

Jean-Pierre Jossua

Cuestión de fe

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

Cuestión de fe

**Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
59**

Jean-Pierre Jossua

Cuestión de fe

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

Sumario

¿Por qué presentar de nuevo la fe cristiana?	11
La fe cristiana en sus orígenes	21
¿Qué significa creer?	39
El ofrecimiento de una vida espiritual.....	65
Espectáculo y substancia	77
¿Moral cristiana o ética autónoma?	95
Dentro de la historia, fuera de la historia.....	111

Título del original francés:
La Foi en questions
© 1989 by Éditions Flammarion
Paris

Traducción: Diorki, S. A.
© 1990 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0883-0
Dep. Legal: BI-2725-90
Fotocomposición: Montevideo 31, S. L.
Madrid
Impresión y encuadernación:
Grafo, S. A.
Bilbao

El presente libro no es un tratado teológico ni un compendio de la fe cristiana; seguramente algunos aspectos de ésta quedarán inexplorados en el texto. Lo único que pretendo es proponer una interpretación de lo que me parece más esencial y ayudar a los lectores a comprender mejor las cuestiones que plantea el cristianismo: su origen, que algunos consideran incierto y otros evidente, su compleja historia, el valor que se le reconoce de manera tan permanente, la enorme diversidad de lecturas que de él se hacen en la actualidad, sus contradicciones, al menos en apariencia. Para ser sincero, debo decir que una preocupación personal ha contribuido a que me decidiera a escribir: necesitaba entender mejor yo mismo, en este preciso momento de mi trayectoria personal, el mensaje que desde hace más de treinta años estoy contribuyendo a difundir, así como las huellas que ha plasmado y no cesa de plasmar en la realidad cultural y social.

Mi fe, en efecto, hunde sus raíces en una tradición de la que absorbe gran parte de su savia. Y, sin embargo, me encuentro en una situación un tanto nueva, sobre la que debo reflexionar. He dicho «un tanto nueva», y debo añadir, sin asomo de ironía, que no pretendo que esa fe se encuentre ya «a la otra orilla», o «más allá de la corriente de la modernidad»; yo no me veo como «uno de los primeros mutantes». Apenas he podido asimilar de

una manera bastante superficial las nuevas concepciones del hombre, las corrientes intelectuales o las prácticas que hacen de nuestros días una época de rápidos y profundos cambios. En este mismo sentido, me parecería ingenuo declarar que «ya no creo como antes», puesto que tal expresión parece implicar que ahora se cree mejor, y semejante juicio sobre lo que ha sido resulta un tanto infantil: basta con la ineluctable diferencia de los tiempos. Por lo demás, ¿quién podría aventurar si los creyentes de mañana habrán «mutado» o si, por el contrario, no constituirán el último reducto de incondicionales de un sistema absoluto de creencias, de ritos y de conductas que a nosotros nos parecían en vías de extinción? Con todo, creo que en la actualidad soy un creyente sensiblemente distinto de como me enseñaron a ser y de como aún siguen siendo numerosos católicos —por no hablar de otros creyentes— aun cuando yo pertenezca incontestablemente a la misma Iglesia y me encuentre a gusto en ella.

Ahora bien, esta situación afecta, en cierta medida, a muchos cristianos actuales. Y tal vez su manera de creer y de vivir, no menos diferenciada y segura que antes, pero sin duda menos apoyada en certezas de todo tipo, tiende un puente entre la búsqueda puramente interna de la tradición religiosa y la que llevan a cabo aisladamente tantos buscadores de lo Absoluto. ¿No se concentra muchas veces la diferencia en un mínimo pero decisivo punto de la balanza a partir del cual se afirma: yo creo? Se abre entonces una experiencia necesaria y en cierta manera verificable, pero, al mismo tiempo, siempre absolutamente arriesgada y dependiente de ese punto de elección, de ese punto de gracia. Explorar tales confines habrá sido la pasión de mi vida, y lo que escribo sólo podrá comprenderse desde esa perspectiva. ¿Interesará este nuevo libro a los unos o a los otros? Al menos, el escribirlo me ayudará a expresar más ajustadamente en palabras mi actitud de fe y de reflexión, incluso a hacerla avanzar o a captar mejor su coherencia.

