueron creados en seis días, y que Dios modeló al hombre de barro a la manera de un alfarero. Hoy sin duda tanto el maestro como el catequista tienden a situarse dentro de su orden propio: la ciencia por un lado y la fe por otro. Pero por poco que el maestro sea anticlerical y el catequista «tradicionalista»²⁹, ya tenemos a nuestro niño inmerso en una gran perplejidad. ¿A quién creer? Hay muchas probabilidades de que opte por el maestro. Esa es la razón de que en los nuevos proyectos de catequesis no se empiece ya por la creación, para no provocar un conflicto inmediato. Se sigue el movimiento de génesis, y no de exposición, del relato bíblico, que se interesa en primer lugar por la relación de amor entre Dios y su pueblo. Luego, en un segundo tiempo, se vuelve al origen de las cosas, explicando bien el género literario de los relatos³⁰.

El conflicto, que hoy todavía afecta a muchos niños, es un resto de la oposición secular que ha enfrentado a la fe y a la ciencia desde el nacimiento de esta. Es consecuencia de la dificultad para distinguir dos órdenes diferentes de conocimiento: el conocimiento científico, por un lado, y el conocimiento de la fe, por otro. El científico tiene la tentación de no confiar más que en las razones de su ciencia, mientras que el creyente le pide a su fe que le ofrezca también datos científicos. Sin embargo, el científico sigue siendo un hombre que se plantea todas las cuestiones, al tiempo que el creyente sigue siendo influido por los resultados de la investigación científica que plantean dificultades a su fe. El discernimiento de las distintas competencias de la fe y de la ciencia ha sido objeto de una difícil labor secular, realizada en un clima de sospecha y, en ocasiones, de hostilidad.

Como hemos visto, los relatos bíblicos presentan los orígenes del mundo en el marco de las concepciones cosmológicas de su tiempo. Todo el conjunto tenía valor religioso, y no se lograba distinguir en ellos lo que pertenecía al *origen* y lo concerniente al o los *comienzos*.

El origen y el comienzo

El problema que se le plantea al niño sigue en realidad siendo el nuestro mientras no lleguemos a comprender que el maestro y el catequista no hablan de lo mismo, aun cuando usen a menudo el mismo término «creación». El maestro habla del *comienzo* del mundo, mientras que el catequista habla de su *origen* y de su mantenimiento en el ser a lo largo del tiempo. Porque la creación es *continua* e incluye la evolución entera del mundo y de las especies vivas. Precisemos más la diferencia entre estas dos palabras.

El relato del comienzo —y ya hemos visto que la ciencia contemporánea se ve obligada también a recurrir al relato³¹— es la descripción de un *cómo*. El relato del origen es la revelación de un *porqué*. Se podría decir, con una cierta aproximación, que el discurso científico es el de la *causalidad* y el discurso de la fe el de la *finalidad*. Pero esto es verdad sólo en parte, porque el discurso de la fe tiene por objeto también una causalidad trascendente con respecto a la cadena de los acontecimientos. Por su parte, la ciencia, tradicionalmente despectiva con la noción de finalidad, tiene que reconocerle hoy una renovada pertinencia.

La ciencia se ocupa ante todo del *cómo*. Un científico que es también filósofo, Jean Ladrière, dice con razón: «El pensamiento científico no está en condiciones de aclarar, por lo menos de manera directa, la noción de creación como tal (). Tomando la realidad empíricamente observable por lo que es, trata de descifrar su constitución interna, sus condiciones estructurales y las leyes de su funcionamiento. Lo que dice no se refiere nunca a ella formalmente en tanto que creada. Se podría decir que trata de describir su manifestación, el "cómo" de su despliegue,

²⁹ Sobre el sentido de esta palabra, cf Léxico

³⁰ Del que nos hemos ocupado anteriormente

³¹ Por lo menos en sus exposiciones «pedagógicas» Pero un elemento muy nuevo es que la física no es ya «intemporal», como la mecánica newtoniana, porque se ha tomado conciencia de que la naturaleza tiene una historia (contrariamente a lo que afirmaba el filósofo Hegel a comienzos del siglo XIX) y el *tiempo* interviene ahora en las teorías físicas

pero nunca de interrogarse sobre lo que hace posible la manifestación en cuanto tal»³²

Sin duda la ciencia alberga también una serie de *porqués*. Pero la respuesta a esos *porqués* se sitúa siempre en el orden de las causalidades científicas: un fenómeno se explica por una ley. El conjunto de los fenómenos lo es por un sistema coherente de leyes físicas. La cuestión de la relación de la realidad creada y finita con Dios escapa a la ciencia, porque no pertenece a su objeto ni puede ser abordada con sus métodos. Es una cuestión última.

Esta cuestión fue formulada ya desde los comienzos de la metafísica occidental, desde el filósofo griego Aristóteles (ca. 384-ca 322 a C), y replanteada en el siglo XX por el alemán Martin Heidegger (1889-1976), apasionado por la cuestión del ser y del tiempo: «¿Por qué hay algo y no más bien nada». Es el núcleo también de la cuestión religiosa? «¿Por qué este mundo ¿Qué sentido tiene». Porque el hombre en cuanto hombre, tal como lo hemos presentado en el primer capítulo de este libro, ese hombre que sigue presente en todo científico, no puede dejar de plantearse preguntas sobre el origen y la condición del universo. Lo hace en una reflexión que ha sido durante mucho tiempo religiosa y que hoy es, cada vez más, filosófica.

El uso del término «creación» en el discurso científico sobre el big-bang y en el lenguaje religioso no se refiere a lo mismo. La aclaración de esta distinción capital entre *comienzo* y *origen* es hoy universalmente reconocida. Sin embargo, distinción no es separación. Siempre hay una cierta interpenetración de los puntos de vista. La religión, como la ciencia, está obligada a recurrir al relato. No puede expresarse sin tener en cuenta el conocimiento científico de su tiempo. Esto vale para los relatos bíblicos, que tienen en cuenta la imagen del mundo elaborada sobre la base de las primeras indagaciones astronómicas (P Gibert). La ciencia no puede resistirse a la tentación perpetua de aventurarse en ciertas extrapolaciones a las que sus hallazgos parecen invitarla. Tampoco hoy la presentación religiosa del tema de la creación puede dejar de hacer referencia al estado actual de la ciencia, so pena de dejar de ser creíble. Tal es también la intención de este capítulo. Porque entre ambos planos, netamente distinguidos, no podemos dejar de buscar una cierta forma de coherencia y de unidad, aun cuando esta no pueda sino remitirnos a un punto de fuga. Por consiguiente, entre la indagación sobre el origen absoluto del mundo y los datos científicos, «nunca se cerrara el debate. Ganara en justificación y precisión en la misma medida en que pierda en confusión o pretensión»³³

El relato³⁴ del «como»: su historia

El relato del comienzo habla a la luz de una ciencia que evoluciona de descubrimiento en descubrimiento y que se va corrigiendo periódicamente. Describe los procesos físicos de formación del universo y los diferentes modelos cosmológicos según los cuales este puede pensarse. El relato pasa luego a la formación de la tierra y a la evolución de los seres vivos. Esta descripción pretende ser científica en la medida en que reposa sobre la observación y el razonamiento, en particular matemático, y da cuenta, de acuerdo con leyes precisas, del conjunto de los fenómenos. En virtud de su método y de su objeto, la ciencia de hoy pretende limitarse a su campo.

Esta clara distinción del terreno de la ciencia y del de la fe tiene también su historia. Son conocidas las palabras del físico Laplace a Napoleón, quien, oyéndolo hablar sobre los astros y los planetas, le preguntó: «¿Y Dios en todo esto?». El científico respondió: «Señor, no he tenido necesidad de esa hipótesis». La anécdota se ha repetido durante dos siglos, interpretada la mayoría de las veces como una declaración de ateísmo, lo que no ha de ser necesariamente así.

³² J. LADRIERE, *Approches philosophiques de la création*, en *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, París 1987, 37

³³ P. GIBERT *Recherches de science religieuse* 81 (1993) 527

³⁴ El término «relato» ha de tomarse en el sentido expuesto anteriormente, pp 76-78. El relato no tiene por objeto «contar historias», sino dar cuenta de un conocimiento

Es ante todo expresión de esta distinción y del rechazo a mezclar consideraciones: el discurso científico en cuanto tal no tiene por qué hacer intervenir a Dios en el orden de las causas y los efectos. Los predecesores de Laplace, en efecto, eran ya astrónomos en el sentido moderno, pero hacían intervenir todavía prejuicios teológicos en sus investigaciones. Pensemos en Copérnico (1473-1543), en Galileo (1564-1642) o en Képler (1571-1630). Képler se interesaba por la conjunción de los planetas en el momento del nacimiento de Jesús. En cierto modo, quería determinar el «horóscopo» de Jesús. Como las leyes que estos científicos habían descubierto tenían todavía fallos, necesitaban en un momento dado invocar la intervención divina —o la de un ángel— para corregir el movimiento de los astros, del que no conseguían todavía dar cuenta. Su mundo cultural los impulsaba a mezclar ambos planos.

Newton (1643-1727) transforma la concepción del mundo como un gran libro en el que todo habla de Dios y del hombre en la de un autómatas que funciona solo, siguiendo sus propias leyes. De Képler a Newton, lo espiritual queda excluido del conocimiento del mundo. Así es como se llega a la respuesta de Laplace (1749-1827), quien en su *Sistema del mundo* (1796) considera a este como un perfecto autómatas, como un gran mecanismo que funciona perfectamente sin observador. Para su explicación científica, Dios —como tampoco el hombre— no es necesario. Desde el punto de vista de la distinción de las disciplinas, este movimiento es justo. Pero era tentador sacar la conclusión de que se resolvía el problema de Dios haciéndolo «inútil».

Jacques Monod fue a principios del siglo XX un representante característico del «mecanicismo» difundido en la biología. No se trata ya de eliminar a Dios, sino de liberarse del antropocentrismo tradicional, que se había mantenido con la visión de una evolución culminante en el hombre, su última producción. El hombre resulta entonces eliminado de la naturaleza. Se convierte en una especie de «gitano» de la misma, es decir, en un elemento episódico y marginal en el seno de una naturaleza indiferente a él.

La historia del desarrollo científico relativo al sistema del mundo muestra que ha sido necesario mucho tiempo para realizar un discernimiento claro entre ambos puntos de vista. Por una parte, los científicos eran cristianos que, por respeto a su fe, seguían introduciendo preocupaciones religiosas en sus investigaciones científicas. Por otra parte, las autoridades de la Iglesia consideraban demasiado deprisa que la fe estaba amenazada cuando la ciencia establecía un dato que no concordaba con la cosmología bíblica. Es toda la historia del geocentrismo (de *ge*, tierra en griego) y del heliocentrismo (de *helios*, sol). ¿Qué es, la Tierra o el Sol, lo que está en el centro de nuestro sistema planetario? Es también una buena parte de la historia de Galileo.

Este progreso continuo de la ciencia contribuye a la distinción de los planos del conocimiento. En términos teológicos se dirá que la ciencia física se interesa por el orden de las *causas segundas*, que se encadenan en un determinismo perfecto, matizado hoy por el cálculo de probabilidades y la inserción de una especie de indeterminación. No hay lugar ya para Dios en el universo científico. En este sentido, no se puede sino constatar un «exilio» de Dios. Se entiende que la ebriedad de los primeros descubrimientos alimentara una especie de ateísmo científico. Estos ayudarían luego, y aún deberían seguir ayudando, a purificar una imagen de Dios que es mucho más que el gran relojero de Voltaire.

El relato del «cómo»: hoy

La investigación contemporánea ha permitido llegar a resultados científicos que son objeto de un amplio consenso. Por universo esta entiende la globalidad del espacio-tiempo, incluyendo la materia y la energía. Este universo es inmenso: comprende miles de «universos-islas» y otras galaxias. Es antiguo: existe desde hace varios miles de millones de años. Está en expansión cósmica global, expansión aproximadamente tan bien establecida como la redondez de la tierra (M Lachieze-Rey³⁵). Sobre la base de estos datos de observación, se han elaborado varios modelos cosmológicos, que incluyen siempre una parte de hipótesis y no tienen el mismo grado

³⁵ MARC LACHIEZE-REY, especialista de astrofísica en Saclay, en un artículo de RSR 81 (1993).

de certeza que los datos anteriores «Se opone a la visión, anterior al Renacimiento, de un universo creado *para* el hombre. Pero la comunidad científica se complace en esta visión "objetiva" y reivindica hoy este abandono del antropocentrismo». El exilio del hombre de la consideración científica es el corolario del exilio de Dios. Todo antropocentrismo estaría *aquí* injustificado, es decir, en el marco de una investigación formalmente científica. El antropocentrismo no adquiere sentido más que en el marco de una consideración filosófica o religiosa.

Desde el punto de vista científico, se imponen los diversos modelos de big-bang, que se apoyan sobre ciertos postulados y son considerados como válidos. Pero sus afirmaciones están normalmente sometidas a la crítica y son objeto de revisiones constantes. Estos modelos tratan de remontarse, en la medida de lo posible, a un «instante cero» del comienzo. Pero «pensar» este instante sigue siendo muy problemático. «La idea de este acontecimiento original o fundante suscito un verdadero mito del instante cero, en el que cristalizaron simultáneamente los excesos y las críticas. Los excesos fueron los intentos de asimilación de esta singularidad con la creación del universo, asociada así al big-bang. Y las críticas se centraron en estas torpes asimilaciones.

Hoy las cosas ya no son así. Si los físicos, por comodidad, siguen hablando del instante cero, eso no significa que el universo comenzara, fuera creado, en ese instante. Creer lo contrario es un gran contrasentido, por desgracia, demasiado difundido.

Así pues, la cosmología científica, bajo la forma de los modelos de big-bang, no dice nada sobre el principio del universo»

Es decir, que la ciencia no puede llegar sino a un comienzo relativo y no nos dice nada sobre el más acá del «tiempo de Planck», el tiempo físicamente controlable. A este respecto no hay sino hipótesis especulativas. Lo que significa, con otras palabras, que el viejo problema de la duración finita (con un comienzo cronológico) o infinita (eternidad del mundo) no se ha resuelto científicamente. Ya en el siglo XIII decía santo Tomás que no puede resolverse en el plano de la filosofía. La ciencia no puede decirnos «por qué el universo es así y no de otro modo». Menos aún puede responder a las cuestiones de la *motivación* y de la *finalidad* del universo. Estas advertencias de un científico son de gran valor a la hora de comprender el lugar exacto de la investigación física, así como los peligros que existen siempre de recaer en nuevas formas de concordismo, es decir, de correspondencias apresuradas entre la fe y el estado actual de la ciencia³⁶. El diálogo entre la ciencia y la fe sólo es posible cuando ambas se hacen extremadamente modestas³⁷.

Toda preocupación por un deseo de unidad es legítima, pero su puesta en práctica puede implicar riesgos. Lo justo es esa nueva modestia de algunos científicos respecto de su labor, la conciencia de sus límites, la liberación de los prejuicios antirreligiosos y la apertura a otra dimensión de las cosas. Lo peligroso es el retorno a la confusión de los planos y a nuevas formas de concordismo. No se puede hacer coincidir el acto creador de Dios con ningún «instante cero». Por lo demás, la coincidencia registrada hoy podría ser desmentida mañana. Es más, se corre el riesgo así de caer en una falsa ciencia y en una falsa religión. Los científicos que actúan así no se dan cuenta de que están traspasando la frontera entre el trabajo propiamente científico y la indagación humana. Confunden el comienzo con el origen. Frustrados al ver que la ciencia no responde a un orden de cuestiones que ellos se plantean de manera vital, olvidan

³⁶ Sobre el concordismo, cf *Léxico*

³⁷ Porque hoy, paradójicamente, asistimos a un fenómeno inverso. Algunos físicos —que evidentemente siguen siendo hombres inquietos por la búsqueda del Absoluto— están tan ebrios por los descubrimientos que año tras año se hacen en relación con el big-bang, que se hacen la ilusión de que están tocando el origen de las cosas, que están viendo de algún modo la acción creadora de Dios en el mundo, y quisieran reintroducir en la investigación científica una preocupación antropocéntrica, llamada generalmente «principio antrópico». Otros científicos consideran el principio antrópico «carente de sentido». La cuestión es muy debatida, ya que atañe al lugar del hombre en el universo, pero aun no está clara. Algunos científicos se convierten entonces en filósofos improvisados y desarrollan nuevos pensamientos religiosos, a menudo de mentalidad «gnóstica», que traslucen el deseo de obtener la salvación por el conocimiento. Surgen así ciertas formas de «religiones cósmicas», frente a las cuales el teólogo debe permanecer alerta-

que estas cuestiones se las plantean *como hombres*, y que estas no tienen justificación dentro del método científico. Sólo pueden ser abordadas por la reflexión filosófica y, en la mayoría de los casos, no obtienen respuestas más que de la fe religiosa.

La evolución actual del conocimiento científico subraya igualmente la fragilidad de las teorías que elabora. Nunca están concluidas, y se corrigen y refinan continuamente. Por otra parte, ejerciendo la crítica sobre sus propias teorías, los científicos se interrogan cada vez más sobre la pertinencia de su discurso con respecto a la realidad.

Transición hacia el relato del «porqué»

La investigación científica sobre el universo desemboca pues en el doble exilio de Dios y del hombre. Sus orientaciones principales modelan nuestra mentalidad y constituyen un desafío radical al discurso cristiano sobre los orígenes y el sentido del mundo, que coloca en el primer plano de su consideración a Dios y al hombre. ¿Es posible hoy sin demasiada dislocación, aceptar las posiciones científicas generales propias de nuestra cultura y, al mismo tiempo, recibir en la fe una enseñanza propiamente religiosa sobre la creación?

Se constata en efecto que, ante los enormes progresos de la ciencia y las diversas revoluciones científicas que han seguido a la revolución copernicana, los teólogos han tenido tendencia a dejar en cierto modo la creación en manos de los científicos. ¿Qué decir en efecto sobre un mundo que cada vez parece menos un mundo hecho para el hombre y cada vez más un inmenso espacio que «espanta» en el sentido pascaliano del término? La vigorosa reflexión de un Teilhard de Chardin, a la vez científico y teólogo, trató de tender un puente sobre este abismo. Abrió indudablemente caminos; pero las cosas, a ambos lados, han evolucionado rápidamente desde su muerte, el día de Pascua de 1955.

Sin embargo, como hemos visto, hay un campo inmenso de cuestiones que queda fuera del alcance de la ciencia que no quiera dejar de ser ciencia. El interés de estos avances está en clarificar al mismo tiempo las fronteras y los ámbitos respectivos de la ciencia y de la fe. Por tanto, debemos estar mejor pertrechados ahora para hablar sin confusión del origen y del porqué de la creación. ¿Tiene el universo creado, con el hombre en él, un sentido? Es decir, ¿tiene un origen y una finalidad? ¿Entra dentro de un designio que lo supera? ¿Tiene un autor? ¿Cuál es, en fin, la relación de este autor, de este origen, con el fenómeno que ha salido de él: la de una simple emanación o la de una creación libre? Son muchas las respuestas que se han dado, como muestra la historia de la filosofía.

Este breve recorrido por el conocimiento científico nos ha mostrado que a este eventual autor no hay que buscarlo evidentemente en el orden indefinido de las causas segundas que se encadenan unas con otras, sino en el orden de una «causa primera», trascendente a las anteriores y que las cruza como una vertical puede cruzar a una horizontal.

No hay ningún conflicto de principio entre el orden del *cómo* y el del *porqué*. Inevitablemente hablamos de uno de estos dos órdenes con ciertas representaciones tomadas del otro, considerando que deben tocarse «en algún punto». Pero este punto de contacto está más allá de toda representación y, por consiguiente, queda fuera de nuestro alcance.

II. EL RELATO DEL ORIGEN Y DEL «PORQUÉ»: LA CREACIÓN EN PERSPECTIVA CRISTIANA

Sin olvidar todo lo que se acaba de decir, vamos a pasar ahora a la vertiente del *origen* y del *porqué*, es decir, a la vertiente de la significación religiosa y cristiana de la creación. Existe una solidaridad entre el origen y el fin, y es la línea que une a ambos la que *establece el sentido*, es decir, la que marca la dirección. Porque el origen está puesto en función de un fin. El fin está ya secretamente presente en el punto de partida.

Es menester recorrer en primer lugar los grandes relatos bíblicos de la creación, que siguen siendo fascinantes tanto por su extrañeza a los ojos de nuestra cultura como por el mensaje que

transmiten. Esto nos conducirá a varios comentarios de textos. Porque este mensaje necesita ser «descodificado», y en cierta medida «trasladado», para que pueda hablar a nuestros oídos.

Pero a lo largo de la historia de la Iglesia ese mensaje de la creación ha sido objeto de múltiples reflexiones. Cada época lo ha meditado y ha tratado de actualizarlo en función de sus propias preocupaciones. Ese movimiento, nunca acabado, representa toda una evolución y continúa aún hoy. Por eso tendremos que recorrer también lo más iluminador para nosotros de esta historia.

No es necesario adherirse a una doctrina para tratar de comprenderla según su propia coherencia y según su intención, con el fin de liberarse de juicios superficiales, eventualmente caricaturescos, o portadores de reacciones afectivas incontroladas. Sólo después de un esfuerzo de este tipo es posible un juicio fundado.

1. La creación, noción bíblica

Los relatos bíblicos de la creación³⁸ no son en absoluto una crónica. Expresan un sentido, en forma de relatos con imágenes, símbolos enraizados en nuestra experiencia más corriente.

La idea de la creación del mundo es extremadamente antigua y pertenece a los remotos fondos de las tradiciones israelitas (H. Gunkel). En ciertos aspectos, era común a Israel y a los pueblos vecinos (babilonios, fenicios, egipcios). Comportaba, por ejemplo, la concepción de un caos inicial y acuoso, escenario de la emergencia sucesiva de los grandes elementos del cosmos. Una guerra entre los dioses podía explicar su origen, así como el desarrollo inmanente a las fuerzas contenidas en ese caos inicial. Estas comparaciones permiten determinar mejor la originalidad de la idea propiamente bíblica de la creación.

Crear se dice *bara* en hebreo, pero se usan otros términos para expresar con imágenes la creación: hacer, modelar, consolidar, construir e incluso engendrar. La idea bíblica de creación nos presenta a un Dios personal, que toma libremente la decisión de crear, sin que nada lo obligue a ello. Es un Dios perfectamente trascendente al universo creado. Es anterior a él porque es eterno e independiente de él. No tiene ninguna «necesidad» de él. Dios crea con un mismo movimiento el espacio y el tiempo, que constituyen el ámbito global del mundo.

Progresivamente este caos inicial será considerado por la Biblia como «la nada». (2Mac 7,28). Nada exterior a Dios puede servir de punto de partida, puesto que fuera de él no hay nada. Pero es claro que de la nada no puede salir algo. Por consiguiente, toda criatura proviene de Dios, sin, por eso, ser Dios. La imagen usada por Edith Stein³⁹, siguiendo ciertas tradiciones judías, es la de una especie de retracción de Dios. Siéndolo todo, Dios acepta dejar de serlo todo. Como el mar que descubre la playa en marea baja, Dios se retira para dejar a otra cosa la posibilidad de existir. Ninguna criatura ha salido pues de otra fuente, ya sea buena o mala.

Para este Dios bíblico, crear no es sólo dar el «golpecito» inicial a la existencia del mundo. Es una acción constante y coextensiva al tiempo de la creación. Si su «brazo» dejara de sostener el mundo, este se convertiría de nuevo en polvo, es decir, volvería a la nada, como dice uno de los salmos de la creación (Sal 104). Dios, en fin, ha creado al hombre dentro de un designio que tiene un objetivo. La creación es el primer tiempo de una empresa que empieza con ella para conducir al hombre a su felicidad a través de la historia. Bajo sus diferentes aspectos, suscita una profunda admiración en el creyente. Son prodigios que lo superan.

Conviene distinguir bien la originalidad de la creación respecto de la emanación. En este último caso, el mundo se considera salido de un primer principio, pero bien sin conocimiento de este bien por necesidad. Este esquema de la emanación fue el de numerosas corrientes filosóficas griegas. Suponía una concepción totalmente distinta de la historia. Esta era cíclica,

³⁸ Cf supra, lo que se ha dicho en el capítulo dedicado al lenguaje.

³⁹ Edith Stein, filósofa judía, convertida al catolicismo en el periodo de entreguerras, se hizo carmelita y murió en el campo de concentración de Auschwitz en 1942 Cf G POZZOBON, *Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)*, en C LEONARDI-A RICCARDI-G ZARRI (dirs), *Diccionario de los santos*, San Pablo, Madrid 2000.

mientras que en la concepción bíblica la historia es lineal. Avanza en el tiempo, siendo cada día nuevo.

El libro del Génesis es la referencia capital para una teología de la creación, que será retomada por los profetas y por los salmos, porque pertenece al núcleo de la fe de Israel. El Nuevo Testamento volverá a ella desde una perspectiva centrada en la persona de Cristo.

2. El «segundo» relato bíblico de la creación (Génesis 2)

El libro del Génesis presenta curiosamente dos relatos de creación que no guardan perfecta armonía entre sí. Estos dos relatos provienen de tradiciones diferentes y se siguen en virtud del «montaje» realizado por el redactor final. Ahora bien, ocurre que el segundo relato es más antiguo que el primero. Por eso conviene estudiarlo antes.

Este relato centra su atención en la creación del hombre y de la mujer. El acto creador del mundo envuelve esta doble formación, describiendo la constitución de un lugar maravilloso, «un jardín en Edén», llamado comúnmente paraíso terrenal, cuyo riego está asegurado por cuatro ríos. No olvidemos que el redactor vive en un país en el que el desierto nunca está lejos, en el que falta agua y en el que los árboles son raros. La evocación de dicho jardín, abundantemente regado y con una vegetación exuberante, es por tanto paradisiaca.

En la creación del hombre, Dios se comporta como un alfarero que modela una forma a partir del barro de la tierra. Luego le insufla aliento de vida. La creación es el acto libre de un Dios personal. El hombre es colocado entonces en un jardín del que será poseedor. Podrá comer frutos de todos los árboles, a excepción del árbol del conocimiento del bien y del mal. El hombre es, por consiguiente, intendente, no señor absoluto.

Este paraíso es una anticipación del futuro (Ireneo). En forma de parábola, se describe el proyecto de Dios para el hombre: una vida absolutamente feliz en comunión de presencia y amor con él. En la construcción del relato el mal todavía no está. Llegará más tarde. Este punto es capital, porque la creación, en la medida en que procede de Dios, es absolutamente buena y no es fruto de una caída anterior, como más tarde sostendrán los sistemas gnósticos. El cristianismo es profundamente optimista sobre el mundo creado. Pero ese mundo paradisiaco salido de las manos de Dios no es ya el mundo del que cotidianamente tenemos experiencia. Volveremos sobre este tema en el capítulo noveno sobre el mal.

No se usa la expresión «imagen de Dios» como en el otro relato, pero el «modelado» responde a la misma idea. Tertuliano, a comienzos del siglo III, meditará, en términos muy osados, sobre el misterio de este «modelado». Mientras que para el conjunto de la creación Dios se contenta con dar una orden, para el hombre se pone literalmente *manos a la obra*. «¿Por qué esta creación no se realizó instantáneamente, con un mero contacto de Dios, sin más trabajo? La empresa era de tal magnitud que requería el trabajo. Y esta en efecto es tanto más excelsa cuanto que la misma mano de Dios la coge, la toca, la amasa, la afina, la modela. Imagínate a Dios, todo Él ocupado en dar forma a la obra de sus manos, aplicando su inteligencia, su acción, su consejo, su sabiduría y su providencia, y ante todo su afecto. Porque todo lo que quedó impreso en aquel barro fue la imagen de Cristo, el hombre que había de venir»⁴⁰.

Tertuliano comprendió maravillosamente la intención afectuosa y amorosa expresada a través de la escena del modelado. Antes de él, Ireneo hablaba con ternura de la actitud de Dios ante «la obra por él modelada». Dios manifiesta su amor al hombre por la atención particular, verdaderamente amorosa, que pone en su formación. La última frase es un toque de genialidad de Tertuliano, que ve las correspondencias místicas que hay entre las diferentes etapas de la historia de la salvación. Cuando creaba al hombre, estaba pensando en Cristo, el hombre que había de venir. El hombre fue creado a semejanza de Cristo, que debía encarnarse en aquella misma carne.

Este relato nos describe pues la creación como un acto *libre* y amoroso de Dios. Este acto

⁴⁰ TERTULIANO, *Sobre la resurrección de la carne*, c 6.

tiene por objeto dar vida a un nombre que a su vez sea *libre*. Estamos aquí en el corazón mismo del *porqué* de la creación. Pero una libertad creada no es cosa fácil de realizar.

Un hombre creado libre pero advertido

Una vez creado el hombre, el Señor Dios le confía el jardín para que lo cultive y lo guarde. Puede comer de todos los árboles (esto nos remite a una civilización recolectora), menos del conocimiento del bien y del mal, so pena de muerte. Hay aquí el establecimiento originario de una ley y de una prohibición. ¿Qué sentido tiene?

Esto significa ante todo y sobre todo que el hombre ha sido creado libre y responsable del mundo y de sí mismo. Pero, en rigor, un ser no puede ser creado verdaderamente libre. Sería una viva contradicción: la libertad significa capacidad de hacerse a sí mismo, de determinar uno mismo lo que va a ser. Por tanto, uno no puede ser creado «ya» como un ser libre. Dios es originariamente libre porque es Dios y no debe más que a sí mismo su existencia. Una libertad creada es por consiguiente una paradoja, porque supone al mismo tiempo un origen no libre —ninguno de nosotros ha sido consultado para saber si queríamos vivir, nuestra vida en cierto modo nos ha sido «impuesta»— y una vocación a hacerse libre. Esto se hará a través de la serie de las innumerables elecciones que constituyen la trama de nuestra existencia, y que no se reducen a los diferentes objetos de nuestras elecciones. Día tras día vamos realizando nuestra libertad, para lo bueno y para lo malo. Cuanto más avanzamos en edad, más somos lo que hemos hecho de nosotros. Se ha podido decir que a partir de una cierta edad todos somos responsables de la expresión de nuestro rostro, porque este ha incorporado a sus rasgos lo que constituye el núcleo de nuestra personalidad.

Esto lo constatamos todos los días en el desarrollo de los niños. Un niño de pecho evidentemente no es libre. En el curso de su crecimiento él verá cómo progresivamente se van abriendo ante él zonas más amplias para el ejercicio de su libertad. Pero sus padres lo mantendrán durante el tiempo necesario en una situación de libertad «vigilada». Esta situación está orientada a su bien en dos sentidos. En primer lugar, hay que evitar que meta los dedos en los enchufes. Pero también, y mucho más profundamente, tiene que aprender progresivamente a hacer uso de su propia libertad, a través de la convivencia con sus padres, para llegar a ser un día un hombre libre. Por lo demás, nuestra progresión en la libertad no se detiene nunca. Mientras vivimos, y cada vez que nuestra vida da un giro decisivo, la libertad se va construyendo y nuestra vida adquiere sentido.

Lo que es el proceso de cada ser humano (la *ontogénesis*, es decir, la génesis de un «ser» particular) se encuentra también en el proceso global de la humanidad (la *filogénesis*, de *phylum*, génesis de toda una «especie»). La humanidad es un gran ser vivo que va progresando en la libertad siglo tras siglo, que ha tenido una larga infancia, que ha despertado en los tiempos modernos a una nueva exigencia de libertad y que prosigue su marcha. Esa es la razón, por lo demás, de que los problemas que nos planteamos sobre el sentido de nuestra existencia se vean sometidos a una crítica cada vez más radical.

Libertad relativa y libertad absoluta

Quien dice libertad creada no dice por tanto libertad divina. El filósofo Jean-Paul Sartre describía la libertad del hombre con las características que la tradición teológica reservaba a la libertad divina. Evidentemente el sueño del hombre es el de una libertad total, de la que no tenga que dar cuenta más que a sí mismo. Ahora bien, una libertad creada se inscribe por hipótesis en la libertad de *Otro*. El hombre está dotado de una vocación, que se impone de algún modo a su libertad, pero de una vocación a la que ha de responder libremente. Sólo puede realizarla aceptándola y respetándola. Porque es así como está constituido, de manera «ineludible», si cabe expresarse de este modo.

Este discurso cristiano sobre la libertad del hombre irrita a muchos. Es siempre lo mismo, se

dice; lo que por un lado se da por otro se quita. Se proclama que el hombre es libre, pero en realidad esta libertad está más que vigilada. Se le imponen de antemano, en forma de un plan determinado y de un deber moral, todas sus decisiones. ¿Podrá escapar un día?

Hay que prestar atención y entender la motivación. Nuestra libertad no es total, en la medida en que es dada, recibida y está por construir. Es la paradoja que antes hemos expresado, pero vista desde nuestro lado. Nosotros quisiéramos poder realizarnos positivamente en todas las direcciones. Ahora bien, se nos indica una dirección como «la buena». Se nos dice incluso que el hecho de instalarnos en una actitud de rechazo de esta situación de partida no nos conducirá más que a «alienar» nuestra libertad, a destruirla en cierto modo. Las cartas parecen pues marcadas. Este punto hace que muchos de nuestros contemporáneos se rebelen. Albert Camus decía estar «horripilado de ser una criatura».

¿Qué contestar? En primer lugar que ese momento de escándalo y de rebelión se comprende y que tiene incluso su legitimidad como fase de acceso a la libertad. Todo ser humano pasa por ahí en algún momento; por consiguiente, también los cristianos. De alguna manera, nos vemos «obligados» a hacernos libres según el proyecto de Otro. Salvando las distancias, se podría comparar esta actitud con la crisis de la adolescencia, de la que por lo demás suele formar parte. Ahora bien, es conocido el debate, que se repite en cada generación, entre padres e hijos, a propósito de una exigencia de libertad considerada prematura por los primeros mientras que para los segundos es irrenunciable. Irónicamente, parece que todos han de pasar de un campo al otro a lo largo de su existencia. La psicología profunda nos advierte igualmente de la necesidad de una referencia a la ley para que una personalidad pueda estructurarse. Una educación demasiado permisiva o la ausencia total de educación producen, por desgracia, efectos catastróficos.

Esta comparación no basta, se dirá Sin embargo, nos pone en la pista Pero la cuestión que tenemos que plantearnos en esta materia es la de nuestra imagen de Dios. Dios es considerado como un rival injusto y peligroso, por lo que quisiéramos ser enteramente dioses desde el principio y por nuestras propias fuerzas. Nos quedamos mirando fijamente el árbol del bien y del mal y nos olvidamos del árbol de la vida, colocado justo en medio del jardín y al que el hombre tiene libre acceso. Nuestra tentación más honda es la de rechazar nuestra condición de criaturas Ireneo de Lyon se debatía ya en el siglo II con esta misma objeción y respondía «Tienes en primer lugar que mantener tu rango como hombre, y solo después participar de la gloria de Dios, porque no eres tu quien haces a Dios, sino Dios quien te hace a ti»⁴¹. Pero tendremos que volver sobre este punto difícil a propósito del mal y del pecado⁴².

El Señor Dios establece pues una ley que tiene por objetivo «estructurar» a Adán. En el jardín, este no podrá hacerlo *todo* Tendrá que respetar la prioridad de Dios y abstenerse de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. El simbolismo es aquí evidente, porque no existe ningún árbol en la tierra que dé frutos que abran a este tipo de conocimiento. Digamos que Dios se reserva la sabiduría suprema y niega al hombre la capacidad de decidir por sí mismo, con total autonomía, sobre lo que está bien y sobre lo que está mal, aun cuando el sentido del bien y del mal pase por la educación de la experiencia. El hombre conserva su libertad respecto de este árbol *Puede* comer de él, pero se le dice que *no debe*, como una excepción dentro de la más amplia permisión. El hombre queda así advertido, es puesto a prueba y enfrentado con la opción fundamental de su libertad. Esto puede interpretarse como fruto de una generosidad paterna y llena de ternura de parte de Dios. Puede también entenderse como desconfianza, rivalidad, reserva de un «coto», amenaza. En la libertad del hombre siempre es posible el drama.

⁴¹ IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 39, 2

⁴² Cf mfra, pp 238-241

La creación de la mujer

La creación de la mujer se sitúa en el mismo registro del símbolo y del amor:

«El Señor Dios dijo: "No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada"» (Gen 2,18). Hace entonces desfilar a los animales por delante del hombre para que les vaya poniendo nombres; pero no basta: en los animales el hombre no encuentra la ayuda apropiada. Entonces Dios da un paso decisivo: «El Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre, el cual exclamó: "Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre". Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gen 2,21-24).

Este texto es una maraña de símbolos. Cada generación los ha buscado y cada época ha descubierto algo nuevo. Puede uno preguntarse en primer lugar sobre el sentido de este «sueño profundo» que cae sobre Adán, y luego sobre el hecho de la aparición del lenguaje. Las primeras palabras del hombre son de admiración y asombro ante aquella que Dios ha dado a Adán por compañera. «Llegó la mujer, y le vino al hombre la palabra» (E Beauchamp). ¿Cómo expresar mejor la identidad en la diferencia que existe entre el hombre y la mujer? Hay algo fascinante en descubrir que entre ellos todo es semejante y todo es diferente. La diferencia afecta a todos los niveles de la semejanza, desde la constitución genética de las células a la morfología del cuerpo, incluso a la manera original que tienen hombre y mujer de vivir la condición humana, en el terreno de la inteligencia y del corazón, de la comunicación y de la afectividad, del saber y del arte. La diferencia no es solo biológica, es humana, y como tal se manifestara en las diversas culturas. Este sutil equilibrio entre la semejanza y la diferencia permite la alternad necesaria al amor.

El relato nos dice así que la mujer es una parte del hombre mismo, que sin ella le falta algo. Adán la reconoce pues como suya. «Hueso de mis huesos y carne de mi carne». Al mismo tiempo es otra persona, un interlocutor. Se llamara *isháh* (hembra), femenino de *ish* (hombre), es decir, que tendrá el mismo nombre, pero ligeramente transformado para expresar su especificidad. Entre el hombre y la mujer se establece un vínculo más fuerte que todas las relaciones familiares el hombre dejara a su padre y a su madre y se unirá a su mujer. «Son los dos una sola carne». Hay que tomar estas palabras en todo su valor simbólico, la carne no es solo un conjunto de átomos, es la expresión corporal de la persona. «Una sola carne» evoca la unión conyugal, en la que la totalidad del ser humano se encuentra así reconstituida en una unidad que sigue siendo doble. La unión de los cuerpos simboliza la de los corazones.

Para los antiguos, la creación no es por tanto un dato metafísico abstracto, sino un dato religioso muy concreto y todo él envuelto en amor. Es algo así como un nacimiento. Se puede analizar de una manera puramente biológica, decir cómo se han encontrado los gametos, como ha ido creciendo el feto en el vientre de la madre hasta salir a los nueve meses. Todo eso es muy cierto. Es precisamente todo lo que la valerosa madre del libro de los Macabeos decía a sus hijos no conocer, según una experiencia fundamental que sigue siendo aun en gran medida la de toda mujer encinta. «No se cómo habéis aparecido en mi seno, puesto que no he sido yo la que os ha dado el espíritu y la vida, ni la que unió los miembros de vuestro cuerpo» (2Mac 7,22).

Esta mujer se consolaba de su ignorancia evocando al «Dios, creador del mundo, que formo el género humano y ha creado cuanto existe» (7,23). Su experiencia materna era para ella un verdadero misterio más allá de todo lo biológico. Lo biológico, en efecto, no da cuenta de la decisión amorosa, y creadora también, de dos esposos que deciden tener un hijo, proyectan su futuro, viven esperándolo y le dan desde que llega un nombre.

3. El «primer» relato bíblico de la creación (Génesis 1)

La creación del universo

El primer capítulo del libro del Génesis, y por tanto de toda la Biblia, es un largo *poema* sobre la creación. En este poema hay estrofas dedicadas a la obra de cada uno de los seis días, y el ritmo de las estrofas viene marcado por el verso: «Hubo tarde y mañana», y el estribillo: «Y vio Dios que esto estaba bien». De este modo se nos cuenta la creación de la luz; la separación del cielo y de la tierra, y la de la tierra y el mar; luego la creación de la vida vegetal; después, curiosamente (puesto que la luz ya había sido creada), la del sol y la luna; la creación de los animales, primero los monstruos marinos, los peces y los pájaros, y luego los animales terrestres, en definitiva, todo lo que constituye el decorado cosmológico de nuestra existencia.

Se habrá reparado también en que la creación es representada como acto de poner orden en el vasto caos por medio de diversas separaciones que organizan un verdadero cosmos.

Más aún quizá que el otro relato, este poema insiste en la visión positiva que Dios tiene del conjunto de la obra creada. Se nos pide por tanto que tengamos la misma visión del mundo. ¿Es normal entonces que los cristianos se vean a menudo remitidos, a veces con razón, a sus sospechas, desconfianzas e incluso inquina con respecto al mundo?

La creación del hombre y de la mujer

La creación del hombre no tiene lugar hasta el sexto día, al término de todo el proceso, como creación de aquel para quien todo lo demás ha sido creado y a cuyo dominio está destinado:

«Dios dijo "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra. Dios creo al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creo, macho y hembra los creo. Dios los bendijo y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla, dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra". Y así fue. Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba muy bien Hubo tarde y mañana, día sexto» (Gen 1,26-31).

Con relación al mundo creado, el hombre y la mujer son pues reyes, o más exactamente intendentes, porque permanecen sometidos al orden de las cosas establecido por Dios. El poema acaba repitiendo el estribillo, pero en grado aumentativo. Lo que en otras etapas de la creación estaba bien, ahora está «muy bien». Por consiguiente, el mundo en que vivimos no es fruto de una emanación del mal, es un don de Dios y es muy bueno.

Se dice del hombre que es creado «a imagen y semejanza de Dios». El término «imagen» se repite tres veces, dos de ellas en relación inmediata con la afirmación de la diferenciación sexual «varón y mujer los creo» (literalmente en un lenguaje más crudo «macho y hembra»), como si esta diferenciación perteneciera a la imagen de Dios.

A imagen y semejanza de Dios

Detengámonos un momento en esta revelación capital. Toda la tradición cristiana reflexionara sobre el alcance de esta prodigiosa afinidad entre el hombre y Dios. Esta afinidad es objeto de un designio. Dios ha creado el mundo en un acto libre y gratuito, por una iniciativa que nada le imponía. Este mundo es un don lleno de bendiciones que Dios ha hecho al hombre. Al hombre lo hace imagen de si mismo, es decir, que le transmite ciertos atributos divinos como la inteligencia, la libertad o la capacidad de amar. Incluso en su carne, en su manera de ser varón y mujer, relación ordenada a un amor que es también imagen del amor de Dios, el hombre se asemeja a Dios. Desde el principio Dios bendice al hombre y a la mujer y les manda multiplicarse. Todos estos dones son prendas de un don definitivo al que están llamados por vocación: participar de la vida de Dios y, por tanto, hacerse como dioses.

Los padres de la Iglesia antigua notaron la relación existente entre la creación del hombre y la mujer a imagen y semejanza de Dios en el origen, y un versículo de la primera Carta de Juan, situado en el otro extremo de la Biblia y que retoma el tema de la semejanza, no ya al principio sino al final de los tiempos. «Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a él, porque lo veremos tal y como es» (3,2). Ireneo de Lyon, en el siglo II, lo formula de manera admirable:

«Tampoco al comienzo, no fue porque Dios tuviera necesidad del hombre por lo que modeló a Adán, sino por tener a alguien en quien depositar sus beneficios (...). Tampoco fue porque tuviera necesidad de nuestros servicios por lo que nos mandó seguirlo, sino para procurarnos la salvación»⁴³.

El mismo Ireneo nos dirá también que al principio no se sabía muy bien lo que querían decir esta imagen y esta semejanza de Dios. Esto se reveló cuando el Hijo de Dios se hizo hombre, «él a cuya imagen había sido hecho»⁴⁴. El hombre ha sido creado a imagen de Dios para que el Hijo mismo de Dios pudiera hacerse hombre. Hay una reciprocidad de la imagen. El Hijo de Dios se hace hombre a imagen del hombre a fin de revelarle plenamente que él es imagen del Hijo de Dios.

Estamos aquí en el orden de las afirmaciones religiosas que nos dicen a un tiempo el origen y el fin de la creación; o sea, su sentido y, por ello mismo, el sentido de nuestra vida dentro de este gran proyecto. Pero nótese la correspondencia entre estas afirmaciones y el análisis propuesto en el primer capítulo⁴⁵. El hombre se descubre a sí mismo habitado por un deseo de absoluto ineludible. Nosotros descubríamos esta afinidad misteriosa partiendo del hombre, desde abajo. Aquí el sentido profundo de esta misma afinidad se nos revela en nombre de Dios, desde arriba.

El poema acaba con la evocación del séptimo día, en el que Dios descansa. Es el primer «descanso sabático» del mundo.

De este modo, ambos relatos están centrados en la creación del hombre, interlocutor de Dios. La creación implica la dualidad ineludible del varón y la mujer, cuya mutua relación es imagen de la del hombre con Dios.

¿No son demasiado cortas estas reflexiones a partir del Génesis para expresar el *porque* de la creación? Todo se remite en definitiva a la gratuidad de un amor libre que da origen a un hombre libre para comunicarse con él. ¿No es algo demasiado simple, o demasiado sabido? Y ¿puede integrarse la gratuidad absoluta en la cadena de las causas y los efectos. En realidad, aquí cambiamos radicalmente de registro con relación al conocimiento científico. Sin duda es arduo dar este paso, no tratándose ya de razonar, sino de «caer en la cuenta» y comprender. «Gratuidad» es otra palabra para decir «gracia». La gracia, como el amor, no se explica. Ella es la que explica lo demás. Si el sentido no está en ella, no estará en ninguna parte.

El hombre, intendente de la creación

Toda la creación está hecha para el hombre. Constituye un *cosmos*, es decir, un mundo armónicamente organizado. El hombre es invitado a ejercer su dominio sobre ella, a continuarla en cierto modo, a acabarla. Se presenta como un material magnífico para su investigación y sus realizaciones. Ciertos analistas de la historia económica, científica y social, ven en la tradición judeo cristiana, apoyada en esta invitación y en esta convicción, una de las razones del desarrollo científico y técnico del mundo. La creación no es un dios al que hay que adorar con temor, es el lugar en el que ha de ejercitarse la libertad humana.

Sin embargo, el hombre no es dueño absoluto de la creación. Tiene derecho a usarla, pero no a abusar de ella. Es más bien su intendente o administrador responsable. Debe dar cuenta de ella. Esta nota está ya presente en la organización del relato de los seis días. Y está más subrayada en el relato del paraíso, con la advertencia solemne de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Asimismo, se ha podido observar que el hombre del paraíso es vegetariano: tiene derecho a comer frutos y plantas, pero no animales. Este derecho se le concederá después del diluvio (Gen 9,3-5).

Tenemos aquí una indicación teológica fundamental en lo que concierne a la ecología y a la

⁴³ IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 14, 1

⁴⁴ *Ib.*, V, 16, 2

⁴⁵ Cfsupra,

salvaguardia de la creación. Esta es confiada a la libertad del hombre. Todo dependerá pues del ejercicio justo y recto de esta libertad, capaz en cuanto tal de lo bueno y de lo malo. Hoy parece evidente que el hombre es capaz de destruir inconscientemente la creación explotándola de manera anárquica. Es capaz igualmente de destruirla por la violencia atómica. Las generaciones actuales se enfrentan pues a una exigencia ética que no se presentaba a nuestros predecesores de siglos pasados. El discernimiento de «lo más justo» y de «lo mejor» será difícil, y necesariamente objeto de debates. Porque el hombre no debería, por el contrario, dejarse llevar por una sacralización de la creación hasta el punto de no atreverse a tocarla, en detrimento de los más pobres.

El Prólogo del evangelio de Juan

El tema de la creación del mundo y del hombre por Dios está muy presente en el Nuevo Testamento. Sus libros añaden incluso un dato importante a lo que decía el Génesis. La creación es obra de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.⁴⁶ El papel del Hijo se subraya de una manera especial. En su primera Carta a los corintios, en una frase que es el breve enunciado de una confesión de fe, dice san Pablo:

«Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existen todas las cosas, y por el que también nosotros existimos» (ICor 8,6).

Más tarde, en la Carta a los colosenses, habitantes de una ciudad de Asia Menor, san Pablo recoge un himno de tipo litúrgico

«[El Hijo] es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por el mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra () Absolutamente todo fue creado por él y para él» (Col 1,15-16)

Sin pretender agotar todas estas alusiones al papel del Hijo en la creación, pasemos al texto capital en esta materia, bien conocido por lo demás a pesar de su misterio, el Prólogo del evangelio de Juan (1,1-18)

La originalidad de este pasaje está en llamar a Cristo «el Verbo» de Dios, es decir, la palabra de Dios —en griego *logos*, término que está en el origen de muchas palabras, como sociología, psicología, metodología, teología, y también *lógica*, logística, y hasta logomaquia. Estos términos hablan de ciencia y de razonamiento— En el caso del Hijo de Dios, el término «Verbo» designa una Palabra subsistente en si misma, a diferencia de nuestras volátiles palabras. El Verbo es con respecto al Padre un verdadero interlocutor.

«En el principio existía aquel que es la Palabra,
y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios
Él estaba en el principio con Dios
Todo fue hecho por el
y sin el nada se hizo» (1,1-3).

Este mismo texto nos dirá más adelante que «el Verbo se hizo carne»²⁴. El término era familiar para la filosofía de la época, en particular en el ámbito griego, designando a la vez la inteligencia de Dios y un principio del mundo Juan lo usa en un sentido enteramente original.

¿Qué es lo que quiere decir el autor evangélico. Nos dice que el Verbo de Dios, presente con Dios desde la fundación del mundo, jugo un papel de mediador en la creación. Jugando con las palabras, se podría decir que es el primer ministro de la creación, porque contribuye a su realización y al mismo tiempo es su máximo responsable, como se dice de un primer ministro que es, por ejemplo, responsable de la gestión del conjunto de la economía. Esta comparación puede sorprender, pero ya la utilizaron algunos padres de la Iglesia antigua como Tertuliano.

El Verbo es por tanto la persona divina que se ocupa más de cerca del hombre y que es la

⁴⁶ Como se ha dicho, el capítulo sobre la Trinidad vendrá con el comentario al tercer artículo del Símbolo Pero en el organismo de la fe todo es solidario, por eso es menester abordar ya desde ahora el papel del Hijo o del Verbo en la creación.

expresión misma de la filantropía divina.