Ya sé que algunos pensarán que el hecho de iluminar los textos, las ideas y las prácticas religiosas mediante el concurso de la historia es algo muy peligroso. Me dirán que nada hay tan

aleatorio como el enfoque histórico. ¿Es realmente preciso someter la propia creencia al voluble magisterio de los historiadores? Someter, desde luego que no: la decisión personal y la interpretación colectiva seguirán siendo esenciales. Pero, si bien es cierto que la historia sólo consigue alcanzar una certeza probable, inferior a la de las ciencias, tal probabilidad es, con todo, digna de confianza y permite un auténtico entendimiento del pasado. Sabemos de sobra que el descubrimiento de nuevos hechos puede modificar los resultados de la investigación histórica, y que una manera diferente de realizar esta investigación implicará asimismo un cambio de visión más desconcertante para los no iniciados. Con todo, sin ella, nuestra comprensión se vería sujeta a una arbitrariedad aún mayor: la de la ignorancia individual, la de unas lecturas eclesásticas influidas por la voluntad de justificar cierto estado de cosas. Las barreras del hombre contra el fanatismo son muy frágiles. Sin necesidad de remontarnos al pasado, la situación de diversas religiones en nuestro mundo del siglo XX nos demuestra claramente que el fanatismo está siempre al acecho y que casi siempre conlleva el rechazo de las distancias que nos marca la historia.

1

¿Por qué presentar de nuevo la fe cristiana?

Una primera convicción que ha ido madurando en mí durante todos estos años es la siguiente: para ser cristiano no es necesario obstinarse en negar que la vida humana pueda sustentarse por sí sola y que pueda ser, sin Dios y sin una fe religiosa, una vida digna, sabia y muchas veces feliz. La tesis de una humanidad hundida en el mal no es primitiva, ni universal, ni necesaria, y la de un cristianismo que le ofrece el único sentido posible tampoco resulta consistente.

Es cierto que muchas veces esa existencia se encuentra herida, fallida, incluso degradada, y que de pronto se presenta como impracticable y carente de sentido ante aquellos y aquellas que la viven o la observan. Esta constatación ha resultado siempre difícil de digerir para el pensamiento humano, sobre

todo cuando se aborda con mala voluntad y con las perniciosas consecuencias que de ella se derivan. En cualquier caso, nuestra existencia es mortal, y si para unos se puede llegar a aceptar esta limitación con sabiduría, e incluso con gratitud, para otros marca la vida con el sello de lo absurdo. Sin negar, por un lado, que estos hechos plantean problemas a mi fe y sin olvidar, por otro, que la adhesión al Evangelio ha ayudado a vivir a los seres que sufrían, no creo que en la actualidad la miseria o la culpabilidad humanas puedan constituir un obstáculo o un apoyo decisivo en el camino de la adhesión. El final del deísmo al que se vinculaba la idea de providencia, el cambio de la imagen del universo y el nacimiento de la psicología moderna han modificado los términos de esta problemática. Me refiero, a este respecto, al pensamiento humano que se sabe limitado a la esfera de los fenómenos, de donde no puede extraer argumentos ni para afirmar una «Causa primera» ni para rebatirla; a la violenta complejidad de la evolución animal, por no decir cósmica; y al descubrimiento de la culpabilidad inconsciente. Puede que el debate sobre estas dos cuestiones inacabables y capitales, el mal como escándalo absoluto y el alcance religioso de la experiencia de culpa, esté perdiendo vigencia lentamente.