4. La creación en la filosofía y la teología

«La idea de creación —escribe Jean Ladrière— es ante todo una idea religiosa. Pero fue objeto, al menos en parte, de una transcripción especulativa en el contexto histórico del desarrollo del pensamiento cristiano, en la patrística⁴⁷ y más tarde en los grandes sistemas doctrinales de la Edad media. La expresión originaria del tema de la creación está dada en la Escritura»⁴⁸.

No es necesario que analicemos detenidamente los desarrollos propiamente metafísicos de la idea de creación, producidos primero en la teología y luego en la filosofía occidental. Sin duda, el tema es tratado con menos ingenuidad que en la Biblia, y se trata de responder a dificultades de fondo. Pero se hace también menos concreto y expresivo. Se pone de manifiesto que la noción de creación tiene consistencia racional, no es nada «primitivo». Pero se entra en precisiones que pertenecen al orden de la pura reflexión y no hablan ya al corazón. Retengamos sin embargo algunas afirmaciones importantes.

La creación no es una generación de un ser vivo a otro, siguiendo la ley de la especie. Hay por tanto una diferencia radical entre el creador y lo creado, semejante a la que existe entre el artesano y su obra⁴⁹. No obstante, sigue habiendo cierta proximidad entre ambos temas, ya que el acto creador de Dios es también un acto de paternidad.

Por otro lado, entre Dios y la creación no hay ningún intermediario. No hay transición progresiva, a través de la escala de los seres, entre lo divino y lo creado. Esta visión era común en la filosofía griega, según el esquema de una emanación continua de lo divino hasta el *cosmos*. Basilio de Cesárea, en el siglo IV subrayará por el contrario claramente que todo ser debe estar de un lado o de otro de esta diferencia absoluta. Este punto será decisivo a la hora de situar al Hijo y al Espíritu Santo del lado de Dios, y no del lado de los principios, superiores sin duda con respecto a nosotros, pero en cualquier caso creados.

A propósito de la creación del cuerpo y del alma

Otro punto, sensible en nuestro tiempo, es el de la creación del cuerpo y del alma. Nuestro mundo cultural reacciona con fuerza frente a todo planteamiento dualista. El esquema griego que distingue netamente el alma del cuerpo es objeto hoy de vivas sospechas, y el lenguaje clásico de la Iglesia no rehúye sin duda suficientemente este dualismo cuando dice que Dios crea el alma de cada niño en el momento de la concepción. No se pueden concebir, en efecto, el alma y el cuerpo como dos principios situados en el mismo plano, que en cierto modo se suman. Nuestra representación nos mueve a cosificar el alma. El cirujano del siglo XIX que decía que nunca había encontrado el alma con su bisturí no hacía más que recoger una idea burdamente materialista.

El problema es aquí exactamente el mismo que el de la diferencia absoluta entre el *comienzo* y el *origen* en el caso del mundo en general. El hijo es fruto de un acto de generación realizado por sus padres. Este acto se desarrolla a lo largo del tiempo, antes y después del nacimiento, hasta el desarrollo total del adulto. Es a la vez biológico y humano, porque la intención de los padres, normalmente, es engendrar a un ser humano. Su hijo crece como cuerpo específicamente humano, es decir, como cuerpo de un sujeto, consciente de sí mismo y libre. Dentro de su nivel, los padres contribuyen a la formación de una humanidad completa.

El acto de Dios se sitúa en una trascendencia absoluta con respecto a esta generación humana. Este no añade un componente nuevo, lo que equivaldría a intervenir en el orden de las

⁴⁷ Sobre la patrística, cf *Léxico*.

⁴⁸ J. LADRIÈRE, *O.C.*, 18.

⁴⁹ El caso, por consiguiente, es totalmente diferente del de la generación del Hijo de Dios, que ha de entenderse dentro del esquema de una generación según la similitud de la especie existente entre un padre y una madre y sus hijos, aunque dentro de una trasposición espiritual total. Cf *infra*.

causas segundas. Realiza un acto de creación constante del ser suscitado. Hace del ser total así engendrado una persona espiritual y un interlocutor ya inmortal de su creación. Por eso lo ama y le ofrece su gracia. Le da un valor absoluto.

El cuerpo y el alma representan pues dos perspectivas complementarias de un único todo. El cuerpo es el ser humano considerado desde el punto de vista de su condición y su fragilidad físicas. El alma es el mismo ser visto desde el ángulo de su dimensión espiritual, inteligente y libre. Los padres de la Iglesia proponían en otra época una antropología en tres grados. El hombre era para ellos, no sólo alma y cuerpo en el sentido que acabamos de decir, sino también espíritu, cuando vivía en comunión libre con Dios, es decir, en la gracia.

5. Creación y modernidad

¿Se puede seguir creyendo todavía en la creación? ¿No hay una distancia insuperable entre la perspectiva científica, de la que hemos visto que Dios e incluso el hombre están exiliados, y la perspectiva cristiana, en la que Dios es el gran protagonista y el hombre el destinatario principal de sus obras?

En la modernidad no existe ya un mundo organizado y armonioso inscrito dentro del designio divino de una llamada y una promesa. El término de creación, todavía utilizado para el comienzo, deja lugar sobre todo al término de «física», transformación científica moderna del término filosófico de naturaleza (*physis*). No existen ya en este mundo símbolos significativos que remitan a la acción divina. El mundo no es ya una teofanía, un gran libro que habla de Dios en todas sus páginas. Se ha dicho (M. Gauchet) que está «desencantado». No es más que un material que hay que dominar por medio del descubrimiento constante de nuevas leyes científicas.

El antropocentrismo, rechazado mayoritariamente por la ciencia, que relega al hombre a un papel de «gitano» de la naturaleza, es en cambio claramente proclamado por el cristianismo, desde la Biblia hasta el Vaticano II: «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que, con el sometimiento de todas las cosas al hombre, sea admirable el nombre de Dios en el mundo»(GS 34).

Este lenguaje religioso puede parecer difícil de admitir. ¿Se puede seguir manteniendo esta visión positiva del mundo? ¿No es un arduo ejercicio circense mantener al mismo tiempo los datos de la ciencia y los datos de la fe, estando como están tan distantes unos de otros? ¿Se puede admitir que la ciencia nos hable de un «gitano», mientras que la fe coloca al hombre en el corazón mismo y como fin de la creación divina de todo el universo?

El Vaticano II pide simplemente al hombre que se sitúe con respecto a su origen, que reconozca que no se ha hecho a sí mismo sino que viene de *Otro*, al que puede negar pero a cuyo interrogante no puede renunciar. En nuestro origen está la gratuidad de un don respecto del cual no podemos nada. Porque la explicación científica, por capital que sea, no puede responder a todo. ¿Acaso no siente continuamente la tentación de sobrepasar sus límites? Esta tiene incluso su parte de belleza, irreductible a los cálculos y capaz de mover a admiración. El científico mismo, como hombre, se ve inducido por ella a plantearse cuestiones. A veces se aventura incluso a dar respuestas prematuras. El universo exclusivo de las certezas científicas es demasiado frío y abre necesariamente a la cuestión del más allá.

Pero se puede insistir aún en la objeción. ¿No es esta visión del mundo, pura y simplemente, la proyección de los deseos del hombre? Este no tiene valor para afrontar el silencio eterno del *cosmos*, su enigma, que desafía toda interpretación, su absurdo final. El hombre es a fin de cuentas un niño que se niega a ser huérfano. No quiere asumir hasta el final su condición de adulto. Estas cuestiones nos remiten a la opción de fondo, a favor o en contra del sentido del mundo y de nuestra vida, planteada ya en el primer capítulo. ¿Aceptar con toda responsabilidad la condición de criatura es menos adulto que una desesperación más o menos consciente ante el absurdo del mundo?

6. El hombre en la creación

En la perspectiva cristiana el hombre está situado entre Dios y la creación. La creación es un don, y ese don es portador de la vida. Nuestra vida, a la vez física y humana, ¿no es el valor por excelencia que tratamos a toda costa de salvaguardar? Hoy se habla cada vez más de la «calidad de vida». El mensaje cristiano, a pesar de ciertas situaciones lamentables, confirma nuestra experiencia fundamental. Vivir es bueno. Dios ha querido y quiere que vivamos. Él nos dice que nuestra vida, en sus diferentes niveles, es algo bueno. Nos la da para coronarla un día de manera definitiva y absoluta. El creyente no está de ningún modo alienado con respecto a la creación.

Este mensaje es extremadamente optimista con relación al mundo y los valores terrenos. Porque este mundo es importante a los ojos de Dios, es para él «precioso». Lo que en él se juega es vital. El cristianismo no pretende en absoluto desalentar al cristiano ante las tareas que tiene por delante para mejorar el mundo creado, para introducir en el mundo más justicia y más caridad. Nos manda, por el contrario, amar. Nada cristiano puede justificar una traición respecto de este mundo so pretexto de que no es el mundo definitivo. El «otro mundo» será en parte lo que nosotros hagamos con nuestro trabajo en este mundo, con las experiencias humanas que hayamos vivido y con las obras en favor de la justicia entre los hombres que hayamos realizado. Esta perspectiva es sin duda una perspectiva de fe, pero no es más que la consecuencia de la capacidad de nuestra libertad para construir algo eterno.

Si la creación en sí misma ha sido algo olvidada en la investigación teológica, nuestro mundo creado, por el contrario, ha sido revalorizado en el siglo XX por grandes testigos.

Pensemos en Pierre Teilhard de Chardin. Su gran problema era descubrir el valor de eternidad de lo mejor que hay en la pasión de vivir de los hombres. Sobre la base de este impulso se han desarrollado numerosas teologías «sectoriales» presencia en el mundo, teología del trabajo, perfeccionamiento y transformación de la creación, espiritualidad de la creación.

El mismo Teilhard sabía admirar y cantar la creación como una inmensa maravilla, en definitiva, alabar a Dios por sus obras. La capacidad de admirar es una grandeza del hombre, su pérdida es siempre un mal signo. No tengamos miedo pues de gozar la belleza del mundo, es también una manera de respetarlo.

La creación es por definición un comienzo. Es el primer tiempo de una historia que debe conducir al hombre al logro de su vida y a su verdadera felicidad. Eso es lo que la fe cristiana llama la «salvación», término sobre el que tendremos que volver. Pero esta expresión religiosa tiene también un sentido muy humano, como pone de manifiesto la reflexión de Raymond Aron ya citada. La creación es el primer don, que condiciona todos los demás. Es el comienzo y es también el soporte constante de la historia de los hombres. Estamos pues invitados a considerar la continuación de esta historia.

Un Dios que se revela y dialoga

Dios es Padre; Dios es el creador del mundo y de los hombres. Avancemos un paso más en esta lógica de un Dios benevolente con el hombre, de un Dios que quiere darse a él por amor.

Todos los que están familiarizados con el lenguaje cristiano, tanto católicos como protestantes, saben que la expresión «la palabra de Dios» denota algo decisivo. Aparece continuamente en la liturgia, en el «dialecto» eclesiástico y en los comentarios a la Biblia, prácticamente identificada con la «palabra de Dios». Se ha convertido casi en una consigna.

Pero, ¿qué puede encerrar esta expresión? ¿Tiene siquiera sentido? El meollo de la cuestión está en lo siguiente: ¿Puede Dios hablarle al hombre? Si es así, ¿cómo es posible? ¿Ha hablado Dios efectivamente a los hombres? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿De qué manera? Porque otras religiones se denominan «religiones del libro», y consideran un conjunto de textos como sagrados y revelados por Dios. En definitiva, es toda la cuestión de la revelación la que se plantea aquí.

«Revelación»: he aquí otra gran palabra de la teología. Como testimonia la etimología del término, la revelación es el desvelamiento de una realidad oculta, por ejemplo la comunicación entre dos personas, una de las cuales manifiesta a otra su propio misterio, como ocurre entre dos amigos, entre novios o esposos. A veces, por medio de una experiencia trivial, surge en nosotros una iluminación interior y decimos: «Acabo de tener una revelación». Esta expresión no denota simplemente un descubrimiento, sino la irrupción en nosotros de un mundo nuevo cuyo velo se rasga, una comunicación que se nos hace de manera muy personal. La revelación de Dios al hombre es de este orden, pero de manera eminente. Dios quiere revelar al hombre el misterio de su propia vida y de su designio sobre las criaturas. Habla para comunicarse, como todos hacemos. Se comunica para darse, para compartir su vida con nosotros.

Las grandes objeciones planteadas a lo largo de los tiempos modernos contra la idea de la revelación, así como la naturaleza y el sentido de la revelación cristiana, los presentaremos en dos tiempos: primero de una manera descriptiva, siguiendo al mismo tiempo la Biblia y el Vaticano II; luego de manera más reflexiva, presentando una concepción de la revelación creíble para nuestro tiempo.

I. ¿PUEDE DIOS HABLARLE AL HOMBRE?

La idea de que Dios puede hablarle al hombre es común en las religiones tradicionales. Es la base de algunas de ellas (judaísmo, islamismo). Pertenece al núcleo mismo de la profesión de fe cristiana, que se presenta como una respuesta a la llamada de la palabra de Dios. Esta idea se hizo problemática a partir del siglo XVII⁵⁰.

Cuatro son las objeciones principales planteadas hasta nuestros días contra la idea de revelación.

La objeción racional

En nombre de la filosofía, Spinoza rechaza la noción de «misterio». El término mismo carece de sentido, puesto que anuncia un dato o un hecho incomprensibles para el hombre. El enunciado de un misterio no puede ser por tanto más que la dicción de un autómatas o de un loro. El hombre, en efecto, no posee más que una facultad de conocimiento. Si esta no puede captar el misterio, el misterio no será para él una realidad conocida. Si este no es conocido, no es nada en el espíritu. «Un objeto que no es recibido activamente por el espíritu no es

⁵⁰ Fue el filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) el primero en hacer de la revelación una interpretación puramente natural. Sabemos también por Pascal que ya en el siglo XVII había «ateos», o todavía «deístas», es decir, personas que querían atenerse a una religión natural, para la cual Dios existiría ciertamente, pero como el gran mecánico del mundo, y sería impensable que pudiera revelar o manifestar algo de sí mismo, a través de palabras o de obras.

cognoscible por el espíritu. Ahora bien, tal es el misterio, porque no está sacado de los principios de la razón». La revelación es por tanto una especie de círculo cuadrado, porque Dios mismo no se habría comprendido enunciando un misterio; ya que, por definición, la esencia del misterio es no ser comprendido.

¿Qué pasa entonces con la revelación bíblica, por la que Spinoza, que es judío, siente especial predilección? Se trata sólo del descubrimiento, por parte de ciertos sabios llamados profetas, de verdades profundas que son capaces de transmitir a otros, con las solas luces de la razón humana. Sólo que como los otros son incapaces de verificar la fundamentación de la palabra de estos «profetas», no pueden sino creer en su palabra. La verdad «revelada» es aquella que los hombres en su conjunto no pueden alcanzar directamente por su capacidad de razonamiento lógico, sino que reciben de sus semejantes más sabios. El sentido de las palabras y de las visiones de los profetas es pues de orden filosófico. Estas palabras son reveladas, puesto que todo el mundo no es capaz de acceder a ellas, pero siguen perteneciendo al orden del conocimiento humano natural. Las palabras de la religión son en cierto modo las historietas del discurso filosófico. Posteriormente en la filosofía occidental, Kant (1724-1804) y sobre todo Hegel (1770-1831) tratarán de dar así una interpretación racional de las grandes afirmaciones cristianas. Considerarán que estas no tienen nada de arbitrario o absurdo, sino que más bien «dan que pensar». Por eso intentarán hacer de ellas una recensión a la luz de la razón.

De esta objeción hay muchas cosas que retener. Destierra de entrada toda concepción ingenua de la revelación y todo «dualismo» separador del conocimiento de revelación y del conocimiento racional. Nos invita a no perder de vista que toda palabra de Dios pasa por palabras humanas. La formulación de Spinoza se apoya sin duda en un concepto algo caricaturesco del misterio. Porque el misterio no es la pura opacidad es por el contrario el foco de luz que no puede mirarse directamente —«al Sol y a la muerte, decía Pascal, no se les mira a la cara»—, pero que todo lo ilumina. Por ejemplo, aunque el misterio de la Trinidad no pueda «entenderse» del todo, se puede sin embargo tener de él una intelección llena de sentido para nosotros. Prueba de ello es que en Occidente ha sido objeto de una especulación filosófica extremadamente fecunda.

Pero el principio de la verdadera respuesta a esta objeción se ha dado en el análisis del «yo» humano. Precisemos bien el sentido de la objeción y de la respuesta. No se trata en absoluto de probar que la revelación ha tenido lugar. Su existencia no puede ser reconocida sino por la fe. Se trata sólo de saber si la idea de revelación es una contradicción en los términos, completamente irracional y, en cuanto tal, imposible e impensable. Ahora bien, no es este el caso, puesto que un análisis filosófico del hombre pone de manifiesto en él una apertura a la idea de revelación. La revelación es por tanto una idea razonable, puesto que en cierta medida brota de la reflexión humana. Por otra parte, el hecho mismo de que ciertas ideas atribuidas a una revelación hayan nutrido la tradición filosófica de Occidente muestra que estas ideas no son irracionales. No obstante, la objeción sigue siendo válida esas ideas, supuestamente reveladas, ¿no serán simplemente, en su totalidad, fruto del hombre?

La objeción de una historia contingente⁵¹

Si la revelación de Dios tuvo lugar en el pasado, ¿cómo me concierne a mí en la actualidad? ¿No estriba el escándalo en hacer depender la relación con el Absoluto de una relación histórica y, por tanto, contingente? El dato histórico es contingente; sólo el dato racional es necesario. Tal es el axioma del filósofo Lessing (1729-1781), que sera repetido con frecuencia: «Las verdades históricas contingentes no pueden ser nunca prueba de verdades racionales necesarias». Toda revelación es un hecho contingente. Ha ocurrido, pero podría no haber tenido lugar. Este punto ha sido particularmente problemático desde el siglo XVIII.

⁵¹ Sobre la idea filosófica de «contingencia», de lo que ocurre sin ser necesario, cf Léxico

Fue también la objeción que un condiscípulo de Maunce Blondel (1861-1949) le hacía a este futuro filósofo a finales del siglo XIX en la Escuela Normal Superior «¿Por qué estaría obligado a indagar y tener en cuenta un suceso ocurrido hace 1900 años en un rincón oscuro del Imperio romano, cuando presumo de ignorar tantos acontecimientos contingentes cuya curiosidad empobrecería mi vida interior».

La aspiración del hombre es lograr su autonomía. Ahora bien, el anuncio de una revelación histórica y contingente pretende someterlo a una autoridad extraña (heteronomía). M. Blondel se tomará muy en serio esta objeción y le dedicará su obra. La antinomia es en efecto radical. Por un lado, el hombre no quiere reconocer como verdadero más que lo que ha salido de el mismo y ha sido comprobado por su propia razón. Por otro lado, el cristianismo no puede más que ser recibido y dado. Tal es el escándalo de la razón. Blondel lo presenta mostrando el principio de su solución. «Pues, si es verdad que las exigencias de la revelación están fundadas, no se puede decir que en nuestra casa nos encontremos totalmente como en casa, y de esta insuficiencia, de esta impotencia, de esta exigencia, es necesario que haya huellas en el hombre puramente hombre, y eco en la filosofía más autónoma».⁵²

Maunce Blondel tratará pues de reconciliar los dos términos de esta antinomia (el exterior histórico y el interior a la búsqueda de lo necesario) utilizando el método llamado de *inmanencia*⁵³, que analiza en el hombre puramente hombre la aptitud para reconocer y recibir como un bien necesario el don de Dios.

La objeción del desarrollo histórico

Es la objeción del «modernismo», un movimiento de pensamiento que, a comienzos del siglo XX, afectó gravemente a la reflexión de los biblistas y de los teólogos católicos, en su deseo de responder a las objeciones hechas a la fe a partir de la historia y de la razón. Los modernistas podían mostrar fácilmente que las nociones de la revelación no habían caído del cielo. En nombre de la historia, A. Loisy (1857-1940) afirma que todas las nociones cristianas han salido de la conciencia humana. Es menester concluir pues que son verdades naturales, aun admitiendo que Dios guía por medio de intervenciones «sobrenaturales» el proceso del descubrimiento religioso.

La objeción histórica encierra también gran parte de verdad. Critica con razón una representación enteramente exterior e ingenua de la revelación. Obliga a profundizar en sus formas históricas, psicológicas y humanas. El principio de la respuesta es el mismo que para la creación. No hay que confundir el movimiento histórico de acuerdo con el cual han evolucionado las ideas de la revelación y el acto del Dios revelador que las inspira. Por principio, la palabra de Dios debe hacerse lenguaje humano, y por tanto respetar las leyes temporales del conocimiento humano, para ser verdaderamente recibida por los hombres.

La objeción ética

La idea de revelación histórica supone que ciertos hombres, o ciertas tradiciones, son sus beneficiarios en detrimento de otros. Israel se apoya en la alianza que ha contraído con Dios y por la cual se convierte en el «pueblo elegido». La Iglesia cristiana desde sus orígenes se considera a sí misma el pueblo elegido de Dios. Pretende haber recibido en la persona de Jesucristo la revelación total y definitiva de Dios. Pero, ¿cómo se puede pretender que Dios, si es el Padre que se dice, quiera revelarse a unos y no a otros? ¿No es atribuirle una odiosa injusticia? Georges Morel (1920-1989) expone esta objeción, compartida por muchos otros: «Hemos tratado de mostrar lo indemostrable, que Dios nunca se niega, que su esencia es ser don

⁵² M BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologetique* (1896), PUF París 1956 37 (trad. esp. *Carta sobre apologética* Univ Deusto Bilbao 1991).

⁵³ Sobre el método de la inmanencia, cf Lécico

y manifestación, sin la menor huella de necesidad externa. Se ofrece desde siempre. Se ha ofrecido con igual verdad al habitante de las cuevas de Lascaux o de la Madeleine, al nómada de las llanuras del Asia central, al agricultor de las orillas de Mesopotamia, al fabricante de cemento romano y al navegante vikingo. Se ha ofrecido en la misma medida a todos, porque se ha ofrecido íntegramente y sin reservas, y no podía ofrecerse más. La percepción viva de esta "actitud" hace que se hundan las falsas construcciones destinadas a crear curiosas discriminaciones entre los pueblos. No hay en los supuestos designios de Dios nación elegida ni revelación privilegiada, ya que su revelación es íntegra desde el comienzo y no podía hacer acepción de razas»⁵⁴.

La objeción ética es también seria y se basa en una idea muy justa de Dios. Olvida sin embargo dos cosas. Impide en primer lugar a Dios toda revelación *histórica*, es decir, toda comunicación procedente de Dios y dirigida a los hombres en el marco de la historia. Le permite sólo una revelación cósmica, es decir, por medio de la grandeza de la creación. Ahora bien, «el Dios que se revela a Israel no es el Dios de la naturaleza, sino el Dios de la historia» (C. Geffré). Por principio, una revelación que se produce en la historia debe integrarse en las leyes de la historia de los hombres. Necesariamente, tiene que pasar por la particularidad de ciertos hombres, de un lugar, de un tiempo y de una cultura. Tiene que transmitirse y propagarse de acuerdo con las leyes de la comunicación humana de los bienes espirituales y de los valores humanos. La Declaración de los derechos del hombre es una invención local y limitada: procede de la Revolución francesa. Ha recorrido su camino y hoy existe una Declaración universal de los derechos del hombre.

Además, la revelación judeocristiana, que pasa por un pueblo elegido y por la Iglesia, tiene un alcance universal: es para la salvación de todos. No puede constituir un privilegio egoísta. Es responsabilidad, misión y vocación. Pero esta objeción tiene la ventaja de recordarnos el problema del modo y la naturaleza de la revelación hecha por Dios a todos los que no conocen a Cristo. Sobre este tema la teología no puede callar. Volveremos pues sobre él.

II. CRISTO, CUMBRE DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

Para dar cuenta de la concepción cristiana de la revelación de Dios a los hombres, disponemos en la actualidad de un documento importante del Vaticano II al respecto⁵⁵. Este retoma el movimiento de la revelación bíblica. Nuestra exposición seguirá simultáneamente los textos de la Escritura y los del concilio, pero sin citar este íntegramente.

1. La invitación de un amigo a acompañarlo

En este tono es en el que se expresa el Vaticano II a propósito de la revelación: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2).

El principal interés de Dios es manifestarse a los hombres, darse personalmente a ellos, con el fin de establecer con ellos una comunión. Se revela a nosotros como un enamorado se revela a su amada, según la imagen usada a menudo en el Antiguo Testamento, con el fin de hacernos compartir su vida. Todo ello por la benevolencia de una iniciativa puramente gratuita. La imagen usada por el concilio es la de uno que habla familiarmente con su amigo, como hacía Dios con Moisés en el Sinaí (Éx 33,11), como hará Jesús con sus discípulos: «Ya no os llamo siervos, sino amigos» (Jn 15,14-15). El texto evoca una especie de familiaridad entre Dios y los que lo tratan. Dios nos invita en cierto modo a ir a su casa: «Venid y lo veréis», dirá Jesús a sus primeros discípulos. «Fueron, vieron dónde vivía, y permanecieron con él aquel día» (Jn 1,39).

⁵⁴ G MOREL, *Questions d'homme 3 Jesus dans la théorie chrétienne*, Aubier, París 1977, 69.

⁵⁵ La constitución dogmática Dei *Verbum* (DV) del 18 de noviembre de 1965

Se tiene la impresión de una velada apacible entre amigos que «conversan» juntos. La revelación de Dios se presenta como una «conversación» de Dios con los hombres. Es un diálogo.

La comunión entre Dios y los hombres es presentada, según una fórmula bíblica (2Pe 1,4), como una «participación en la naturaleza divina». Esta expresión es poco elocuente, y hoy es objeto de ciertas críticas. ¿Tiene necesidad el hombre de ser «divinizado»? ¿No tiene necesidad más bien de ser humanizado? Esta supuesta divinización ¿no tiene por objeto despojarlo de sí mismo y de la nobleza de su propia condición?

Pero el anuncio de la divinización puede ser también una revelación verdaderamente desconcertante. Me acuerdo de un preso de Fresnes que, después de haber leído el evangelio según san Juan, me decía: «Si he entendido bien, vamos a ser divinizados». «Has entendido muy bien», le contesté. «Pero entonces, ¿por qué no nos lo decís? ¡Eso lo cambia todo!».

Para llegar al final de la cuestión, hay que decir también que la divinización no va en proporción inversa a la humanización —cuanto más divinizado se esté, menos hombre se es—, sino en proporción directa —cuanto más divinizado se está, más hombre se es—. ¿Por qué? Por la razón que se ha dicho en el capítulo anterior. En nosotros anida el deseo del Absoluto, y no podemos realizarnos sino encontrándolo. Por consiguiente, cuanto más lo encontramos, más nos hacemos lo que somos, más realizamos nuestra vocación como hombres.

Lo que hay que retener de este ofrecimiento de Dios es la idea de una participación todo lo completa que sea posible. El amor quiere compartir. El príncipe que se casa con una pastora empieza por ennoblecerla, y comparte con ella no sólo sus riquezas, sino también sus honores y sus títulos. Vaga imagen de lo que Dios quiere hacer con nosotros.

El párrafo citado del Vaticano II acaba con la mención de Cristo, hacia el que converge toda la revelación de Dios: «Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación». Es el mediador porque es el revelador, el mensajero; y es la plenitud porque él también es lo revelado, el contenido del mensaje. Es al mismo tiempo el autor, el objeto, el centro y la cumbre. La constitución del Vaticano II se apoya incluso en un juego de palabras. El verbo de Dios es la palabra de Dios anunciada a los hombres. El Verbo es también la Palabra hecha carne, Cristo encarnado, según el Prólogo del evangelio de Juan.

2. El desarrollo de la revelación bíblica

La revelación se presenta así en el marco de la historia de la salvación ofrecida a la humanidad. Por «salvación» entendemos siempre una felicidad del hombre en Dios que sobrepasa todo deseo. La revelación progresa con la historia porque el que se revela quiere que el otro sea feliz. De este modo la revelación es salvación y la salvación es revelación. Cuanto más se revela Dios, más se da, más salva. Es menester recorrer pues las grandes etapas históricas de esta revelación.

Revelación cósmica

Las obras de la creación son ya en sí mismas una revelación de Dios, como dice un salmo:

«El cielo proclama la gloria de Dios,
el firmamento pregona la obra de sus manos:
el día al día le pasa el mensaje,
la noche a la noche se lo susurra.
Sin que hablen, sin que pronuncien,
sin que resuene su voz,
a toda la tierra alcanza su pregón
y hasta los límites del orbe su lenguaje» (Sal 19,2-5).

Se habrá notado que el salmo usa el vocabulario de la palabra y del relato, como si la creación fuera un gran discurso que Dios dirige al hombre: el cielo *proclama*, el firmamento *pregona*, el día *pasa el mensaje*, la noche *lo susurra*. Luego el texto se corrige a sí mismo diciendo que no se trata propiamente de un lenguaje, pero que, a pesar de ello, se transmite un mensaje hasta los confines del mundo. Es el lenguaje de los seres y de los acontecimientos que remiten misteriosamente a Otro. Esto nos indica que la idea de revelación es bastante amplia, que no implica necesariamente una palabra en el sentido formal y que se produce ya a través de los elementos de nuestro mundo. La belleza del mundo, que provoca nuestra admiración, que los primeros astronautas expresaron emocionados al contemplar de lejos el globo terráqueo en la noche estrellada, es ya en sí misma una primera «palabra de Dios».

Retengamos este punto: cuando Dios habla, lo hace siempre a través de un ser creado, por la sencilla razón de que sólo así podemos escuchar su mensaje. Si yo le hablo a alguien en una lengua completamente desconocida para él, no entenderá nada de lo que le digo. Dios quiere hablarnos; a él le corresponde en cierto modo aprender nuestro lenguaje humano.

San Pablo retoma esta misma idea cuando dice: «Lo que se puede conocer de Dios, ellos [los hombres] lo tienen a la vista, pues Dios mismo se lo ha manifestado. Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se pueden descubrir a través de las cosas creadas» (Rom 1,19-20).

Esta revelación no es simplemente «original», como si sólo hubiera tenido lugar en el primer momento de la creación. Es permanente. Vale para todos los hombres de todos los tiempos. No se trata en absoluto de unas palabras determinadas dirigidas por Dios a un hombre, sino de un lenguaje inscrito en los hechos de la creación. En el lenguaje teológico, esta revelación se conoce como «natural», por contraposición a la otra forma de revelación que se expresa en la historia humana y que es fruto de una nueva iniciativa de comunicación de Dios a los hombres. A esta segunda forma de revelación se la llama «sobrenatural». Pero esta primera revelación por la creación es, por decirlo así, condición de posibilidad de la segunda. Es el primer momento de la salvación, así como la salvación adquirirá la forma de una nueva creación.

Revelación primera: la ley de la conciencia

Pero Dios no se ha quedado ahí. Desde el comienzo de la historia de la humanidad se ha manifestado a título personal en la conciencia del hombre para ofrecerle el camino de la salvación. Esta forma de revelación recibe ya el nombre de «sobrenatural», porque es la primera expresión de la comunicación que Dios quiere hacernos de sí mismo. De un extremo al otro de la historia, Dios no sólo inscribe en el corazón del hombre una vocación, sino que le otorga además los dones necesarios para que pueda cumplir su vocación. Aquí releemos desde un punto de vista formalmente cristiano lo que hemos descubierto en el primer capítulo.

El que los hombres se hayan hecho pecadores no anula en absoluto la iniciativa de Dios, que los mantiene en «la esperanza de la salvación» y les promete una redención. Cuida del género humano «sin interrupción», con el fin de dar la vida eterna a quienes lo buscan haciendo el bien. San Pablo lo dijo ya: «Vida eterna a los que, mediante la perseverancia en las buenas obras, buscan la gloria, el honor y la inmortalidad» (Rom 2,7). Porque «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (ITim 2,4). Esta afirmación de la voluntad universal de salvación nos garantiza que, pase lo que pase después, ningún hombre, de ningún lugar y de ninguna época, es «olvidado» por Dios. Todos pueden llegar a conocerlo de manera suficiente para recibir la salvación y, por tanto, la felicidad definitiva.

Esta afirmación no vale sólo para el larguísimo y misterioso período que va de la creación a la vocación de Abrahán, sino también para todos los pueblos que no tienen hoy ninguna vinculación con Abrahán o no saben nada de la revelación cristiana.

Con otras palabras, esta revelación primera está inscrita en el corazón de los hombres (cf. Rom 2,15). Es lo que se llama la «ley de la conciencia», referencia primera de toda conducta moral. La conciencia misma es portadora de una ley. John Henry Newman (1801-1890), el célebre *scholar* anglicano convertido al catolicismo por exigencia de su conciencia, describió bien esta ley del corazón: «¿Cuál es la principal guía del alma dada a toda la raza de Adán, tanto fuera del rebaño de Jesucristo como dentro de él...? Es la luz de la conciencia, la verdadera luz que ilumina a todo hombre (...). Tanto si un hombre ha venido al mundo en las tinieblas del paganismo como si lo ha hecho dentro de una revelación corrompida (...), en todos los casos, tiene en su corazón un cierto *dictamen* que le da órdenes. No es un simple sentimiento, ni una simple opinión o impresión o visión de las cosas; es una ley, una voz que habla con autoridad (...). Es algo superior a la personalidad del hombre (...). Puede desobedecer a esta voz, puede negarse a escucharla, pero esta permanece»⁵⁶.

Dios *habló a Abrahán*. He aquí cómo comienza en la Biblia la gran historia del pueblo judío, con la llamada de Abrahán:

«El Señor dijo a Abrahán: "Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo; te bendeciré y engrandeceré tu nombre. Tú serás una bendición"» (Gen 12,1-2).

Abrahán es el primer pagano que se hace «judío», creyendo en las promesas de Dios, aceptando su alianza y recibiendo la circuncisión. A estas palabras seguirán otras muchas, como si Dios mismo condujera a Abrahán de la mano. En la mayoría de los casos la intervención de Dios se anuncia simplemente con la fórmula: «Dice Dios». Pero a veces la manifestación divina se hace «teofanía»⁵⁷. Dios es puesto en escena, «aparece» y se nombra en un decorado apropiado. En la encina de Mambré (Gen 18,1-15) son tres hombres misteriosos los que vienen a visitar a Abrahán y le anuncian la futura maternidad de Sara. Otra vez, cuando la intercesión de Abrahán en favor de Sodoma, asistimos a una especie de regateo oriental para saber cuál es el número mínimo de justos que puede aún salvar la ciudad. El Dios de Abrahán consiente en

⁵⁶ . H. NEWMAN, *Sennon sur les dispositions de foi*, citado por H. DE LUBAC en la obra colectiva *La révélation divine*, Cerf, París 1968, 211. Me inspiro aquí en el comentario de H. de Lubac al documento del Vaticano II.

⁵⁷ Cf supra. y Léxico

ello con llaneza y generosidad, de manera muy antropomórfica.

¿Cómo hemos de entender estas palabras dirigidas por Dios a Abrahán⁵⁸. Recordemos que este relato no pretende ser contemporáneo de lo que cuenta. No recoge la experiencia concreta de Abrahán. Expresa la interpretación de sus orígenes por el pueblo judío a través de la «gesta» de los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob. El relato está lleno de significación religiosa. La migración de Abrahán desde su tierra de Caldea hasta Israel es interpretada como un primer acontecimiento fundador del pueblo de Israel, mucho antes de la historia de Moisés. Abrahán, el primer judío, fue guiado por Dios en todo lo que hizo y creyó en la palabra de Dios. Es sabido también que en la mentalidad hebrea importan poco las causas segundas y todo se remite directamente a Dios. La oración de Abrahán por Sodoma puede así dar lugar a una bella escena de regateo. Si Abrahán se ha jugado la vida por inspiración divina, es porque Dios le ha hablado. Nada se nos dice sobre el *como*. La historia de Abrahán es fruto de una iniciativa de Dios, que ha entrado en su vida Abrahán creyó y se puso en marcha. Obedeció a la palabra de Dios. El signo de que no se trata de una ilusión es precisamente que el pueblo prometido existe y que es el quien interpreta en la fe la primera iniciativa de Dios al respecto.

Otro signo de la presencia de Dios en la historia de Abrahán es que cada uno puede revivir su propia experiencia de fe a partir de este relato. A un catecúmeno adulto se le pedía que leyera la historia de la vocación de Abrahán. El no entendía por qué su preparación al bautismo tenía que pasar por el estudio de este relato antiguo, con el cual no sentía ninguna vinculación. Pero un día le vino la iluminación «Abrahán soy yo», exclamo. El relato había funcionado en él. Este hombre había entrado en la historia y se había identificado con el personaje. La vocación de Abrahán se convertía así en parábola de su propia vocación a la fe y de lo que había dejado para responder a ella.

Dios habló por Moisés

Con Moisés y la experiencia del Sinaí, en el transcurso de la cual Dios le habla «como un amigo a otro», nos parece que las cosas van infinitamente más lejos. No sólo se trata de una «conversación» prolongada, sino que el encuentro se refleja en un texto, el del decálogo, entregado por Moisés al pueblo en las tablas de la Ley. Luego el decálogo se desarrolla en un organismo de leyes numerosas y diferenciadas, que comportan toda una codificación de la vida social. Todas se colocan bajo la autoridad de Dios, como si él las hubiera dictado una a una.

Ahora bien, este derecho es expresión de una historia y de una cultura muy particular. Por otra parte, la relación del pueblo con su Dios se hace dramática cuando Israel se entrega a la apostasía y adora al becerro de oro. Cólera de Moisés que rompe las tablas de la Ley. Pero también súplica ardiente del mismo Moisés a Dios para que este perdone a su pueblo. Nos enteramos entonces de que Moisés no ha visto ni la gloria ni el rostro de Dios, porque «nadie puede verme y quedar con vida» (Éx 33,20). Moisés no ve más que la «espalda» de Dios, que le habla a través de los truenos. En toda esta historia es siempre Dios el que interviene en primer plano en los acontecimientos. ¿Qué pensar de esto?

Conviene en primer lugar distinguir el decálogo en sí del conjunto de leyes codificadas. El decálogo tiene un tono muy especial, y se da además en el marco de una teofanía particularmente solemne. No es expresión de la necesaria legislación de toda sociedad, sino la voz de un absoluto que se dirige a la conciencia. Hay algo de «sagrado» en esta comunicación. El decálogo es la matriz y el fundamento de todo lo demás. Es la expresión positiva de la ley de la conciencia antes evocada. Pero esta expresión es atribuida a la palabra misma de Dios. El decálogo se inserta dentro del ofrecimiento de un diálogo y de una alianza. El «yo» de Dios es fuertemente subrayado. Es el «yo» del que ha hecho salir a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Éx 20,2). Esta alianza constituirá el vínculo perdurable entre Dios y su pueblo. Hace de Dios el guardián y el protector de Israel, pero con una condición: que el pueblo escuche su voz y guarde en el futuro la alianza que ha jurado.

⁵⁸ Me inspiró en estos párrafos en el librito de J. GUILLET *Dieu parle à l'homme*, DDB París 1994

El relato teofánico, escrito una vez más mucho después de los acontecimientos narrados, es una orquestación solemne cuyo objetivo es subrayar el origen divino del decálogo, fundamento del conjunto de la Ley. El relato de la alianza mosaica pone a Dios en escena de manera más cercana y directa que el relato de Abrahán. Dios habla en él no sólo con palabras, sino también a través de los mismos acontecimientos. El relato expresa pues una fe inquebrantable: la historia del pueblo de Israel es una historia guiada por Dios. Es Dios quien ha transmitido la Ley a su pueblo en el decálogo.

El texto, sin embargo, no nos dice gran cosa acerca del *modo* en que Dios hablaba con Moisés. La teofanía expresa e interpreta en su código de lenguaje una experiencia particularmente fuerte del encuentro con Dios y de la escucha de su palabra. Pero la trascendencia divina sigue siendo total en el transcurso de esta larga y paradójica «conversación». Dios no se deja ver y habla por medio de truenos, al tiempo que el texto le atribuye palabras humanas bien articuladas. Se puede pensar pues que la formulación de las palabras del decálogo tuvo lugar primero en la conciencia de Moisés y que fue él quien promulgó las cosas de este modo. Según esto, el relato progresivamente constituido como una especie de «epopeya» de la salida de Egipto, la travesía del desierto y el establecimiento de la alianza, expresa la fe de todo el pueblo: Dios ha hablado a Moisés⁵⁹.

Dios habló a través de los profetas

Dios «habló por los profetas»: es una fórmula del credo. Con los profetas nos encontramos ante una nueva figura. No se trata ya del relato posterior que habla mucho después de los acontecimientos originarios, sino de la experiencia originaria de un hombre. Este dice lo que le ha ocurrido; transmite palabras que Dios le ha dirigido. Suele marcar los oráculos con ciertas expresiones ya consagradas: «palabra de Yavé», «así dice el Señor», o también «oráculo del Señor». Pero si el profeta siente la necesidad de marcar con el sello divino los mensajes que transmite al pueblo, es porque sabe que las palabras que pronuncia son, a primera vista, palabras humanas. Su discurso está ligado a la situación del pueblo, siempre tentado por el pecado, y ligado también a su propia experiencia. Porque a menudo cuesta caro ser profeta, sobre todo cuando hay que hablar contra las decisiones del poder establecido y denunciarlo.

Se puede hablar pues a propósito del profeta de una «inspiración», no sólo de una inspiración literaria o poética, sino de una inspiración propiamente divina. El funcionamiento de estos dos tipos de inspiración se asemeja. Por lo demás, los grandes profetas de Israel han sido también grandes poetas. Han encontrado, en la medida de su genio humano, las palabras, las imágenes impactantes y los ritmos adecuados para expresar lo que ellos consideraban que era palabra procedente de Dios. Su experiencia espiritual y su experiencia poética eran inseparables.

En la perspectiva cristiana, toda la revelación que va de Abrahán a Jesús constituye una lenta y larga preparación evangélica. Esto incluye toda la historia del Antiguo Testamento, pasando por los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob), por Moisés, por los profetas. Dios se escoge a un pueblo, no porque quiera hacer de él un privilegiado, sino para encargarle una misión. Y se entrega a toda una pedagogía de preparación a la salvación, al mismo tiempo que de profecía. Esta historia está orientada hacia la venida de Cristo.

Dios ha hablado en su Hijo Jesucristo

Volvamos al Vaticano II, a un texto entretelado de expresiones del Nuevo Testamento: «Dios después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, *en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo* (Heb 1,1-2). Pues envió

⁵⁹ Exponer las cosas de este modo, ¿no equivale a decir que las palabras atribuidas a Dios no proceden del cielo, sino que se deben a la evolución histórica de la conciencia de la humanidad? Todo lo contrario; se mantiene sólo lo que es menester: no hay palabra de Dios que no pase por una mediación humana. Una palabra puramente divina no podría ser entendida por el hombre.

a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf Jn 1,1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, "hombre enviado a los hombres", *habla las palabras de Dios* (Jn 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó» (DV 4).

Este pasaje expresa en pocas palabras la convicción cristiana sobre la revelación, que tiene su cumbre en la persona de Jesús. Después de una multitud de servidores de la Palabra, viene la unicidad de una Palabra que es el mismo Hijo de Dios⁶⁰ y que nos aporta toda novedad dándose personalmente. Esto subraya a la vez la continuidad y el contraste entre ambos testamentos.

Esta cumbre confirma de manera eminente el dato fundamental que hemos recogido al hablar de las revelaciones de Dios en el Antiguo Testamento. No hay palabra divina sin palabra humana. Aquí la misma palabra de Dios, a la que Juan en el Prólogo de su evangelio llama «el Verbo», se hace palabra humana, asumiendo nuestra «carne», es decir, nuestra condición humana concreta. El revelador del Dios Padre es el «Verbo hecho carne», «enviado a los hombres». «Jesús de Nazaret hace realidad en sentido absoluto la presencia de Dios entre nosotros» (K. Rahner), porque en Jesús Dios es a la vez el revelador y el revelado. Puede decir de verdad: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). En el rostro de Jesús brilla la mirada misma del Padre.

Jesús revela pues a Dios y su designio para los hombres por su presencia y manifestación, «con sus palabras y sus obras», a lo largo de toda su vida. Es su misma persona lo más importante; el cristianismo no es una enseñanza ni un programa: *es alguien*. Es el peso concreto de la existencia y del comportamiento de Jesús lo que cuenta ante todo. Es la coherencia sin fisuras entre lo que dice, lo que hace y lo que es, lo que le da su autoridad única. Es su manera de vivir y de morir la que nos dice que es Dios, y en qué consiste ser Dios. En él Dios es para nosotros ya un rostro.

Las palabras de Jesús son la predicación del Reino, son las parábolas y las palabras sobre el misterio de Dios y de la salvación. Sus obras son sus grandes iniciativas de perdón a los pecadores, es la invitación a comer con ellos, son los signos que acompañan a sus actos y, sobre todo, su muerte y su resurrección. Porque a su manera de vivir corresponde su manera de morir, que suscita la fe en el centurión. La resurrección, en fin, es el sello divino en todo este itinerario.

Esa es la razón de que el Nuevo Testamento sea el último: es la alianza definitiva, después de la cual no puede haber una tercera. Ya san Juan de la Cruz lo decía en un hermoso texto: «Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: "Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi *Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas"»⁶¹.

La revelación cristiana es pues ante todo y sobre todo una persona: Jesús, el Cristo, revelación absoluta de Dios y de su designio. No es un catálogo de verdades, por muy orgánicas que sean, porque una persona va infinitamente más allá de las palabras. El conjunto de las verdades es secundario y tiene sentido en relación con la persona. Hay pues una trascendencia absoluta de su persona y de su palabra con respecto a todo discurso de la Iglesia.

La dimensión de la llamada es profundamente evangélica: Jesús «invoca» en cierto modo el asentimiento creyente de sus contemporáneos dándose a ellos, entregándose por ellos. Las advertencias sobre lo que está o no en juego en la fe están presentes en los evangelios, pero situadas dentro de esta llamada amorosa. Cristo sigue llamándonos hoy del mismo modo:

⁶⁰ Volveremos, infra, sobre los problemas planteados por la encarnación del Hijo

⁶¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 1 II, c 22, n. 5, San Pablo, Madrid 1997, 278.

nuestros contemporáneos siguen siendo sensibles a este lenguaje de la llamada y del deseo de aquello de lo que tienen necesidad para lograr una auténtica felicidad, aun cuando sean ávidos también de principios y de verdades «intangibles». Pero, ¿no dice también Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jⁿ 14,6)?

III. COMPRENDER LA REVELACIÓN

La exposición anterior, sobre todo bíblica, no ha respondido sin duda a todas las preguntas que se pueden hacer al respecto. Es necesario pues volver sobre algunos puntos que nos permitan comprender que esta revelación no tiene nada de «mágico».

1. Los «procedimientos» de la revelación

No hay revelación químicamente pura

La palabra de Dios al hombre no ha caído pues del cielo. Ha pasado siempre por las palabras de los hombres. Es sin duda la gran diferencia entre las concepciones musulmana y cristiana de la revelación. Las palabras recibidas por el profeta Mahoma son consideradas como literalmente palabras de Dios, que él no hace sino transcribir en su materialidad y que en principio no deberían traducirse, porque letra y sentido forman una unidad. En cambio, en la revelación judeocristiana se reconoce el papel propio del profeta: la palabra de Dios entra en la humanidad por la mediación de su subjetividad humana, de la experiencia de su vida, de sus cualidades de escritor⁶².

Reciprocidad entre la revelación y la Fe

La palabra de Dios se hace revelación a través de la toma de conciencia del profeta Pero esta toma de conciencia es ella misma fruto de una escucha en la fe. Dicho de otro modo, lo que el profeta anuncia es el objeto de su fe Cree que Dios le ha dicho eso. Hay pues un círculo, la revelación de Dios pasa por la fe del profeta y lo que el profeta cree es presentado como revelación de Dios.

Hay en el evangelio un ejemplo de este hecho, que el exegeta Jacques Guillet ha analizado iluminadoramente¹⁵ Es la escena de la confesión de fe de Pedro en Cesárea de Filipo.

«Jesús pregunto a sus discípulos "¿Quién dice la gente que es el hijo del hombre" () Y luego "Y vosotros, ¿quién decís que soy Simón Pedro tomo la palabra y dijo "Tu eres el Mesías, el hijo del Dios vivo" Jesús respondió ' Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos"» (Mt 16,13 20).

¿Qué significa esto? Jesús autentifica como palabra de revelación proveniente del Padre la confesión de fe de Pedro. Es como si dijera «No sabes la razón que tienes en creer eso, porque esa creencia no procede de ti, sino que es una revelación de Dios». Pedro no habría caído en la cuenta de nada si Jesús no le hubiera llamado la atención sobre ello. No se trata pues de un proceso de revelación «extraordinario». La confesión de fe de Pedro es fruto de una «inspiración» recibida del mismo Dios. Las palabras de Pedro son así palabra de Dios.

⁶² La revelación de Dios a los hombres tiene un lado objetivo evidente, puesto que se inscribe en la historia a través de palabras, escritos y ritos Pero antes de hacerse objetiva, se ha presentado en forma subjetiva La gracia reveladora de Dios, actuando en el polo subjetivo de la conciencia, en ese santuario de nuestro ser libre que es también matriz de nuestras palabras y de nuestros actos, permite al profeta conceptualizar su propia experiencia y transmitirla El profeta es un creyente que está en condiciones de enunciar correctamente su experiencia trascendente del don de Dios Y que de este modo permite a otros lograr una objetivación correcta y pura de su propia experiencia No puede ser cosa de todos La revelación sigue pues el itinerario de la comunicación de los hombres entre si Por su parte la experiencia religiosa no puede ser solitaria está siempre vinculada a un pueblo Siempre se da para los otros La revelación pasa pues por la conciencia de los hombres Pero esto no supone ninguna reducción de lo divino a lo humano Porque es el don revelador de Dios el que informa la experiencia religiosa del hombre Es la fuerza viva de Dios la que opera ¹⁵J GUILLET *oc*, 50-63

Esta reciprocidad entre palabra divina y palabra humana tiene su cumbre en la persona de Cristo, Verbo hecho carne, es decir, palabra de Dios hecha palabra humana. La revelación de Dios en Cristo pasa también por la génesis de palabras humanas que expresan su actitud religiosa, es decir, su relación filial única con Dios, a quien llama su Padre. La palabra de Dios es una palabra de Hijo, de un Hijo que responde en la obediencia a su misión y en la fe a la perfecta comunicación del Padre.

La escucha forma parte pues de la revelación. Para que haya revelación, no basta que Dios hable: es menester que su palabra sea recibida, escuchada y entendida. La revelación, en todos los momentos de su transmisión es pues diálogo. Es necesario que en ella haya dos.

Una revelación proporcionada a la capacidad del hombre

El hombre a quien la revelación va dirigida está siempre situado en una historia, con sus luces y sus sombras. La revelación le llega allí donde está, en su cultura y en su mundo de representaciones. Estas son siempre demasiado toscas en relación con el mensaje recibido. Están además marcadas por el pecado. La revelación pasa por este estado de cosas para hacer progresar al hombre y «acostumbrarlo» a recibir y a dar a Dios, como dice maravillosamente Ireneo de Lyon. Este, por lo demás, habla también, usando un antropomorfismo que sólo aparentemente es ingenuo, de que Dios tiene que acostumbrarse a vivir entre los hombres. Este doble proceso de familiarización es la historia del largo diálogo entre Dios y el hombre, que se van «acostumbrando» el uno al otro. Él hace del itinerario de la revelación un progreso constante. Por eso la revelación de Dios en el Antiguo Testamento está aún mezclada con representaciones insuficientes de Dios.

La escritura de la Palabra

Toda palabra es frágil, toda palabra es caduca. Por eso uno de los primeros inventos del hombre fue el de la escritura, primero sin duda sobre cortezas de árboles, luego, con el progreso de la técnica, sobre tablillas de arcilla cocida, o sobre pieles de animales enrolladas (pergaminos), sobre seda (en Oriente) o sobre fibras de papiro entrelazadas, que son el origen de nuestro papel. La escritura supone un código de signos (pictogramas, ideogramas chinos, jeroglíficos egipcios, sistema alfabético) establecido en cada sociedad. Fue utilizada primero para el gobierno y la administración, los contratos comerciales y la gestión de los rebaños. La escritura ha desempeñado un papel decisivo en el desarrollo de la cultura humana. Constituye una memoria que no varía y que conserva en la sociedad los resultados adquiridos en el pasado. Sin escritura los hombres no pueden tener historia.

Las tradiciones portadoras de los grandes acontecimientos fundadores del Antiguo Testamento, transmitidas inicialmente por la memoria humana, se fueron progresivamente poniendo por escrito en forma de libros diversos y sucesivos, los primeros de los cuales se redactan a una gran distancia temporal de los acontecimientos que narran. Los libros proféticos, en cambio, fueron escritos por los mismos profetas, su escuela o personas pertenecientes a su tradición.

Pero la puesta por escrito suscita entonces un nuevo problema. Se afirma desde el siglo XVII que no fue Moisés quien escribió los cinco primeros libros de la Biblia (lo que se conoce como el Pentateuco). ¿Quién nos garantiza entonces que él, o más bien los redactores bíblicos respetaron la verdadera palabra de Dios que Moisés había recibido? El problema se desplaza entonces del profeta original al escritor; y más recientemente aún, del escritor individual presentado como autor del libro a la tradición portadora de ese libro. A menudo resulta obvio que este no fue escrito de una vez, y que supone varios autores, pertenecientes a épocas diferentes. Se distinguen, por ejemplo, tres autores diferentes en el libro atribuido a Isaías. Esta época no tenía en absoluto el mismo sentido de la propiedad literaria que nosotros. Un libro nuevo solía ponerse entonces bajo el nombre de algún hombre ilustre del pasado que le diera autoridad. Así, el libro de la *Sabiduría de Salomón*, que data del siglo I antes de Cristo, no pudo

haber sido escrito evidentemente por Salomón, que vivió en el siglo IX. Esto no facilita las cosas. La palabra de Dios, humana desde *su origen, como* hemos visto, sigue siendo muy humana en su transmisión.

Para responder a estos problemas, la fe judía primero y la cristiana después consideraron que estos libros estaban «inspirados» por Dios, que esta inspiración «garantizaba» su veracidad y hacía de estos libros, libros «sagrados», de cuya autoridad en última instancia responde Dios. Esta perspectiva, por supuesto, es una perspectiva de fe.

El origen de la idea de inspiración es una convicción del Antiguo Testamento, incluida en la noción misma de «Palabra de Dios». Puesto que Abrahán, Moisés, los profetas y, tras ellos, los sabios han recibido la palabra de Dios, los libros que transmiten sus palabras y sus obras han de contener a su vez la palabra de Dios en toda su autenticidad. Esta convicción se formaliza en la noción misma de «Escrituras», mencionada por los rabinos como autoridad absoluta: «Se ha dicho...», «según está escrito...». Se conocen estas formas verbales como «pasiva divina», porque se entiende que lo que ha sido escrito lo ha sido por Dios o en su nombre. Por eso los cristianos suelen citar los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento como una autoridad. Es lo que yo mismo hago en este libro.

Jesús, como se sabe, no escribió nada. Sin embargo, sus discípulos, después de su muerte y su resurrección, pusieron por escrito sus enseñanzas y el relato de su vida. Después de un tiempo de vacilación, estos nuevos *escritos* acabaron poniéndose en el mismo plano que las *Escrituras* del Antiguo Testamento, que la Iglesia siempre veneró. La idea de las «sagradas Escrituras» (Rom 1,2) o de las «sagradas Letras» (2Tim 3,15) remite a la santidad de Dios. El lector apresurado del Nuevo Testamento no repara siempre en sus numerosas apelaciones a la autoridad del Antiguo Testamento, en la forma «está escrito...», o «para que se cumpliera la Escritura...». Los autores parten de la convicción de que existe una coherencia profunda en el designio de Dios entre los anuncios del Antiguo Testamento y su realización en el Nuevo.

Los padres de la Iglesia sacarán aún más partido de estas comparaciones, muy conscientes de que sólo la realización permite discernir el anuncio, que sin ella quedaría en la oscuridad. Si los profetas estaban inspirados por Dios, que les transmitía el contenido de su mensaje, los mensajeros del evangelio por su parte hablan inspirados por el Espíritu (cf IPe 1,10-12; 2Tim 3,15-17). La segunda Carta de Pedro (3,16) dice que también las cartas de Pablo son *Escrituras*, aunque reconociendo, de manera consoladora para nosotros, que «en estas se encuentran algunos puntos difíciles, que los ignorantes y mal informados tergiversan para su propia perdición, lo mismo que hacen con el resto de la Sagrada Escritura».

Cómo entender la «inspiración»

Los autores antiguos expresaban de manera espontánea su concepción de la inspiración con la palabra «dictado». La Escritura tiene a Dios por autor, el escritor humano no es más que su instrumento (llamado plectro, cítara, cálamo, etc). Ambrosio y Agustín no dudan en emplear el término «autor» para designar la relación de Dios con la Sagrada Escritura. Visión en conjunto verdadera, pero que no se interroga sobre el modo de operar del autor humano y corre el riesgo de conducir a una concepción errónea de la revelación. La concepción escolástica (Alberto Magno, santo Tomás de Aquino en el siglo XIII) hablará más tarde de Dios como el autor principal y del hombre como un autor instrumental.

En los tiempos modernos nos hemos hecho mucho más exigentes y críticos respecto de estas representaciones demasiado ingenuas de la inspiración. Nos damos cuenta mejor también de lo que implica la noción humana de autor. Por una parte, la idea de inspiración no debe caer en el mito. Por otra, no debe reducirse a un simple fenómeno de toma de conciencia progresiva por parte de la humanidad de ciertos valores. ¿Cómo dar cuenta entonces de ella de manera creíble?

En la Escritura, todo es de Dios y todo es del hombre, según una cooperación que no establece ninguna competencia entre ellos. Porque no se sitúan en el mismo plano. Dios no es un «escritor», ni los escritores de la Biblia son «secretarios» que den forma al pensamiento de

otro o que tecleen en el ordenador al dictado. Tampoco se trata de una colaboración entre dos autores que redactan juntos el mismo libro. El autor humano mantiene toda su iniciativa⁶³.

La «verdad» en las Escrituras

La consecuencia de la inspiración es que el creyente puede tener confianza que los libros de la Biblia transmiten la verdad. ¿De qué orden de verdad se trata? De la verdad religiosa, es decir, de la que concierne a nuestra relación con Dios. Esta verdad religiosa y salvífica es el punto de partida capital y el criterio a partir del cual se puede hablar de la verdad de toda la Escritura. No hay que buscar pues en ella la verdad científica definitiva (cosmológica, geográfica, botánica, etc.), este era, como hemos visto, el peligro del concordismo.

La cuestión de la verdad histórica es más delicada. Porque, por una parte, hay en la Escritura errores históricos. No se puede pedir a escritores de esta época el sentido, muy reciente, de la historia científica. Ellos contaban la historia con los recursos a su alcance y de acuerdo con su mentalidad. Pero, por otra parte, la revelación divina tiene una historia, se inserta en la historia y está vinculada a hechos. En este terreno, hay que saber descodificar siempre el género literario: ¿se trata de historia propiamente dicha, ¿de qué fuentes dispone?, ¿se trata de una novela histórica, o de un poema? En fin, y sobre todo, ¿en qué medida se compromete el autor en lo que dice? Hay afirmaciones en las que los autores se comprometen para dar una enseñanza divina. Y hay también datos históricos a los que hacen referencia pero sin concederles mayor importancia.

2. ¿Se revela Dios más allá de las fronteras del cristianismo?

¿Se limita la historia de la revelación a la de la revelación judeocristiana? El Vaticano II nos dice formalmente que no. Si la voluntad de salvación de Dios es universal, entonces su voluntad de revelarse debe serlo también. «La historia universal de la salvación es al mismo tiempo historia de la revelación» (K. Rahner). Esta salvación es la voluntad de Dios de comunicarse personalmente a los hombres para hacerlos felices. Pero quien dice «autocomunicación» (comunicación de sí mismo) de Dios al hombre dice también «autorrevelación». La experiencia del amor humano nos lo hace comprender fácilmente.

Hemos visto que toda revelación comienza por una actuación de Dios en el polo subjetivo de nuestra conciencia. Si todo hombre, si toda cultura humana, goza pues de una proposición de salvación, podemos creer que todos gozan también de la proposición de revelación que corresponde a este ofrecimiento de salvación.

Pero este aspecto subjetivo no existe nunca en estado puro: se expresa siempre a través del lenguaje. La revelación va pues a realizarse en las particularidades de la historia: por un lado, en la historia de las religiones, fuera del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero de manera parcial e incompleta y mezclada con depravaciones debidas al pecado; por otro lado, en la revelación oficial e institucional, «regional» pero ordenada a la salvación universal, cuyo punto culminante será Jesucristo⁶⁴. Esto sólo se puede decir en nombre de la fe cristiana; un miembro de otra religión tendrá una visión muy distinta de las cosas. Pero todo diálogo exige que se hable desde el lugar en que cada uno está. Esta perspectiva, por lo demás, supone una visión positiva de las

⁶³ En definitiva, ocurre con la inspiración como con la revelación, de la que es complemento. La revelación se produce en el polo subjetivo de la conciencia, antes de pasar al polo del lenguaje y de la comunicación. Es en este polo donde la palabra divina se hace palabra humana. Asimismo, Dios no es un autor «literario». No redacta los libros. Pero su Espíritu «inspira» a los redactores impidiéndoles errar. Tal es la convicción de la fe. Por su parte, los autores humanos de las Escrituras trabajan exactamente como los demás autores. El don de la inspiración se inscribe, en fin, mas ampliamente en la perspectiva comunitaria del pueblo de Israel y de la Iglesia. La exégesis moderna ha mostrado en efecto que fueron muchos mas de los que se creía los autores que participaron en la redacción de los libros de la Escritura.

⁶⁴ Esto es un resumen del pensamiento de K Rahner al respecto.

religiones no cristianas —que fue la del Vaticano II—, pero no una visión ingenua y complaciente.

Es la persona misma de Cristo, cumbre de la revelación divina para el cristiano, quien ha de servir de criterio para discernir el valor de las otras revelaciones. Pero si en Cristo no hay pecado y en la revelación que él aporta no hay impureza alguna, el cristiano, por su parte, no es Cristo, y sigue participando en un mundo de pecado. El discernimiento cristiano de las otras religiones reclama no solo un buen conocimiento de las cosas de la fe, sino también una gran pureza de corazón. Hay que reconocer que no siempre ha sido así a lo largo de la historia.

Esta visión de las cosas, muy abierta, supone pues que todo hombre, sea cual sea su relación con Jesucristo, antes de la venida de este o después de su venida, se encuentra siempre, no solo con un ofrecimiento sobrenatural de salvación, sino también delante del ofrecimiento de una revelación, ya que ambas cosas van juntas.

3. La revelación cerrada y la revelación abierta

«Dios nos lo tiene todo dicho en Jesucristo», afirmaba san Juan de la Cruz. Pero entonces, ¿Dios no tiene nada más que decirnos? ¿No se plantea aquí una nueva objeción? ¿Estaría la comunidad cristiana condenada a repetir una serie de verdades aprendidas una vez para siempre? ¿Tenemos que esperar todo el pasado? ¿El futuro, hacia el que tiende naturalmente toda generación, no nos promete nada nuevo?

Pongamos las cosas en su sitio. Por una parte, la revelación en efecto se ha realizado plena y definitivamente en Jesucristo. Ahora bien, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús nos han sido transmitidas por el testimonio de los testigos originarios. Se decía por tanto que la revelación se había acabado con la muerte del último apóstol de Jesús. Pero como esta no se podía determinar históricamente, se dirá más bien «con la desaparición de la generación apostólica».

Por otra parte, esta misma revelación promete un futuro, la vuelta de Cristo al final de los tiempos, que vendrá a poner fin a la historia de los hombres, para conducirlos a su Reino. En este sentido, la revelación cristiana mira al futuro. Se crea así un espacio de tiempo orientado del pasado decisivo de Jesús al futuro prometido por el mismo Jesús. Esto permite entender lo que pasa entre estos dos momentos, es decir, durante el tiempo de la recepción de esta revelación por los hombres.

Hemos visto que tiene que haber dos para que haya revelación, y que la recepción forma parte por tanto de la misma revelación. Aunque la revelación ha concluido con Jesucristo en su fase constitutiva, en su fase de recepción, en cambio, continua a lo largo de toda la vida de la Iglesia y no acabara hasta que el último hombre haya puesto en ella su fe.

Se puede comparar con esas estrellas que se nos dice que han desaparecido, pero cuya luz sigue llegando hasta nosotros. Jesús ha desaparecido solo visiblemente, pero la luz de su revelación sigue iluminándonos en la fase de la historia en que nos encontramos, en la que el Espíritu guía a los discípulos de Jesús hacia la verdad completa. Todo el tiempo de la Iglesia se encuentra en un estado constante de acogida y recepción de la revelación. En este sentido, la revelación continúa. Un nuevo diálogo es llevado adelante en el que la Iglesia es invitada a interpretar la revelación y discernir las riquezas que la fe de los creyentes descubre en ella. Esto se inscribe dentro de una continuidad, pero constituye también un desarrollo vivo. Se puede hablar de evolución, a condición de entenderla como homogénea con relación al «deposito» que ha sido confiado. De este modo los lenguajes evolucionan con el fin de mantenerse contemporáneos de las nuevas culturas. Así también se realiza un mejor discernimiento entre lo que pertenece verdaderamente a la revelación divina y lo que eran revestimientos o representaciones legítimas en otros tiempos, pero han perdido su vigencia.

Dicho de otro modo sigue habiendo una cara oculta de Jesucristo hasta el final de los tiempos. Cada creyente, cada pueblo, cada cultura, cada tiempo de la historia ha de dar rostro a

la inagotable riqueza de Cristo. Cristo es para nosotros un pasado y un futuro. Ha de volver a nosotros al final de los tiempos, y mientras tanto, sin embargo, continúa con nosotros. Por consiguiente, en este sentido, se puede hablar de una revelación continua. La significación de la revelación nunca se agotará. La palabra de Dios tiene que responder todavía a innumerables preguntas que el hombre no cesa de plantearse. Tiene todavía un futuro prometedor por delante.

4 ¿Que pensar de las revelaciones privadas

Si Dios nos lo ha dicho todo en Jesucristo, las revelaciones privadas quedan inmediatamente relativizadas. Pero, periódicamente, los cristianos retoman el gusto, a veces de manera exagerada, por las revelaciones privadas que en distintas épocas se habrían producido. Estas revelaciones no son imposibles, pero reclaman un riguroso discernimiento. Se impone aquí la mayor prudencia, porque la sinceridad de una experiencia espiritual puede lindar con ciertas formas de charlatanería. Algunas sectas, en fin, pretenden apoyarse en una revelación hecha a su fundador.

Una cosa es clara. La Iglesia no impone ni impondrá nunca el contenido de una revelación privada como objeto necesario de la fe del cristiano. Incluso cuando una revelación o una aparición han sido consideradas «auténticas» —como en el caso de las apariciones de Lourdes—, estas siguen siendo objeto de libre adhesión. El católico conserva toda su libertad de juicio. No tiene nada de «herético» si no cree en ellas.

Además, cuando la Iglesia autentifica una aparición o una revelación, lo hace solo sobre la base de una comparación entre el mensaje propuesto y el del contenido del depósito de la fe desde la venida de Jesucristo. Si el contenido de dicho mensaje está en concordancia profunda con lo que ha dicho la revelación cristiana «pública», esta podrá reconocerlo como auténtico puesto que no se dice nada radicalmente nuevo. Por el contrario, si algo que no se encontrara ya de alguna manera presente en la revelación cristiana fuera expresado en una aparición, esta novedad la haría sospechosa y la Iglesia no podría reconocerla. Igualmente, esta se muestra más que reticente ante todo mensaje que anuncie acontecimientos venideros. En las apariciones reconocidas de la Virgen, el mensaje se reduce en la mayoría de los casos a una llamada a la oración y a la conversión, que es algo fundamentalmente evangélico. Por paradójico que pueda parecer, el mensaje de las apariciones está pues *sometido* al juicio eclesial, en virtud precisamente de la responsabilidad confiada por Cristo a la Iglesia del discernimiento de la fe.

Otro criterio de autenticidad es el de los frutos de santidad en los fieles. La seriedad de las palabras de revelación propuestas por un místico se verifica por la santidad de la que da testimonio ante Dios y ante los demás. Asimismo, cuando se trata de un acontecimiento público que provoca concentraciones de creyentes y peregrinaciones, la Iglesia se pregunta por los frutos de oración y de conversión que en ellos se manifiestan y que aumentan la fe, la esperanza y la caridad de los participantes.

Se entiende por tanto la gran reserva e incluso la lentitud de la Iglesia ante fenómenos de revelaciones o de apariciones privadas. Los responsables a este respecto se quedan mucho más cortos que lo que la piedad popular espontánea expresa o desea. Porque la fe no es credulidad, ni la buena fe es siempre fe sin más. Se sabe hasta qué punto son posibles las ilusiones en una materia tan delicada, por no hablar de las simulaciones y mentiras con que se explota la ingenuidad e incluso la superstición con fines inconfesables.

Una inclinación demasiado fuerte hacia los fenómenos extraordinarios es asimismo sospechosa *a priori*. Porque puede encubrir falta de fe hacia la revelación realizada por el único mediador, Jesucristo. En el evangelio, Jesús ponía en guardia a los que pedían impacientemente milagros. Dios se nos manifiesta en la mayoría de los casos por medios ordinarios y signos discretos que es menester saber discernir.

Pero entonces, ¿por qué el mal?

¿No es todo lo que hemos dicho hasta ahora algo quimérico? Dios se interesa por el hombre. Quiere su felicidad. Es Padre. Ha creado al hombre a su imagen para entrar en relación con él. Pero entonces, ¿por qué el mal? Todas estas bellas afirmaciones, ¿no caen como un castillo de naipes cuando dirigimos la mirada a nuestra vida cotidiana? En el siglo XVII, Voltaire se burlaba en su novela *Cándido* de los filósofos que pretendían que nuestro mundo era el mejor de los mundos posibles. Estos colocaban generosamente todos los males y catástrofes del mundo bajo la responsabilidad de una providencia maravillosa que todo lo hacía por nuestro bien. ¿No se ha dicho a este respecto que eran necesarias sombras para que resaltara el cuadro?

Ninguna religión, ninguna fe puede reducir a un balance de «pérdidas y ganancias» la inmensa y dramática realidad del mal, ni considerar que se trata simplemente de un «detalle». No hay hoy en día objeción más fuerte contra la idea de un Dios justo y bueno que esta realidad ineludible. No hay nada tampoco que nos rebele más. La rebelión es profundamente humana y a menudo legítima, y hay que darle su tiempo. Es bueno que se exprese, aunque sólo sea para liberarse mejor de ella. A una madre joven que ha perdido a su hijo pequeño no se la puede sermonear con piadosas palabras de consuelo. Hay que escuchar primero su dolor, e incluso la manifestación de su rebelión.

¿Se puede esperar aún que haya en el universo un excedente de sentido capaz de hacer que la balanza se incline del otro lado, frente al peso infinito del sinsentido de esta larga historia de sufrimiento que es la historia humana?

Es necesario pues describir las diferentes formas del mal, del mal «culpable» sin duda, es decir, del que procede del hombre mismo. Pero entonces surge la cuestión: ¿por qué es malo el hombre? Y hay más, existe el mal «inocente», el que nos alcanza sin ninguna responsabilidad por nuestra parte.

Pero se impone aquí una primera reflexión. El mal es oscuro en sí mismo. Es incomprensible. Desconfiemos pues de las respuestas demasiado simples, demasiado claras, que, a fuerza de querer explicarlo todo, vienen finalmente a dar una especie de legitimidad al mal. Si *el mal está bien integrado en una síntesis racional, es pues necesario y está justificado*. Cuando nos preguntamos sobre el mal, en realidad no sabemos lo que nos estamos preguntando. Porque tratamos de entender lo que es incomprensible. El mal es lo irracional por excelencia, lo que es irrecuperable, aquello de lo que la razón verdaderamente no puede dar cuenta. La reflexión sobre el mal no puede ser sino modesta, y no nos quitará nunca totalmente la sed. No obstante, algo se puede decir acerca del mal.

I. LAS DIFERENTES FORMAS DEL MAL

Somos testigos en nuestro mundo de un mal que yo llamaría «inocente», no sólo por el hecho de que en la mayoría de los casos paguen inocentes por culpables, sino también porque la realidad del mal está inscrita en la naturaleza de las cosas independientemente de toda responsabilidad humana. Es sin duda este tipo de males los que provocan un escándalo mayor, porque no son imputables a nadie y, según nuestra lógica, ponen inmediatamente a Dios en cuestión.

Pero cuando se habla del mal, hay que ser honrados y reconocer que el hombre tiene en él gran parte de responsabilidad. Hay un mal «culpable». El hombre hace el mal, y porque hace el mal es por lo que hay tantos males en nuestra sociedad. Pero esta evidencia no simplifica las cosas, porque la cuestión se plantea de nuevo. ¿Por qué el hombre es con tanta frecuencia autor del mal? Los crímenes contra la humanidad que tan frecuentes han sido en nuestro siglo, ¿no claman también a Dios?

Tratemos de reconocer rápidamente esta dramática región del mal, localizando los

principales lugares de su geografía.

1. El mal inocente

Todos nacemos en un mundo marcado por la presencia de un mal objetivo. Si es justo ensalzar las bellezas de la naturaleza, tenemos que reconocer también que esta misma naturaleza no es siempre amiga del hombre. Ciertas tesis ecologistas son a este respecto curiosamente ingenuas.

La tierra en la que vivimos es una fuerza gigantesca siempre en movimiento y que no parece preocuparse mucho de la presencia en ella del hombre. Prueba de ello son las erupciones volcánicas, que a lo largo de la historia han destruido ciudades enteras, o los terremotos, cuyos efectos siguen siendo devastadores. En el siglo XVIII, el famoso terremoto de Lisboa (1755) dio origen a un gran debate sobre la providencia divina. Nuestro siglo ha sido testigo de ciertas erupciones volcánicas y temblores de tierra que aún permanecen en nuestra memoria. El hombre en estos casos es un juguete impotente en medio de las fuerzas naturales, anónimas y ciegas. ¿Por qué además en muchos países el clima es tan duro de soportar y tan desfavorable al bienestar y el desarrollo de sus habitantes? Si Dios existe y ama a los hombres, ¿por qué tantos «defectos de construcción» en este mundo en el que nos ha hecho vivir?

Se podrá decir que, aunque las erupciones volcánicas, los terremotos y las demás catástrofes naturales son sucesos desastrosos, son también relativamente excepcionales. Pero hay mucho más. El mal y el sufrimiento nos afectan en la vida diaria. Todos queremos vivir plenamente y siempre, y sabemos que tenemos que morir: contradicción absurda y escandalosa. La angustia de la muerte está presente en toda nuestra existencia. Se ha podido definir al hombre incluso como «un ser para la muerte» (Heidegger).

Aunque la muerte de un anciano sigue siendo dolorosa, para él y para los suyos, pertenece sin embargo a un cierto orden de la naturaleza de los seres vivos que se reproduce continuamente. Pero hay muertes particularmente insoportables, sobre todo las de los jóvenes.

En su célebre novela *La peste*, Albert Camus presenta con emoción el debate entre el doctor Rieux y el sacerdote Paneloux, ambos asociados en los hospitales a la lucha contra la peste que asola la ciudad. Un día un joven muere por la enfermedad en medio de un gran sufrimiento. Los dos hombres están junto al lecho. El doctor dice entonces al sacerdote en un arrebato de cólera:

— ¡Este por lo menos era inocente! ¡Usted lo sabe bien!

Paneloux le contesta:

— ¿Por qué me ha hablado con esa cólera? (...). También para mí el espectáculo era insoportable (...). Esto nos rebela porque supera nuestra medida. Pero quizá debamos amar lo que no podemos entender.

A lo que Rieux reacciona diciendo:

— No, padre. Yo tengo una idea distinta de la creación. Y me negaré hasta la muerte a amar una creación en la que los niños son torturados⁶⁵.

Algunos días más tarde, en un sermón, el padre Paneloux retoma por su cuenta e interioriza la objeción radical del mal que golpea a los inocentes. Albert Camus resume así su predicación: «Dentro del mal empezaba la dificultad. Había, por ejemplo, el mal aparentemente necesario y el mal aparentemente inútil. Había Don Juan en los infiernos y la muerte de un niño. Porque si es justo que un libertino sea castigado, el sufrimiento de un niño no se entiende. En realidad, no había nada en la tierra más importante que el sufrimiento de un niño y el horror que este sufrimiento conlleva y las razones que hay que buscar para él. En el resto de la vida, Dios nos lo facilitaba todo (...). Aquí, en cambio, nos ponía contra la pared (...). El padre Paneloux se negaba incluso a proporcionarse fáciles recursos que le permitieran escalar la pared. Le hubiera sido fácil decir que la eternidad de delicias que esperaba al niño podía compensar su sufrimiento, pero él, en realidad, no sabía nada. ¿Quién podía afirmar en efecto que una alegría

⁶⁵ A. CAMUS, *La peste*, Gallimard, París 1947, 239-240 (trad. esp., *La peste*, Edhasa, Barcelona 1998²²).

eterna podía compensar un instante de dolor humano? No ciertamente un cristiano, cuyo Señor había conocido el dolor en sus miembros y en su alma. No, el padre se quedaría al pie del muro, fiel a ese descuartizamiento de que es símbolo la cruz, cara a cara con el sufrimiento de un niño».

¿Qué responder al sufrimiento de un niño? Paneloux decía que ante eso «había que creerlo todo o negarlo todo».

La evocación de *La peste* nos pone igualmente en presencia de la muerte y la enfermedad. Porque no sólo está la muerte. La enfermedad, que es por lo demás una prefiguración suya, nos acecha, como una lotería incomprensible. ¿Por qué esa diabetes o ese cáncer? ¿Por qué a mí y no a otro? ¿Por qué tantas vidas mutiladas? ¿Por qué esas malformaciones de nacimiento que parecen monstruosos defectos de fabricación? ¿Por qué tantas enfermedades que nos dejan más o menos inválidos? Sin duda la medicina logra victorias cada vez más espectaculares sobre la enfermedad. Pero aunque gane cada vez más batallas, la guerra siempre la pierde.

Además, ¿por qué el trabajo, ilusionante y enriquecedor por la dosis de creatividad que supone para el hombre, sigue siendo tan penoso y duro, tan «trabajoso»?

Estas preguntas son sin duda demasiado simples y demasiado inmediatas. En cada una de ellas podríamos demorarnos. Cabe decir, por ejemplo, que la muerte se inscribe dentro del ciclo de los seres vivos. A lo que se contestará que hay una muerte biológica y una muerte humana. ¿Por qué la muerte del hombre es tan dolorosa y, en todo caso, se vive siempre como un sufrimiento? En definitiva, es en esta forma simplista como estos interrogantes nos afectan y los formulamos. Quizá renunciemos a planteárnoslos, porque pensamos que no tienen, ni tendrán nunca, respuesta seria.

2 El mal responsable y culpable

Lo que viene a continuación no tiene en absoluto la finalidad de desviar la atención y justificar lo injustificable centrandolo sobre puntos en los que el origen de nuestros males está más que claro. Tampoco se trata de condenar al hombre «a la pena capital» Lejos de ser una «explicación», el misterioso gusto por el mal que anida en la humanidad aviva aún más el problema, en vez de darle solución.

Los horrores del odio y de la violencia

El siglo XX ha sido testigo de dos guerras mundiales, por no hablar de las innumerables guerras por la descolonización o por rivalidades étnicas o religiosas. Estas guerras, por lo demás, se han guardado mucho de respetar las decisiones internacionales que establecían los límites del derecho de guerra y preveían un mínimo de garantías para los civiles y los prisioneros. Los civiles se han visto tan amenazados como los soldados. La ejecución y la tortura de los prisioneros se han convertido en cosas corrientes. El genocidio, en fin, se ha generalizado. Se empezó por el genocidio armenio, antes y durante la 1ª Guerra mundial. Alcanzó su cumbre con la demasiado famosa decisión de la «solución final» para los judíos y los gitanos, esa dramática *shoah* cuya memoria aún permanece viva. Los campos de concentración nazis han tenido sus equivalentes en los *gulags* de la URSS, en los que han sufrido y han muerto millones de hombres. A finales de este mismo siglo el genocidio ha vuelto a aparecer en la antigua Yugoslavia y en África. ¿Hay necesidad realmente de dar más detalles? No se puede en estos casos exculpar a los hombres. Estos horrores han sido fruto de decisiones humanas, directas o indirectas. Tampoco se puede decir que los hombres del siglo XX sean más crueles o sádicos que sus predecesores. Lo son tanto como los Cagliulas o los Nerones de otros tiempos. Pero hoy la ciencia y la técnica les confieren un poder infinitamente mayor. Se tiene mayor pericia para masacrar en cadena y resolver los problemas planteados por la acumulación de cadáveres. Meditando solo una tarde en el antiguo campo de concentración de Dachau, reflexionaba sobre el modo en que la inteligencia técnica del hombre había resuelto el problema siguiente: ¿cómo encerrar en un espacio reducido al mayor número posible de hombres poniéndolos a merced del menor número posible de otros hombres? Muy sencillo. Se elige un gran rectángulo de terreno sin árboles rodeado por una alambrada. Por dentro de la alambrada se coloca un foso lleno de agua y una estrecha franja de hierba. En cada una de las esquinas y en medio de los lados más largos se pone una torre de vigilancia con un soldado provisto de una metralleta. A los prisioneros se les advierte que los centinelas dispararán sin previo aviso a todo el que ande por la hierba. Se sobreentiende que el campo no tiene más que una salida, vigilada por un buen puesto de guardia. Una buena obra de inteligencia sin duda, pero de una inteligencia perversa.

Los que proclaman hoy que la distinción entre el bien y el mal es un fruto superado del judeocristianismo, ¿se dan cuenta de la enormidad de lo que están diciendo? El nombre se revela en la historia capaz de lo mejor y de lo peor. Lo más dramático de todo esto es que muchos de estos genocidios —no todos— han tenido lugar en tierra tradicionalmente cristiana.

¿Por qué Dios lo ha permitido?

Ante tan horribles espectáculos, que han invadido las pantallas de los cines y las televisiones, se eleva espontáneamente en nosotros un clamor de conciencia. Si Dios existe, ¿cómo puede permitir eso? Porque, una de dos: o bien puede impedirlo y no quiere, y entonces es malo; o bien quiere impedirlo y no puede, y entonces no es Dios. Porque si Dios existe, no puede sino ser bueno y todopoderoso. ¿Cómo salir de semejante razonamiento?

El caso simbolizado por el nombre de Auschwitz ha suscitado en primer lugar, evidentemente, la reflexión de los judíos. Para muchos de ellos además el problema se agudiza. Según la enseñanza bíblica, son el pueblo «elegido» por Dios, el pueblo de la alianza, con todo lo que ese término implica de amor preferencial. Sin embargo, su destino histórico ha sido pagar bien caro el «enigma» de esta elección. Si la historia de la humanidad es una historia de sufrimientos, la suya constituye un caso de «exacerbación», de «horrible conversión de la elección en maldición». ¿Cómo pueden los judíos seguir creyendo en un Dios bueno, cuando ese Dios parece particularmente ensañado con su pueblo?

Hans Jonas, filósofo judío alemán que optó por el exilio en 1933 y cuya madre murió en Auschwitz, pronunció a este respecto una conferencia tan conmovedora como sugerente.

Empieza planteando la cuestión « ¿Que ha añadido Auschwitz a lo que se ha podido saber siempre de la terrible, de la horrible cantidad de fechorías que los hombres son capaces de cometer y han cometido siempre unos contra otros»⁶⁶

La cuestión se precisa luego cuestionando a Dios ¿Cómo es posible que durante todo el periodo de la *shoah* Dios permaneciera mudo «Y Dios dejó hacer ¿Quién es ese Dios que pudo dejar hacer»⁶⁷ Para responder a esto, Jonas recurre a un *mito* y a una representación antropomórfica de la actitud de Dios ante su creación Para que el mundo pudiera existir por si mismo, Dios renuncio en cierto modo a su «ser propio». ¿Qué significa esto «Para dejar lugar al mundo () el infinito debió contraerse en si mismo dejando así que surgiera fuera de él el vacío, la nada, dentro de la cual y a partir de la cual pudo crear el mundo. Sin su retracción en si mismo, nada podría existir fuera de Dios»⁶⁸

Al hacer esto, Dios, desde el momento de la creación, se convierte en un Dios *sufriente*, porque tendrá que sufrir de parte del hombre y ser defraudado por él. Se hace igualmente un Dios *en devenir*, en el sentido de que la nueva relación que mantiene con el mundo creado constituye una experiencia que recibe del mundo. Sera también un Dios *preocupado*, simplemente porque ha confiado el mundo a agentes distintos de él, a agentes libres En definitiva, es un «Dios en peligro, un Dios que corre propiamente peligro () Pero entonces ese Dios | no es un Dios todopoderoso»⁶⁹ .Para que la bondad de Dios sea compatible con la existencia del mal, es necesario que no sea todopoderoso. Más exactamente es necesario que Dios haya *renunciado* al poder. «En el simple hecho de admitir la libertad humana reside una renuncia al poder»

Pero, ¿no volvemos así al dilema del principio? Si Dios no es todopoderoso, entonces no es Dios. La reflexión de Jonas es infinitamente más profunda y se acerca, por lo demás, a una intuición cristiana —sin coincidir enteramente con ella—. Dios es el Todopoderoso que ha renunciado a su omnipotencia para permitirle al hombre una existencia verdaderamente libre. El acto de la creación es una especie de «autolimitación» de Dios. A este precio, su silencio y su permisividad pueden empezar a recibir un principio de explicación. Pero a este precio también, el sufrimiento del hombre se hace misteriosamente sufrimiento para Dios.

La injusticia social y el pecado colectivo

Hemos empezado considerando los casos más horribles e intolerables del mal causado por los hombres. Pero estos no deben hacernos olvidar el mal que afecta continuamente a la vida de nuestra familia y de nuestra sociedad en su dimensión económica y política.

La familia da lugar a unas relaciones privilegiadas entre el hombre y la mujer, en el ejercicio de su sexualidad, los padres y los hijos, los hermanos y las hermanas. Ahora bien, este lugar de comunicación y de amor es también un lugar de divisiones, de antagonismos, de muros infranqueables y de incapacidad para comunicarse. En ella se encuentran numerosas ambigüedades, fracasos, incluso relaciones perversas. Las relaciones humanas se convierten en ella con demasiada frecuencia en relaciones de dominio, de violencia o de posesión egoísta. Estamos en presencia de un mal humano, que tiene su origen en el choque de las libertades, pero que a menudo parece superar a los mismos protagonistas.

¿Diremos acaso que nuestras estructuras económicas y sociales son las mejores posibles? El

⁶⁶ H JOÑAS, *Le concept de Dieu apres Auschwitz Une voixjuive* Payot/Rivages París 1994 10 Las expresiones entre comillas del párrafo anterior están traducidas de este texto.

⁶⁷ Ib 12

⁶⁸ Ib 38

⁶⁹ Ib 27

socialismo comunista ha perdido la partida en numerosos países, y no es difícil ver porque. Pero eso no hace totalmente inocentes al liberalismo y al capitalismo en que hoy vivimos. Nunca el mundo ha producido tantas riquezas, pero quizá tampoco nunca han estado tan mal repartidas. La explotación del hombre por el hombre continúa, incluso la de los niños. El egoísmo humano y el afán de enriquecimiento pasan por encima de la preocupación por la justicia. Criticamos severamente de buen grado el capitalismo industrial del siglo XIX. Pero deberíamos ser más críticos aun con el capitalismo financiero «mundializado» actual. Este engendra nuevas formas de desempleo y de exclusión en los países más ricos, en los que el PNB debería permitir a todos vivir decentemente. A pesar de los serios esfuerzos de la era post industrial por corregir las leyes de mercado con el fin de organizar sociedades menos injustas, en el plano mundial el problema sigue planteándose en los mismos términos. El progreso técnico acentúa la división Norte-Sur, que recorre el mundo. Pablo VI denunció ya este desequilibrio creciente, en el que junto a países cada vez más ricos se encuentran países que se hunden en la pobreza más inhumana⁷⁰ Los difíciles problemas planteados por la inmigración tienen ahí su origen. Los discursos oficiales hablan de ello, pero, ¿qué se hace?

Es fácil evocar también el mal presente en los diferentes niveles de la vida política local o regional, nacional, internacional. Sin querer negar, por supuesto, los progresos espectaculares realizados desde la II Guerra mundial, en particular la organización de Europa y ciertos gestos de reconciliación entre pueblos y naciones, como Francia y Alemania, reconozcamos que la vida política en el mundo deja aún mucho lugar a las guerras y conflictos locales, a los racismos, a las dominaciones injustas, a las dictaduras y a las torturas policiales. Somos sensibles a los excesos de poder como si los poderes más legítimos y más necesarios sufrieran un maleficio que los empujara a rebasar sus límites.

Nos encontramos aquí en presencia, por emplear un término cristiano clásico, de un pecado «colectivo», o de un pecado «social». Este tipo de pecado es muy difícil de analizar, porque, normalmente, solo puede ser culpable o pecaminoso un acto de libertad personal. Sin embargo, los hombres viven en la sociedad una «solidaridad de libertades» que hace que el acto de libertad de cada uno repercuta en los otros, así como el mismo está influido por los de los demás. Este intercambio permanente es para bien y para mal. Vale tanto para las personas y las comunidades como para las comunidades entre sí. Las instituciones de una sociedad constituyen así una cristalización de las relaciones humanas establecidas, algunos de cuyos aspectos son objetivamente pecaminosos. Hay situaciones de injusticia o estructuras injustas que pasan por costumbres, usos, reflejos comunes, así como por leyes, que son también hechos sociales, en la mayoría de los casos anónimos. Este pecado social o colectivo⁷¹ tiene una consistencia propia que va más allá de la libertad de cada uno. Porque es más que la suma de los pecados personales. Encierra un maleficio original. Es una realidad que hay que considerar y combatir en cuanto tal. Porque una estructura injusta tiene tendencia, por su propio peso, a perdurar. Se puede pensar, por ejemplo, en ciertos tipos de regímenes políticos, en el funcionamiento de ciertas empresas multinacionales y en muchos aspectos de las instituciones económicas de ámbito mundial.

La experiencia interior del mal

Pero no basta quedarse ahí y considerar solo un panorama exterior, como si nosotros no estuviéramos dentro. ¿Es que cada uno de nosotros, si es sincero, no descubre en sí mismo una connivencia profunda con estas formas del mal. Sin duda no somos ni Hitler ni Stalin, pero, ¿no experimentamos en nuestras relaciones cotidianas alguno de estos movimientos de egoísmo, violencia y odio? Nos dejamos llevar y decimos palabras que hacen mal. Vayamos hasta el final: hay una zona oscura en nuestro ser en la que podemos constatar la existencia latente de

⁷⁰ PABLO VI *Populorum progressus* (1967)

⁷¹ La exhortación posinodal de Juan Pablo II *Reconciliación y penitencia* del 2 de diciembre de 1984 analiza por primera vez en un documento católico oficial la realidad del pecado social (n 16)

esas pulsiones que llevaron a Hitler y a Stalin a cometer las abominaciones que cometieron, y que contribuyen por su parte a hacernos comprender la «condición inhumana» en su totalidad.

Afortunadamente, no llegamos hasta ahí. Pero tenemos que reconocer, aun a nuestra modesta escala, resbalones más o menos importantes en los que cedemos a los impulsos del mal. Este es nuestro drama. Nos descubrimos divididos, enfrentados a nosotros mismos en lo más profundo de nuestra conciencia. Tenemos el sentido de lo que está bien, de lo que es bueno y justo, y no somos capaces de seguirlo. San Pablo diagnosticó bien esta experiencia del hombre abandonado a sí mismo: «No entiendo lo que me pasa, pues no hago lo que quiero; y lo que detesto, eso es justamente lo que hago (...). Quiero hacer el bien y no puedo. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero: eso es lo que hago» (Rom 7,15.18-19).

Pero, ¿por qué estamos «hechos» así?

3. El mal «mixto»

La distinción entre un mal completamente inocente y un mal culpable por parte del hombre hay que cuestionarlo en parte. Nuestro poder sobre las leyes de la naturaleza se ha hecho tal que, sin que nos demos suficientemente cuenta, estamos en presencia de una naturaleza más o menos «humanizada». La naturaleza, cuando menos en los países llamados desarrollados, se ha convertido en lo que el hombre ha querido hacer de ella. Este la ha transformado para bien y para mal. Los ecologistas nos recuerdan con razón este último aspecto; pero no deberían olvidar el primero. En definitiva: ha estado y está sometida a la libertad del hombre. Si un día nos falta el aire o el agua, la culpa será de los hombres. Se sigue construyendo sin tomar precauciones en zonas que se sabe están sometidas a movimientos sísmicos periódicos o a riesgos de inundaciones. Utilizamos los trenes, los automóviles y los aviones, frutos excelentes de la técnica humana, pero aumentamos con ello los riesgos de accidentes y otros perjuicios, sobre todo cuando preferimos el transporte personal a los transportes colectivos. También aquí hay riesgos incomprensibles, pero otros igualmente que podrían suprimirse y que la libertad humana descuida. Se podrían multiplicar los ejemplos.

Ocurre lo mismo en el orden de la vida social. Por no considerar más que un caso, existen situaciones de soledad inhumana. ¿Hay que apelar a la inevitable soledad con la que se enfrenta nuestra condición humana, o a la organización de la sociedad? ¿No es la persona sola, de una manera u otra, por su propio comportamiento, fuente de su propia soledad? Todo se mezcla aquí. Estos casos «mixtos» de sufrimiento y de mal son cada vez más numerosos en nuestras sociedades, cada vez más complejas.

II PERO, ¿POR QUE ES «MALO» EL HOMBRE?

En *Pabellón del cáncer*, Solzhenitsyn cuenta el paseo por un parque zoológico de su héroe, Oleg Kostoglotov, que acaba de salir del hospital. Oleg descubre la jaula vacía de un mono, en la que una nota, apresuradamente escrita, advertía «"El mono que vivía aquí se ha quedado ciego como consecuencia de la insensata crueldad de un visitante, un mal hombre ha echado tabaco en los ojos del macaco"».

Y se produjo la conmoción. Hasta ese momento Oleg había deambulado con la sonrisa condescendiente de quien está de vuelta, pero entonces le entraron ganas de gritar, de chillar, de poner el parque patas arriba, como si el mismo tuviera tabaco en los ojos.

¿Por qué? ¿Por qué así, sin más? ¿Por qué sin ninguna razón? Más que nada, era la simplicidad infantil de la nota la que le oprimía el corazón. De aquel desconocido, que se había marchado impunemente, no se decía que fuera anti humanista, no se decía que fuera un agente del imperialismo americano. Se decía sólo que era malo. ¡Y era eso lo chocante! ¿Por qué era simplemente malo?»⁷².

⁷² A. I. SOLZHENITSYN, *Le pavillon des cancéreux*, Julliard, París 1968, 666-667 (trad. esp., *Pabellón de cáncer*, Tusquets,

Esta conmovedora escena plantea por fin el verdadero problema. ¿Por qué el hombre es malo? El sentido del incidente es tanto mayor cuanto que la toma de conciencia del misterio absoluto del mal se produce en relación con un acto anecdótico, a fin de cuentas bastante menos grave que muchos otros. Arrojar tabaco a los ojos de un mono es un despropósito, un acto sádico sin duda, pero no merece la calificación de «crimen». Sin embargo, el lector siente que hay en ello algo *muy grave*. El mono no le había hecho nada a ese hombre. No había ninguna razón, ningún motivo, ninguna justificación; era un acto de maldad gratuito. La maldad está ahí, sin más. No conseguimos librarnos de ella. Por eso nos resulta tan difícil no sentir que nos concierne personalmente. Nosotros sin duda nunca hemos echado tabaco en los ojos de un mono, pero, ¿quién puede afirmar que nunca, ni en su infancia ni en su vida adulta, se ha dejado llevar por el placer de hacer sufrir por medio de un gesto estúpido, sin razón alguna? ¿Y qué decir de los actos de venganza?

San Agustín, en sus célebres *Confesiones*, analiza esto mismo partiendo del robo de unas peras: «Había en la vecindad de nuestra viña un peral cargado de frutas que no eran apetecibles ni por su forma ni por su color. Fuimos, pues, rapaces perversos, a sacudir el peral a eso de la medianoche, pues hasta esa hora habíamos alargado, según nuestra mala costumbre, los juegos. Nos llevamos varias cargas grandes no para comer las peras nosotros, aunque algunas probamos, sino para echárselas a los puercos. Lo importante era hacer lo que nos estaba prohibido».⁷³

¿No se diría lo mismo de las correrías de una pandilla de barrio de nuestros días? ¡Y seguiría siendo una chiquillada! Pero Agustín se interrogaba sobre este abismo del mal que había en él. ¿Qué había en su corazón «para ser malo de balde y que no hubiera más causa para la maldad que la maldad misma»? ¿Por qué?

Todos los que no hemos matado ni robado, y nos sentimos simplemente inocentes del mal del mundo, no podemos quedarnos indiferentes ante casos como este. Cuando decimos con frecuencia «el mundo es malo», o «la gente es mala», pensamos interiormente: «Esto vale para los demás». A veces se dice, en lenguaje vulgar: «Somos unos cerdos», pero se piensa siempre en los otros. Pero si queremos ser sinceros, ¿no tenemos que reconocer nuestra connivencia — por no decir nuestra solidaridad— con esta maldad? Hay rasgos en mi vida de los que no me siento orgulloso, ciertos actos que pesan siempre sobre mi conciencia. Tengo que poder llegar a decir: «Soy malo», o «Aquí el cerdo he sido yo». Pero, ¿por qué soy malo? ¿Hay una respuesta a esta pregunta?

III. LA BIBLIA Y «EL EXCESO DEL MAL»: JOB

La Biblia se ha planteado el problema del mal en toda su extensión. Los salmos están llenos de gritos de sufrimiento humano que se elevan al cielo. Israel conoció el mal de la esclavitud en Egipto. Es un pueblo que ha «sufrido demasiado». El Antiguo Testamento conocía bien las respuestas clásicas. El bien en el mundo es para los buenos una recompensa, y el mal para los malos un castigo. «Ninguna adversidad vendrá sobre el justo, mientras que los injustos estarán colmados de males» (Prov 12,21). La felicidad es signo de virtud, la desgracia signo del pecado. Tal es la doctrina de numerosos textos de los libros sapienciales y de los salmos. Dios es considerado el autor de esta justicia.

Evidentemente estas respuestas no bastaban. Por eso encontramos en el Antiguo Testamento un libro entero consagrado al estudio de esta dolorosa cuestión: el libro de Job. Job es «el exceso del mal» (Philippe Némo).

Porque estas presuntas respuestas son desmentidas por la experiencia. ¿Por qué hay tantos justos que sufren y tantos malvados que viven con abundancia de todo. ¿Por qué esta injusticia?

Barcelona 1993).

⁷³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, II, 4, 9, San Pablo, Madrid 1998, 118.

La cuestión es tanto más aguda cuanto que el pueblo de Israel no ha descubierto todavía la resurrección de la carne. No cree en ninguna vida digna de este nombre después de la muerte, sino en el estado del *sheol*, es decir, en una existencia de vagas sombras relegadas en una prisión subterránea⁷⁴. La retribución del bien y del mal, por tanto, no puede tener lugar más que en esta tierra, «bajo el sol».

El escándalo y la injusticia del mal tal es el problema que se plantea con toda su virulencia el libro de Job, largo poema, pero también apólogo, relato o, más exactamente, drama teatral en el que todo transcurre entre discursos y reflexiones sobre el problema del mal. Un prólogo celeste presenta la situación Job es un hombre justo y recto que vive muy feliz con una gran familia, siervos y siervas, y abundantes rebaños de bueyes, camellos, ovejas y asnos. En resumen es la imagen misma de la doctrina recibida. Job teme a Dios y Dios lo colma de bendiciones. Goza de la mayor prosperidad en todos los sentidos Pero el adversario, Satanás, le hace notar a Dios que Job no tiene mucho lamento, porque es dichoso. Si Dios le enviara grandes calamidades, seguro que Job lo maldeciría. Dios da entonces libertad a Satanás para que envíe todo tipo de calamidades sobre Job, a condición de no tocarlo a él personalmente. Esta puesta en escena no es esencial en el libro, pero da cuenta de ciertas representaciones de la época a propósito de Dios y del mal Dios es todopoderoso al respecto. Aunque se alegra de la justicia de ciertos hombres, no duda a veces en enviarles males para ponerlos a prueba. Las sospechas proceden sin duda de Satanás, que será el brazo secular de las desgracias de Job. Pero Dios no duda en hacer un pacto con Satanás para la ocasión. Se revela aquí una imagen de Dios todavía no muy purificada.

Enseguida la vida de Job cambia de signo. Unas hordas enemigas le roban los bueyes y los camellos. Un rayo mata a sus ovejas y quema sus cosechas. La casa en que están sus hijos se hunde y mueren. Sus siervos son pasados a filo de espada. Más aún, en una segunda oleada de desgracias Job enferma de una úlcera maligna. Adopta entonces un comportamiento de duelo. Considerado sin duda como un enfermo contagioso, se aísla entre cenizas y se rasca las llagas con un tejo. El patriarca rico y venerado se convierte así en un pordiosero gravemente enfermo y casi desnudo. ¿Cómo va a reaccionar? Tres amigos vienen a dialogar con él acerca de su nueva situación. Tienen la intención de compadecerlo y consolarlo. El libro consiste en este diálogo, formado por una serie de discursos.

Job deja escapar su amargura y maldice el día de su nacimiento. No tiene nada de mártir heroico; se queja. Se rebela incluso, pero sin llegar nunca a maldecir a Dios. Sobre todo empieza a plantearse porqués. ¿Por qué esos sufrimientos, que se abaten sobre un justo? Job se niega en efecto a declararse culpable. Afirma rotundamente su inocencia, porque no ha cometido sino «faltas de juventud» (13,26), pecadillos debidos más bien a ignorancia. Rechaza pues las explicaciones de sus amigos.

Estos se presentan como ancianos, herederos de la tradición de los sabios, representantes de la ciencia, hoy diríamos de la técnica. Tienen experiencia. Están de vuelta de todo. Uno de los amigos apela incluso a una «revelación». Conocen las leyes profundas del mundo, e incluso los secretos de Dios, que pueden justificar en todos sus puntos. Tratan pues de persuadir a Job de que ha pecado, sin saberlo sin duda. El mal que recibe corresponde a una misteriosa retribución. Porque Dios está lleno de «sabiduría y poder», de «vigor y penetración», es el señor de los elementos de la creación, en los que manda soberanamente, hasta el punto de hacerlos vacilar en su cólera. Nadie puede pretender hacerle frente ni pedirle cuentas. Porque todo hombre es nada delante de él. Dios inspira terror. Lo sabe todo, lo ve todo, lo puede todo. Es el gran justiciero del mundo, y nadie puede escapar de él. Y ese Dios justiciero y guardián de la Ley vela por el orden del mundo hasta en sus más mínimos detalles. Aunque el malvado parezca prosperar, es algo meramente provisional; Dios lo alcanzará cuando llegue su hora y lo golpeará más duramente aún. Es tan exigente que en realidad ningún hombre puede pretender ser justo delante de el,

⁷⁴ Sobre el *sheol* cf. Léxico

«¿Cómo puede ser puro un hombre?
¿Cómo puede ser justo el nacido de mujer?
Si ni en sus santos tiene Dios confianza,
si en los cielos son puros a sus ojos,
y cuanto menos un ser abominable y corrompido,
el hombre, que bebe como agua la iniquidad'» (Job 15,14-16)

Es fácil en efecto describir las múltiples iniquidades y transgresiones de los hombres y justificar los castigos que los azotan. Existe una retribución general. Job, por tanto, no puede pretender haber tenido una conducta pura y haber permanecido irreprochable a los ojos de Dios (11,4-6). No queda pues más que una solución que ore y que reconozca su pecado, que se purifique y se reconcilie. Entonces recuperara la felicidad, la risa y la prosperidad.

Pero Job se hace el sordo y rechaza estas explicaciones demasiado fáciles. Aunque comparte en cierto modo esta manera general de ver las cosas —sabe tanto como sus amigos sobre este tema (13,2)—, esta vez hay algo que no va. Job hace la experiencia de ello y lo denuncia con toda sinceridad, hasta el punto de contemplar incluso la hipótesis de la nada.

«¿Ya no encuentro apoyo alguno en mí ¿Me he quedado sin ninguna ayuda» (Job 6,13).

Por eso Job quiere abrir un verdadero proceso delante de Dios «Quiero defender en su presencia mi conducta» (13,15) Reivindica con dignidad ofendida su propia justicia.

«Yo libraba al pobre que gemía,
al huérfano que no tenía apoyo.
La bendición del desgraciado caía sobre mí,
y hacía exultar el corazón de la viuda.
De justicia me había vestido y ella me cubría,
la justicia era mi manto y mi turbante.
Era yo los ojos para el ciego,
para el cojo los pies,
era el padre de los pobres,
la causa del desconocido examinaba,
trituraba las muelas del malvado,
de entre sus dientes arrancaba la presa» (Job 29,12-17).

Job se topa con «el exceso del mal»⁷⁵. Hablar de exceso es una manera de decir que «¡Basta ya!». Se ha excedido la medida. Esto ya no tiene ningún sentido. No hay ya nada que entender. La dicha y la desdicha son resultado de una lotería injusta. Todo se viene abajo. Job no puede apoyarse ya sino en la nada. ¿Se habrá hecho Dios absurdo? ¿Será Dios la nada? ¿Será Dios «malo»? ¿Será el mal en persona?

«Entre el pecado humano y la cólera de Dios, no hay comparación posible: "Si he pecado, ¿qué te he hecho a ti con ello, oh guardián de los hombres? ¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te causo inquietud? ¿Por qué mi ofensa no toleras y no ignoras mi delito?" (7,20-21). ¿Por qué juega Dios a ser vulnerable, hace como si el pecado del hombre le afectara, sino para justificar una venganza que en realidad no es una respuesta a un ataque, sino un ataque inicial, al que Job no puede oponer resistencia?»⁷⁶.

«Si soy culpable, ¡desgraciado de mí! Si inocente, no oso levantar la cabeza» (10,15). Sea Job verdaderamente culpable o sea injustamente acusado, se topa con algo inconcebible e

⁷⁵ P NEMO, *Job et l'excès du mal*, Grasset, París 1978 (trad esp *Job y el exceso del mal*), Caparros editores, Madrid 1995), en quien me inspiro en estas páginas.

⁷⁶ Ib, 126

injustificable. «El mal está más allá, es un exceso»⁷⁷. Job está delante de un abismo.

Después de este intercambio inconclusivo de discursos, Dios se manifiesta por fin en el marco de una teofanía de tempestad, con nuevos grandes discursos. Discursos paradójicos, porque, por una parte, Dios no aporta ninguna respuesta y le pide a Dios que cierre la boca ante su misterio. ¿No está dando entonces la razón a sus «amigos»? Y por otra parte, reconoce que el discurso de Job es el más justo, que ha sido él quien ha hablado bien de Dios (Job 42,7). Pero «cierra el pico» a su acusador, a quien pretendía llamarlo a proceso. Despliega ante él todas las bellezas y todos los misterios de la creación y hace ostentación de su omnipotencia Job, a partir de este momento, acepta callarse.

«Pongo la mano en la boca
He hablado una vez y no volveré a empezar,
dos veces ya nada añadiré» (40,4-5)

Sin embargo, Dios no ha contestado a las preguntas de Job, consideradas en cierto modo indecentes ¿Cómo es posible que Job, que ha resistido con tanta fuerza a los discursos de sus amigos, ceda tan rápido a un discurso que no parece tan diferente. Pero algo ha pasado.

«Reconozco que lo puedes todo,
ningún proyecto te es imposible
¿Quien ensombrece tu designio
con palabras insensatas ()?
Solo te conocía de oídas,
pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos.
Por eso retracto mis palabras
y en polvo y ceniza hago penitencia» (42,2-6).

¿Qué significa esto? El misterio permanece enteramente, pero Job ha hecho una experiencia totalmente nueva de la trascendencia de Dios. Dios no es ya el interlocutor arbitrario y mezquino del que hablaban sus tres amigos, al que no le importa el sufrimiento de los hombres. Dios está absolutamente más allá de todo eso. Su intención permanece secreta, pero él es capaz de realizarla con toda justicia. Y a eso Job responde con un acto de fe.

El epilogo en prosa nos dice entonces que Dios restablece la fortuna de Job. Tendrá más hijos e hijas, y rebaños más numerosos aun sus hijas serán incluso más bellas que las anteriores⁷⁸.

¿Cuál es en definitiva la moraleja de este largo poema? La cuestión del mal y de la justicia de Dios en el mundo se ha planteado a un nivel hasta entonces desconocido. La sabiduría tradicional, con su respuesta ya hecha, se quedaba decididamente corta ante el peso de los sufrimientos humanos. Hay que esperar otra cosa. La rebelión del hombre ha tenido espacio suficiente para expresarse, con cuestiones a veces próximas al ateísmo. El peso literario de los cuarenta y dos capítulos esta manifiestamente de este lado. Es lo que el lector retiene, complacido de que un libro aceptado dentro del canon de los libros sagrados y presentado como inspirado por Dios sea capaz de llegar hasta ahí. En cierto modo, por el momento, el planteamiento de la cuestión tiene más importancia que cualquier respuesta.

La respuesta divina es dilatoria, remite al futuro. «Solo el *exceso* de la bienaventuranza responderá al *exceso* del mal —dice P Nemo— No se trata solo de que Dios borrara el mal acaecido, sino de que se mostrara, por el exceso de bienaventuranza otorgado, a la altura del inconmensurable exceso del mal». Por el momento Dios no revela su secreto, se contenta con

⁷⁷ Ib, 127

⁷⁸ Ib 231

recordarle al hombre su condición de criatura e invitarlo a la fe. Pero el libro de Job se inscribe dentro de una revelación que está lejos de haberse acabado y que abre a la única «respuesta» posible, la cruz de Cristo.

Del exceso del mal al exceso del amor, el origen del mal

Al exceso del mal no se puede responder con ningún razonamiento que suprima la cuestión. A esta desmesura no puede oponerse sino otra desmesura. El único contrapeso posible es un exceso de amor. Al dolor bañado en lágrimas y sangre sólo puede responder el testimonio de amor de alguien que asume el peso del mal en su propia carne, llegando hasta las lágrimas y la sangre. Un amor más fuerte que la muerte.

En esto estriba lo nuclear del mensaje cristiano. No se trata en primer lugar del mal ni del pecado del hombre. Lo que se anuncia es la liberación de ambos. Y se anuncia de la manera más paradójica. Porque el cristianismo no empieza presentando un discurso, sino una imagen real, la de Cristo en la cruz. Se atreve a decir que el Hijo de Dios en persona ha venido a cargar con toda la realidad del mal aceptando ser ejecutado al cabo de un proceso injusto y de una manera infamante.

Sólo a partir de este dato radical, no respuesta formal, sino reacción viva y vital en favor nuestro, puede proponerse un discurso sobre el origen y la gravedad del mal, aun cuando este siga siendo muy difícil de entender.

I LA LIBERACIÓN DEL MAL LA CRUZ DE CRISTO

El libro de Job nos ha remitido al futuro de la cruz de Cristo, donde se nos muestra y da el exceso del amor. Es aquí adonde hay que acudir en primer lugar⁷⁹, antes de iniciar cualquier reflexión sobre el origen del mal en el mundo. Porque aquí no encontramos una explicación, sino un compromiso de Dios, una responsabilización, una solidaridad voluntariamente asumida. En la cruz, Jesús, que se ha proclamado el Hijo por excelencia, nos habla por su manera de vivir y de morir. «El problema del mal que a vosotros os abruma, me abruma a mí también. No es solo vuestro, sino también mío. He querido asumirlo hasta el final. Conozco el mal, el sufrimiento, la muerte, los he vivido».

La cruz, espejo del mal y del pecado del hombre

En primer lugar, Cristo en la cruz refleja la imagen de nuestro propio pecado, porque su rostro y su cuerpo son resultado de los pecados de los hombres. Un hermoso texto del profeta Isaías describe así la nación pecadora de Judá.

«Enferma esta toda la cabeza,
el corazón entero dolorido.
Desde la planta del pie
hasta la cabeza
no hay en el nada sano
heridas, contusiones, llagas vivas,
no curadas, ni vendadas,
ni suavizadas con aceite» (Is 1,5-6)

Esta descripción se convierte en la de Cristo en la cruz, que ha cargado con las consecuencias del exceso del mal. El mal se ha ensañado con él a través del pecado de los hombres, ejecutando a un inocente tras un proceso inicuo, en el que la cobardía tanto como la maldad se han desencadenado contra el justo, precisamente porque era justo. La ejecución no deja de ir acompañada de tormentos crueles y sádicos. Se hace por medio del suplicio de la cruz,

⁷⁹ Solo desde este punto de vista abordaremos pues aquí la cruz de Cristo. Sobre este dato capital de la fe cristiana volveremos más adelante.

suplicio ya de por sí particularmente doloroso, pero además suplicio ignominioso, comparable a la horca en tiempos recientes. La cruz era una infamia. La apelación de los cristianos a «un Dios crucificado» se considerará durante mucho tiempo una provocación, tanto por los judíos como por los paganos. De nada sirve aquí pretender que la muerte de Cristo fuera más o menos dolorosa que la de otros hombres injustamente ejecutados. El problema no está en la cantidad de sufrimiento.

En su muerte, Jesús experimentó tanto sufrimientos morales como físicos. Estaba la injusticia de los hombres entre los que había pasado haciendo el bien, el fracaso inmediato de su misión, el rechazo por parte de los paganos y de los judíos, el abandono de sus propios discípulos y la soledad de la angustia. Jesús confiesa «Me muero de tristeza», y comparte la agonía de toda muerte humana, aun la no violenta.

Más aun, hace la experiencia del silencio de Dios, a quien proclamaba Padre suyo. El grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» nos remite, de manera extremada, a los porqués de Job. Lo mismo que Job, Jesús ha entrado en la noche de un exceso del mal que no tiene ya ningún sentido, porque Dios no responde, guarda silencio. ¿Dónde está Dios el viernes santo? Jesús vivió el mutismo de Dios que encontrábamos en la *shoah*. El Wiesel, superviviente de Auschwitz, cuenta en su libro *Noche* un incidente monstruoso que no puede dejar de plantear la cuestión de Dios. «Las SS colgaron a dos judíos y un adolescente delante de los hombres del campamento reunidos. Los hombres murieron rápidamente, pero la agonía del adolescente duró media hora. "¿Dónde está Dios ¿Dónde está?" pregunto alguien detrás de mí. Debatiéndose todavía el adolescente en el extremo de la cuerda, él de nuevo al hombre que decía "¿Dónde está Dios ahora" Y escuché una voz dentro de mí que decía "¿Dónde está? Esta aquí. Esta colgado en la horca"»⁸⁰

J Moltmann, que cita este pasaje, hace el siguiente comentario: «Cualquier otra respuesta sería una blasfemia. No puede haber ninguna otra respuesta cristiana a la cuestión planteada por esta tortura. Hablar aquí de un Dios incapaz de sufrir sería hacer de Dios un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto sería hacer de Dios la nada destructora. Hablar aquí de un Dios indiferente sería condenar al hombre a la indiferencia».⁸¹

La cruz revelación del amor absoluto de Dios

Pero la cruz nos revela, al mismo tiempo y en la misma imagen, un amor más fuerte que la muerte. Esta en primer lugar esa dignidad, esa «majestad dentro de su orden» subrayada por Pascal, en la manera en que Jesús vive su condena, las vejaciones y la misma crucifixión. Los relatos evangélicos, por su misma discreción, la hacen patente. Jesús la mayoría de las veces se calla. No recrimina. Apenas se defiende. Todo en su comportamiento muestra que es el justo por excelencia. Pide incluso a su Padre que perdone a sus verdugos.

Hay en esta muerte una verdadera belleza. La misma actitud de Jesús transforma su horrible desfiguración en verdadera transfiguración. A partir del evangelio de Juan, la tradición cristiana ve en Cristo crucificado una imagen gloriosa, un verdadero anticipo de la resurrección. «Reina por el madero». Sus brazos extendidos, abiertos al mundo, son la nueva y definitiva manifestación de la omnipotencia de Dios, revelada en toda su debilidad. Israel sabía que Dios lo protegía «con mano fuerte y brazo extendido». Pues bien, esta es su gesta más impresionante, porque se expresa a través de su contrario más absoluto.

De no ser así, ¿hubiéramos podido exponer nuestros crucifijos por todas partes, no solo en las iglesias, sino también en las casas y en los cruces de los caminos? ¿Expondría la familia de un ahorcado una fotografía de la horrible ejecución? El Cristo de Germaine Richier en la meseta de Assy fue durante algún tiempo objeto de polémica porque representa la cepa de una vid en forma de crucificado. La cabeza no está tallada, sino que es evocada por un trozo de tabla. La

⁸⁰ E WIESEL *Night* (The Noonda) Press Nueva York 1969 75 76.

⁸¹ J MOLTSMANN *Le Dieu crucifié* Cerf París 1974 319 (trad esp El Dios *crucificado* Sigüeme Salamanca 1977).

intención del artista era expresar el texto del siervo sufriente de Isaías: «Sin gracia ni belleza» (Is 53,2). Su arte confiere precisamente belleza a lo que ya no la tiene. La representación de la desfiguración transfigura a esta. Ese era el Cristo que necesitaban los que habían escapado a las atrocidades de la II Guerra mundial.

La grandeza y la belleza de Cristo en la cruz nos revelan el amor absoluto de Dios a los hombres por medio de la elección de una solidaridad absoluta. En la cruz de Cristo se libró un combate entre las potencias del mal y la potencia del bien, entre el odio y el amor. Ante el desencadenamiento de la violencia asesina, Jesús se deja hacer sin defenderse. En un primer momento es el gran vencido. Pero para quien mira las cosas en profundidad, su actitud ha sido más fuerte que la de sus verdugos. Los ha vencido dando ejemplo de un amor tan puro que ha «convertido» al centurión, un hombre avezado ya en materia de ejecuciones. Otros muchos testigos se convierten también, como subraya Lucas: la gente se volvía dándose golpes de pecho. ¿Qué significa esto sino que habían comprendido la revelación de la cruz?

«Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin», nos dice Juan (13,1). Este amor que va hasta el fin, es decir, hasta la muerte en medio de la más absoluta contradicción, revela una belleza que uno no puede sino reconocer. En la lucha entre el horror y la belleza, la belleza sale ganando. Esta revela un exceso de sentido mayor aún que el exceso de sin sentido.

El testimonio de la cruz en nuestro tiempo

Pongamos dos ejemplos contemporáneos para entender mejor el efecto de la cruz de Cristo. Maximiliano Kolbe, sacerdote franciscano polaco, estuvo detenido en un campo de concentración alemán durante la guerra de 1939-1945. Un día las SS deciden enviar a varios detenidos al bunker del hambre, el bunker de la muerte lenta. Entre ellos hay un padre de familia con seis hijos. Kolbe se ofrece al oficial para reemplazar a este padre de familia. Y muere en el bunker. Un gesto así impone respeto, admiración. Se crea o no, uno no puede dejar de decir es algo hermoso, simplemente hermoso. Eso es indiscutible. Un gesto como ese —y hubo muchos otros en los campos de concentración— es más grande, más fuerte, que todo el horror acumulado por tantas atrocidades. Al menos, así lo sentimos espontáneamente. El gesto además es eficaz, porque alcanza al mismo miembro de las SS. Este hombre, en efecto, estaba encerrado en una lógica perversa. Según esta, debía rechazar normalmente el intercambio de condenados. El sadismo del oficial debía complacerse al saber que el condenado era padre de una familia numerosa. Sin embargo, cede, es decir, que en el fondo de sí mismo ha sido tocado por la belleza del gesto. Vive un instante de gracia.

Se puede hacer un análisis parecido de la ejecución de los siete monjes del Atlas (Tibhinne), en Argelia, en 1996. La vocación de estos hombres era servir a Dios y a sus hermanos con total gratuidad. Por una parte oraban, y por otra hacían multitud de servicios, especialmente en el terreno de la medicina. Esta claro que no estaban allí para obtener algún beneficio. Tampoco pretendían «convertir» a ningún musulmán al cristianismo. Un día se vieron seriamente amenazados por una incursión violenta. Tras esto, deliberaron juntos sobre si debían marcharse por prudencia o quedarse por fidelidad y amor hacia aquellos con quienes habían decidido vivir. Se optó por lo segundo. Es sabido lo que vino después y el desenlace que tuvo. La intención y la actitud espiritual de estos monjes están admirablemente expresadas en un texto redactado por su prior, Christian de Cherge, después de la primera alerta. «Cuando un A-DIOS se considera».

«Si un día —que podría ser hoy— me sucediera ser víctima del terrorismo que parece querer englobar en la actualidad a todos los extranjeros que viven en Argelia, yo quisiera que mi comunidad, mi IGLESIA, mi familia, se acordaran de que mi vida se la había ENTREGADO a Dios y a este país (...).

Yo no puedo desear una muerte así. (...)

Sería pagar demasiado caro lo que se llamará quizá la «gracia del martirio» el debérsela a un argelino, quien quiera que sea, sobre todo si dice actuar por fidelidad a lo que cree ser el islam.

(...)

En este GRACIAS en el que está ya toda mi vida os incluyo, por supuesto, a los amigos de ayer y a los de hoy (...). Y también a ti, amigo del último minuto, que no sabrás lo que haces.

Sí, también a ti va dirigido este GRACIAS y este A-DIOS delante de ti»⁸².

El testimonio dado por los padres trapenses de Tibhirine, así como la muerte poco tiempo después de Mons. Claverie, obispo de Oran, son signos reales y eficaces del evangelio en el siglo XX. Es el sentido de la muerte de Cristo manifestado en nuestro contexto religioso, social y político. La prueba es el eco de admiración, manifiesta o silenciosa, que ha rebasado ampliamente los ambientes cristianos. Estos ejemplos no se discuten, no pueden someterse a una crítica pretendidamente superior. Se imponen, simplemente, como una interpelación a todos y cada uno.

Una muerte liberadora y fecunda

Pero, se dirá, ¿en qué la muerte de Cristo y la de sus más grandes discípulos cambia la marcha del mundo? Jesús murió hace dos mil años, y la *shoah* es del siglo XX. ¿No habría asumido Jesús nuestro mal y nuestro sufrimiento para no ser más que uno de tantos entre los sufridores? Su ejemplo es admirable, de acuerdo; ¿pero no viene a poner más de manifiesto aún la omnipotencia del mal, que sigue su propio curso aplastando a los «justos»?

No se puede responder a esta objeción sino desde la fe. Para el cristiano, a la cruz de Jesús le sigue la resurrección. Muerte y resurrección son como las dos caras de una misma moneda. La resurrección se anticipa incluso en la imagen transfigurada de la cruz. Convenía subrayar los comienzos discretos de la fecundidad de la cruz entre los propios testigos. Había que recordar la fecundidad y la belleza del amor que nos llega a través de los tiempos y conduce a la esperanza de un exceso de sentido, mas allá de la oscuridad del sin sentido. Es la pequeña porción visible de un iceberg infinitamente profundo y que se nos escapa. Pero esta porción es esencial, de lo contrario, la muerte y la resurrección de Cristo no podrían tener valor de signos.

Vista desde la fe cristiana, la resurrección no solo es la confirmación por parte del Padre de la «justicia» de Jesús, sino también la manifestación de la fecundidad de su amor. La muerte ha sido vencida por la vida. La muerte y la resurrección de Cristo son signos inseparables de que algo ha cambiado radicalmente entre nosotros y Dios, y de que podemos ser convertidos por el amor. No se nos remite pura y simplemente al futuro como en tiempos de Job. Dios ha intervenido en nuestra historia. No solo ha asumido todas las profundidades de nuestro mal, sino que ya nos ha liberado de él resucitando. Tal es el signo real y logrado de lo que ya se nos da en la fe y se nos promete a todos para el fin de los tiempos. Pero decir esto ya desde ahora es, sin duda, ir demasiado deprisa para algunos lectores, porque tendremos que volver largamente sobre el sentido de la muerte de Cristo y los problemas planteados por su resurrección

II EL ORIGEN DEL MAL

La verdadera respuesta cristiana al problema del mal esta pues en el acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús. Es a la luz de esta revelación y de esta liberación como podemos entrar en una reflexión sobre el origen del mal. Porque la revelación pretende decirnos algo a este respecto, aun cuando sea algo que nos parezca sumamente misterioso. Nótese que el credo no trata del mal y del pecado sino al hablar de la «salvación» y del «perdón de los pecados».

Las interpretaciones del origen del mal no pueden ser muy numerosas. La primera consiste en el sin sentido absoluto del mundo, epifenómeno fruto del azar, en el que no hay lugar para Dios. No hay entonces nada que buscar, puesto que es normal que sea así. Una segunda explicación consiste en decir que el mundo es el lugar de un gigantesco combate entre una

⁸² Texto en La Croix del 29 de mayo de 1996.

potencia del bien y otra potencia, equivalente, del mal. Es el dualismo de ciertas religiones antiguas, resucitado a veces por alguna que otra secta moderna. Hoy la cuestión se radicaliza: se dirá que viene del mismo Dios, el gran acusado por la conciencia moderna ante el problema del mal. Dios se encuentra en situación de tener que justificarse, sobre todo después de Auschwitz. Se dirá también que el mal viene de que el mundo creado está inacabado, está en proceso de crecimiento y, por consiguiente, no puede haber logrado de entrada su perfección. Tiene que superar los defectos de construcción y los caminos sin salida de la evolución; en definitiva, todo lo que se debe al hecho de que es finito. Se pensará, en fin, que el verdadero responsable del mal, sea lo que fuere de la explicación anterior, es el hombre. Pero entonces ¿no se cae en una enorme empresa de culpabilización del hombre por un drama del que, a primera vista, parece víctima? ¿No sería una manera demasiado fácil por parte de Dios de salvar la cara?

La interpretación cristiana del origen del mal y del sufrimiento estará lejos de satisfacer todas las curiosidades. Puede incluso que parezca chocante. Se trata de lo que se ha convenido en llamar «el pecado original». Por eso me amparo de entrada en este pensamiento de Pascal, que nos pone en el camino adecuado para penetrar en este dato misterioso: «Ciertamente, nada nos repele más fuertemente que esta doctrina; y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se anuda en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es inconcebible para el hombre».⁸³

En esta presentación seguiré un itinerario particular. No partiremos de «arriba», de afirmaciones que pueden parecernos arbitrarias. Partiremos de «abajo», de la situación de los hombres, de lo que todos nosotros constatamos, antes de remontarnos a una posible interpretación.

El peso de la condición humana

Pensemos un instante en algo que vemos todos los días. Nos enfrentamos en efecto con una serie de divisiones o «alienaciones» insuperables. La primera es la alienación entre el hombre y la naturaleza ligada al problema de la muerte. Porque esta no es un simple acontecimiento biológico, sino un acontecimiento humano vivido como el fracaso final y doloroso de toda existencia. La segunda es la división de los hombres entre sí en los diversos ámbitos de la sexualidad y de la familia, del trabajo y de la vida económica, en fin, de la vida política. La división se produce a todos los niveles de la sociedad humana local, nacional, internacional. Mas radicalmente aun los hombres hacen la experiencia de una división dentro de ellos mismos y se sienten separados del «absoluto», que desean con todas sus fuerzas, cualquiera que sea la representación que de él se hagan absoluto de la felicidad, absoluto de la vida, absoluto del amor.

En esta situación, hombres y mujeres hacen la experiencia de una solidaridad misteriosa, en la que *cada uno es a la vez víctima y culpable*. Víctima porque entra en un mundo marcado ya por estos maleficios objetivos que van a abatirse sobre él. El mal nos precede siempre. Culpable porque se hace inmediatamente cómplice de ellos e incrementa, en mayor o menor medida, el peso global de las desgracias de la humanidad. Nadie ha inventado el mal, nadie lo inicia, pero todo el mundo lo reanuda.

Para cada uno de nosotros, en nuestra propia existencia, este fenómeno es «original», porque es en esta sociedad, marcada por estos maleficios, donde cada uno emerge a sí mismo. Pero este fenómeno es también un fruto objetivado, el resultado cristalizado de un juego de libertades en el que cada uno tiene su parte de responsabilidad. Dentro de esta solidaridad de los hombres en la alienación, el mal y la violencia, hacemos la experiencia de la «solidaridad de las libertades».

Esta solidaridad en la complicidad afecta a las culturas humanas y a su lenguaje, en

⁸³B PASCAL, *Permees*, 131 (Lafuma) o 434 (Brunschvicg).

particular bajo la forma de la mentira. Toda mentalidad, toda cultura, transmite cierto bagaje de costumbres, una serie de juicios de valor, que conllevan puntos ciegos y deformaciones. Ninguna cultura es inocente. Todas tienen sus prejuicios y sus contravalores. «El mal forma parte de la conexión interhumana —escribe Paul Ricoeur—, como el lenguaje, como el instrumento, como la institución».⁸⁴ La educación, lugar por excelencia de la transmisión del lenguaje, está también impregnada por el mal. Cada generación transmite a la siguiente sus prejuicios, sus complejos, sus juicios falsos y sus desequilibrios.

El mal por tanto es «transmitido» en gran medida. Es tradición, y no sólo obra de cada uno. Esta solidaridad cultural e histórica es inseparable de la solidaridad biológica y humana de la sucesión de las generaciones. De este estado de cosas nadie puede considerarse indemne. Constatamos que el pecado es contagioso. Los malos ejemplos se siguen rápidamente. Por eso, nunca se peca sólo para uno mismo. Nunca se peca sin consecuencias para los demás.

El pecado del mundo como pecado original

Es a esta situación «original» de cada uno de nosotros a lo que la fe cristiana llama «el pecado original». Pero aquí hay que disipar inmediatamente una confusión en la que a menudo se incurre a propósito de esta expresión. Esta evoca espontáneamente en nuestra mente el pecado de Adán narrado en las primeras páginas de la Biblia. Lo esencial se sitúa entonces dentro de ese misterioso pecado de los orígenes, considerado como la revelación de una maldición inicial que se abate sobre la humanidad. Todo el mundo es arbitrariamente incluido en un pecado inicial con el que no ha tenido nada que ver, lo que parece escandaloso e injusto. Ahora bien, el relato del pecado de los orígenes, aunque está colocado al comienzo de la Biblia, es fruto de una interpretación posterior. Su objetivo es dar cuenta del origen y de la radicalidad de la situación globalmente pecadora de la humanidad. Solo se puede pensar en llegar a ella al final, al término de un último *porque*. Esto cambia toda la perspectiva. Demos pues un paso más.

En la tradición cristiana, en efecto, la expresión de «pecado original» está referida ante todo y sobre todo a la situación global de la humanidad. Constituye la interpretación a la luz de la revelación de lo que acaba de describirse, dentro de lo cual cada uno de nosotros se considera al mismo tiempo víctima y culpable de manera indisociable.

El Vaticano II ha subrayado bien que en esta materia «lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia» (GS 13). Es menester pues verificar la legitimidad de esta correspondencia entre nuestra experiencia y la palabra de la revelación. Lo que nuestra experiencia llama mal de los hombres y faltas humanas, la revelación lo llama pecado, en el sentido de un estado general de pecado. Con este término quiere decir que hay en la condición humana actual, fuente de violencia y de mentira, algo que se opone a Dios y a su designio para el hombre. Porque el término «falta» se refiere al juicio de los hombres sobre su actividad respecto de sí mismos y de los otros hombres. Pero el término «pecado» incluye la relación con Dios. Es una manera de decirnos que el mundo, tal como Dios lo quiso y lo creo, era diferente de su estado actual.

Pero esta interpretación radicaliza el objeto de nuestra experiencia y va más lejos que esta. Nos dice que este pecado no solo nos alcanza colectivamente, sino también de manera *universal*. Dicho de otro modo, que el pecado está ahí siempre y en todas partes. Nos afecta a todos y cada uno. Nadie puede pretender escapar a él. Todo niño que nace en este mundo empieza por sufrir pasivamente su contagio. Pero pronto nos damos cuenta de que, cuanto más crece, más lo ratifica. Una madre de familia, que había logrado salir con dificultad de los problemas de su adolescencia, había hecho todo lo posible para darle a su hijo una educación todo lo armónica y pacífica de que era capaz. Este no había llegado todavía a la adolescencia cuando ya la madre, al ver su comportamiento, decía "Volvemos a empezar". Si, se vuelve a empezar siempre, generación tras generación. Un maleficio actúa, a la manera de un virus que

⁸⁴P RICOEUR, *FinUde et culpabilité* 11, Aubier, París 1960, 241 (trad. esp., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982).

no se puede identificar ni destruir. Todos nosotros nacemos bajo este signo, sin poder determinar un momento decisivo en el comienzo de este estado.

Es este estado el que san Pablo describe en una larga diatriba, llena de aliento, al comienzo de su Carta a los romanos. Para él, «todos, tanto los judíos como los paganos, están bajo pecado, como dice la Escritura no hay un justo, ni siquiera uno (...). Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,9-10 23).

Pero no se atreve a pronunciar semejante acusación sino para anunciar el evangelio de la salvación y de la justificación por la fe en Jesucristo.

Este estado es objeto también de una experiencia profundamente personal, como hemos visto. En un primer momento, tenemos tendencia a decir que son los otros los pecadores, no nosotros, como dos borrachos que están de acuerdo en que «el mundo es malo», pero que se ponen ambos inconscientemente al margen. Si somos honrados, todos tenemos que sentirnos parte integrante de la experiencia del mal y del pecado. La cuestión debería ser más bien: «¿Estoy seguro de que todos los demás son como yo?». ⁸⁵

El origen de la condición pecadora del hombre

¿Podemos quedarnos ahí y decir simplemente que el previo «pecado del mundo» constituye para cada uno de nosotros el pecado de los orígenes? Algunos así lo pretenden. Pero los *porqués* vuelven a aparecer. ¿Por qué ese pecado del mundo? ¿Por qué esa orientación universal de la humanidad? ¿Habría salido así de las manos de Dios? ¿Por qué el mundo es así, y nosotros los hombres nos encontramos con la contradicción de hacer el mal cuando lo que deseamos es hacer el bien? ¿Por qué nuestros deseos están sujetos a tal desorden, y no conseguimos dominarlos? Si es así, Dios sería el gran culpable de la larga tragedia de la historia humana. Este es el punto más difícil, hacia el que irremediamente se dirigen nuestros *porqués*.

¿Podemos decir que somos así porque hemos sido «creados así»? ¿Que el mal es algo inevitablemente presente desde el origen en un mundo en crecimiento y progresión? En toda creación, por principio limitada y «no Dios», hay siempre «no bien». Así, se dirá, la muerte es un hecho biológico ineludible. «Todo lo que nace, muere», señala ya Tertuliano en el siglo III. ¿Por qué entonces extrañarse de que esta ley universal se aplique al ser vivo que es el hombre, aun cuando esta muerte sea sufriendo? Es en efecto seductor el poner el problema del mal a cuenta de una «finitud» creada, es decir, del carácter finito y limitado de la criatura. Fue en un tiempo el deseo de Teilhard de Chardin, consciente del obstáculo a la fe que podía ser para muchos la presentación clásica del pecado original. Pero él mismo se dio cuenta de que tal interpretación era insuficiente, y de que el «exceso» del mal no podía explicarse sin la hipótesis de una responsabilidad radical. Tal interpretación cuestionaría gravemente la imagen misma de Dios. Porque Dios sería entonces quien habría puesto en marcha, con plena deliberación, nuestro mundo, con su carga infinita de mal y de pecado. Dios sería el autor del mal.

Es necesario pues seguir buscando, porque el espíritu del hombre no puede quedarse a mitad de camino. Está movido por una necesidad incoercible de llegar hasta el origen, es decir, en este caso, al porque original de la situación pecadora de la humanidad. Es lo que hace la Biblia, siguiendo un movimiento irreprímible hacia el comienzo absoluto. La creación del pueblo de

⁸⁵ Entre los teólogos se ha planteado la cuestión de si la aplicación de este término de «pecado» a una situación de hecho y a una solidaridad objetiva, que expresa algo que va más allá de los actos propiamente pecaminosos de cada uno, ha sido afortunada. Esta manera de expresarse es propia de Occidente y se remonta a san Agustín. La tradición de la Iglesia antigua de lengua griega ha preferido otros términos para expresar esto mismo: muerte, corrupción, deterioro de la imagen de Dios en nosotros. El término «pecado» puede en efecto prestarse a confusión en la medida en que se refiere a una situación general y no a un acto personal. Parece además totalmente inadecuado cuando se refiere a la solidaridad pasiva de un niño pequeño, por el simple hecho de pertenecer a la humanidad antes de haber podido cometer algún pecado personal. Se habla también a menudo de «pecado del mundo», expresión más moderna y sin duda más elocuente. Pero como no se puede legislar sobre el uso de las palabras y la expresión de «pecado original» esta difundida por todas partes en nuestra cultura y a veces se usa para designar situaciones viciadas de raíz no hay más remedio que «convivir con ella». La única solución es aclarar su sentido.

Israel no le basta. Tiene que llegar hasta la creación del mundo, dando una explicación de porque éste es como es. Por eso se habla de relatos «etiológicos», es decir, de relatos que dan cuenta de lo que se debe a Dios y de lo que se debe al hombre en nuestra situación.

El pecado es universal, es decir, está presente siempre y en todas partes. Para entender la razón de esta universalidad, hay que remontarse al origen. «Siempre» quiere decir «desde siempre», desde el comienzo. Pero el saber humano no puede llegar directamente al origen. Tiene que explicarlo por tanto por medio de la composición de un relato. Como hicimos con el relato de la creación, hagamos ahora pues con el de la caída.

El relato del Génesis

Los primeros capítulos del Génesis tienen precisamente por objetivo explicarnos porque las cosas son como son, y no de otro modo. Distinguen formalmente dos orígenes en el mundo. El primero es totalmente bueno, es la actividad de un Dios bueno que ha creado un mundo paradisiaco, en el que, mientras sopla la brisa del atardecer, acude en persona a conversar con Adán. Este «bien original» es más antiguo que el «pecado original». El segundo es malo, y se debe al hombre, a Adán, que, engañado por un genio del mal simbolizado en la serpiente, se salta la prohibición establecida por Dios. Es notable el que una forma misteriosa del mal este ya ahí, previa a la decisión de Adán. El hombre no es pues el inventor absoluto del mal, sino que en cierto modo ha dejado que este invada a la humanidad. Ha abierto una brecha en el dique que lo protegía, esta es por lo menos la interpretación de san Pablo (Rom 5,12). Según este texto, Dios no es la causa del mal, sino un acto de libertad fundamental del hombre.

Pero la representación simbólica de la caída de Adán en el paraíso ¿significa que un acto aislado del primer hombre empíricamente existente sea la causa pura y simple que encierra a toda la humanidad en el pecado? ¿O expresa de manera simbólica el comienzo de este mismo pecado?⁸⁶.

Las interpretaciones hechas por los padres de la Iglesia son a este respecto muy interesantes. Dicen que cada hombre es en cierto modo Adán para sí mismo, en el sentido de que, si hubiera estado en el lugar de Adán, habría hecho lo mismo que él. Cada hombre que empieza de nuevo a pecar, empieza de algún modo de manera absoluta. Asimismo, la tradición espiritual ha hecho meditar al cristiano el pecado de Adán como algo que está en lo más profundo de su propio pecado. Sin embargo, esta reflexión no da cuenta de todo. El «antes» del pecado de Adán no es como mi propio «antes». Adán no ratifica en ningún sentido un pecado humano ya existente.

Otra interpretación considera a Adán una «personalidad corporativa», de acuerdo con un esquema de la tradición judía. Cada una de las antiguas tribus —y muchos grupos modernos— tiene su héroe «epónimo»⁸⁷, es decir, un fundador determinado cuyo nombre pasa a ser el del grupo, simbolizándolo en su totalidad. ¿Cuántos políticos no han fundado, o se encuentran al frente de un grupo que lleva su nombre? El héroe «epónimo» de la humanidad es Adán, cuyo nombre significa «hombre». En el pecado de Adán está simbolizado el pecado de toda la humanidad solidaria, en cuanto que radicalmente responsable de su situación presente.

Bajo esta doble luz, se puede decir pues que el pecado de Adán es la expresión plástica y simbólica de un acontecimiento misterioso de libertad por el que la humanidad rechaza el don de Dios y se enfrenta a él. Como dice el exégeta Pierre Grelot, «en estas condiciones, el pecado de Adán se convierte al mismo tiempo en la figura del drama humano en general y en la

⁸⁶ Para interpretar de una manera justa el episodio de la caída de Adán, hay que renunciar de una vez por todas a un Adán empírico, situado en un lugar concreto del largo proceso de la evolución. La identificación ingenua y espontánea del Adán «teológico», es decir, del «hombre» representado en el Génesis, con un Adán hipotético situado en la cadena de la evolución es un grave error que no se ha sabido evitar. El Adán teológico es una figura del conjunto de la humanidad. Su función es representar ante nosotros algo que es irrepresentable, a saber, un acto misterioso de libertad por el que ésta niega radicalmente a Dios.

⁸⁷ Sobre el término «epónimo», cf Léxico.

representación simbólica del acontecimiento originario que constituyó su punto de partida».⁸⁸

El pecado del mundo, como hemos visto, es también un pecado inducido. La figura de Adán nos permite remontarnos al pecado inductor. Pero este pecado es inductor por el hecho de que todos nosotros lo ratificamos, no lo olvidemos. San Pablo lo subraya: el pecado se ha transmitido «por el hecho de que todos pecaron» (Rom 5,12). No podemos nunca aislar el estado recibido del acto del pecado libremente contraído. Este origen no admite representación y, sin embargo, sólo podemos hablar de él con ayuda de representaciones. Pero no podemos ir más allá, porque el pecado es un misterio opaco. No sólo no podemos alcanzar la forma empírica de tal acto, sino que tampoco podemos explicarlo racionalizándolo, lo que fue siempre una tentación de la filosofía a este respecto. El filósofo Gastón Fessard (1897-1978) decía que al plantear esta cuestión, no sabemos lo que estamos preguntando, cuando en realidad preguntamos algo que sabemos. Porque todos nosotros tenemos experiencia de haber cometido un acto de pecado, fruto incontestable de nuestra libertad y que en modo alguno podemos justificar.

¿De qué pecado se trata?

¿Cuál fue la naturaleza de este pecado, es decir, su sentido profundo? Una vez más, el relato del Génesis nos dice aquí lo esencial. El pecado se presenta como una desobediencia a un mandamiento muy claro de Dios. Pero hay mucho más que una simple desobediencia. Todo está en la motivación, es decir, en el deseo del hombre de hacerse como Dios por sus propios medios. Lo que era precisamente el proyecto de Dios para un hombre creado «a su imagen y semejanza», a la manera de un *don* gracioso, se convierte en objeto de una *conquista*. La vocación del hombre de comulgar con Dios se convierte en una tentación. Esta desobediencia se apoya también en una idea falsa de Dios, expresada en el texto como la tentación por excelencia. Dios es considerado como un rival, como el que prohíbe, como un Dios en definitiva del que urge desembarazarse con el fin de recuperar la libertad y hacerse uno a sí mismo. El Vaticano II lo interpreta así: «Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios» (GS 13).

Esta actitud puede recibir distintos nombres: negarse a dar gloria a Dios y a reconocerlo (san Pablo), orgullo absoluto y egoísmo (Agustín), incredulidad y desconfianza.

¿Quién es el demonio?

Hemos mencionado antes la presencia de un tentador junto a Adán, es decir, la representación de un mal anterior a nuestro mundo visible. El último texto citado del Vaticano II habla del «demonio», término del que conocemos sinónimos como el «adversario», el «diablo», el «maligno», Satanás, y muy presente en la liturgia y en la catequesis cristianas. ¿Qué pensar de él? ¿Se trata de una existencia personal? ¿Cuál es su relación con Dios?

Se dice de Dios que es creador del mundo visible y de un mundo invisible acerca del cual la enseñanza bíblica es más que discreta. Por principio, este mundo invisible es un mundo de seres puramente espirituales, llamados ángeles. También estos fueron creados buenos, como Adán. Y como la de Adán, también su libertad fue puesta a prueba. Sin embargo, su libertad no se realiza, como la nuestra, a lo largo del tiempo. Su respuesta, en plena lucidez, fue pues un «sí» o un «no», no sólo iniciales sino permanentes. Este sería el origen de los demonios. La significación principal de este «relato» es que no hay un principio eterno del mal, antagonista del misterio de Dios.

El o los demonios ¿son «personas»? La respuesta no puede ser sino contradictoria. Porque el

⁸⁸ P GRELOT, *Peché originel et rédemption a partir de l'Épître aux Romains*, DDB, París 1973, 147.

«no» permanente a Dios destruye a quien era una persona, privándolo de toda unidad y de toda coherencia. «Es un error pues preguntar si Satanás es una persona, y es también un error responder que ciertamente no es un ser personal. Es un ser que no tiene consistencia en sí mismo, porque el acto de decir «no» lo destruye todo y a uno mismo. Como alguien fuera de sí que «afirmara matando a todo el mundo si pudiera y acabara matándose a sí mismo»⁸⁹

Las consecuencias del pecado

El relato del pecado de los orígenes nos muestra enseguida sus consecuencias. Es una serie de divisiones en cadena similares a las que hemos descrito de acuerdo con la observación división por supuesto entre el hombre y Dios, división entre el hombre y la mujer, que se pasan mutuamente la pelota de la responsabilidad, división dentro de ellos mismos, división, en fin, entre el hombre y la naturaleza.

La división entre el hombre y la naturaleza es también pues, al menos en parte, consecuencia del pecado. No es un hecho de la creación. Como el filósofo Paul Ricoeur ha subrayado muy bien, todo el esfuerzo de los relatos de los orígenes está puesto en separar el origen bueno del mundo y el origen del mal. El estado de cosas en que nos encontramos tampoco es una simple fatalidad debida a un principio del mal. Es la relación del hombre con la naturaleza y el *cosmos* la que está perturbada, la que ha sido privada de su armonía. Algo se ha «roto» en la relación del mundo y el hombre. Simbólicamente, el hombre es expulsado del paraíso, es decir, de un mundo plenamente armónico, para vivir fuera, en un mundo que tendrá que domesticar con esfuerzo.⁹⁰

Estas afirmaciones, difíciles de asimilar sin duda, son oscuras, como todo lo que concierne al pecado. Sin embargo, nos remiten a una experiencia humana. El pecado es fuente de desintegración, el abismo, a veces destruye lo que toca. Es verdaderamente un mal que el hombre no solo se hace a sí mismo, sino que hace además a todo su entorno y, en proporción a la cercanía, a toda la sociedad. Pensemos en la violencia en todas sus formas, externas y ocultas, por no poner más que un ejemplo.

Todo esto es menester entenderlo bien. No se excluye que ciertas formas de no bien o ciertas dificultades del hombre sean consecuencia de que el mundo es finito y está en proceso de crecimiento. En concreto, no podemos distinguir lo que se debe a esta primera «finitud» y lo que se añade a ella por la situación de pecado. No obstante, podemos decir con Karl Rahner:

«El trabajo, la ignorancia, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte —tal como en concreto nos sobrevienen— sin duda son peculiaridades de nuestra existencia humana, las cuales, *tal como* las experimentamos de hecho, no estarían dadas en una existencia sin culpa»⁹¹

En un relato lleno de imágenes, llamémosle mítico, hay siempre más que en las

⁸⁹ E. POUSETT, en G. GILSON B. SESBOUE, *Parole de /oi, Paroles d'Éghse*, Droguet Ardant, 1980, 86.

⁹⁰ Por eso el Antiguo Testamento insiste en afirmar que «no fue Dios quien hizo la muerte» (Sab 1 13). Esta expresión nos remite a la advertencia inicial «El día en que comas del árbol de la ciencia del bien y del mal, ciertamente morirás» (Gen 2,17) San Pablo por su parte, afirma que ha sido el pecado el que ha hecho que viniera la muerte (Rom 5,12) y que todos los hombres «mueren en Adán» (ICor 15 22), es decir por el hecho de su solidaridad fundamental con la humanidad pecadora desde siempre. Por otro lado, la misma creación necesita ser liberada de la esclavitud de la corrupción y gime con los dolores de parto (Rom 8 20-22) de un mundo en transformación. El texto del Génesis atribuye igualmente a esta situación pecadora el carácter penoso del trabajo. «Con el sudor de tu frente comerás el pan» (Gen 3,19). La acción del hombre sobre la naturaleza estará pues marcada por la resistencia de ésta. Ocurre lo mismo con la mujer y «los trabajos de sus preñeces» (Gen 3,16), lo que ha de entenderse de manera muy global. Dar la vida a un hijo es algo difícil y doloroso no solo durante los nueve meses que van de la concepción al parto, sino también hasta que se educa, se forma y se hace plenamente responsable de sí mismo. «A hijos pequeños, pequeños cuidados, y a hijos grandes, grandes cuidados», dice el proverbio. Estas dificultades afectarán a la misma relación amorosa «Tu deseo te arrastrara hacia tu mando, que te dominara» (Gen 3,16). ¿Que significa esto sino que el ejercicio de la sexualidad, lugar por excelencia del amor, corre continuamente el riesgo de convertirse en un lugar de conflicto, de enfrentamiento, de dominación y de sometimiento'.

⁹¹ K. RAHNER *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989⁴, 146

racionalizaciones que de él se puedan hacer. Por eso todo análisis del misterioso pecado original no agotara nunca la inagotable significación del relato.

Conclusión

Estos dos capítulos (8 y 9) ¿habrán respondido suficientemente a la radicalidad de la cuestión del mal y del pecado en nuestro mundo? No puedo pretenderlo. El mal seguirá siendo siempre algo que supera toda reflexión.

Sin embargo, dos cosas parece necesario retener: ante todo y sobre todo, Dios no permanece ajeno al problema del mal, sino que se hace cargo de él con toda su violencia; y por eso tiene derecho a hablarnos de él. Está muy lejos de ser un Dios neroniano, o un Dios justiciero.

Ante el horror del mal, y de todas sus formas, en el mundo, no hay en definitiva nada que esté a su altura sino la cruz de Cristo. En ella se encuentra el excedente de sentido reclamado por la inmensidad del sin sentido. La comparación es cualitativa. La muerte de Cristo ha inspirado a muchos otros hombres y mujeres a vivir y morir en la misma actitud. Un solo instante de sufrimiento humano es injustificable. El sufrimiento de Cristo no viene a justificarlo: lo abre a un posible sentido.

Jesús, además, nos anuncia y realiza ya en parte la liberación de este mal por la salvación que viene a aportarnos. De lo contrario, la revelación del pecado no haría sino desanimarnos. Tendremos que volver evidentemente sobre la naturaleza de esta salvación. Está ya ahí en lenta gestación en el mundo. Se manifestará al final de los tiempos. En este sentido, sigue siendo una promesa y nos invita a mirar al futuro. Pero esta promesa cuenta con una prenda suficientemente valiosa para ser creíble: la persona de Jesús, su muerte y su resurrección, de que nos vamos a ocupar en la tercera parte.