Vuelvo a la condición humana común, vivida con o sin referencias religiosas. Descubro en ella el ejercicio de algo que no puedo llamar de otra manera que una auténtica vida espiritual: en el amor a la profesión o a la tierra, en las relaciones con los otros, en el arte creado y apreciado, en la actividad intelectual. Resulta sorprendente que esa vida haya podido surgir de la materia: el espíritu tomando conciencia de sí mismo, actuando —según parece— por encima de las motivaciones del instinto, y lanzando sobre el universo una mirada única que desaparecerá con él. Más asombrosa aún es esa búsqueda infinita, ese incansable afán de alcanzar *algo más*, esa aspiración a lo absoluto que confiesan tantos seres humanos y que dejan traslucir otras muchas existencias. Ni el proceso trascendental, que establece las condiciones que hacen posible el trabajo espiritual, ni el enfoque psicoanalítico que parte del narcisismo,

de la omnipotencia imaginativa del niño y del ideal del yo, nada de eso puede, a mi parecer, dar cumplida cuenta de este movimiento esencial ni apagar mi asombro ante él.

Debo insistir en el hecho de que este dinamismo no tiene en sí nada de religioso, ni como acto ni como tendencia: incluirlo dentro de esa categoría, viendo eventualmente en él una forma laica de religión, supone una petición de principio. Asimismo, si se le da una lectura de *carencia*, bien sea ontológica o psíquica, se trataría ya de interpretaciones que habría que discutir a fondo y que correrían el peligro de enmascarar la cuestión fundamental que aquí se le plantea al hombre, ese hombre que es para sí mismo un enigma y una esperanza. Lo que sí podemos afirmar es que las religiones representan al menos una creación humana que, por su parte, da testimonio de ese planteamiento. Y ello seguirá siendo cierto, tanto si se juzga a las religiones como certeramente orientadas y beneficiosas, como si se las considera falaces y alienantes. Desde otro punto de vista, seguirá siendo cierto tanto si se estima plausible el dirigir la búsqueda ilimitada hacia un término absoluto realmente existente —y no digo *fuera* de nosotros— como si se impugna esta decisión por alterar lo que supone un puro impulso. Éste sólo renacería sin cesar al saberse abocado, bien sea al fracaso y al vacío, bien sea al mero presentimiento de lo infinito en la belleza y la bondad limitadas. No voy a discutir aquí estas diversas valoraciones y, si he de ser sincero, no veo que se puedan aportar argumentos decisivos a favor o en contra cuando se trata de dar una respuesta universal a las cuestiones planteadas. ¿Quién podría negar que esas críticas o recelos están con frecuencia muy bien fundamentados?, ¿y quién podría afirmar que siempre lo estén?

Sin olvidar que el cristianismo ha respondido de hecho a muchas otras expectativas y ha cumplido muchas otras funciones, voy a presentarlo bajo la perspectiva de esta búsqueda de un *algo más*, como una de las proposiciones que se ofrecen a quienes buscan una orientación para tal búsqueda. Esta opción no impedirá que desarrolle algún aspecto concreto relativo a otras búsquedas que se hayan dirigido en el mismo sen-

tido, al menos las que tienen algún eco en mi interior y no me parezcan teñidas de sospecha. Esto supone abordar el mensaje cristiano más bien desde el campo de las religiones, y no, como se hace muchas veces, desde el campo del humanismo. Pues bien, en el primero de estos campos se plantean hoy dos cuestiones críticas completamente decisivas: la de su origen y la de su universalidad.

* * *

La constante afirmación de los teólogos según la cual es su origen divino lo que distingue a la fe cristiana, mientras que las demás religiones serían una producción humana, ha desorientado siempre a sus interlocutores, bien fueran creyentes de otra fe o no creyentes. Desde luego, hay que reconocer que resulta una afirmación extraña, ya que tal origen es reclamado por la mayoría de las religiones, y la parte humana de la «revelación» bíblica resulta evidente para el lector con cierto grado de cultura. Con semejantes pretensiones sólo puede llegarse a un diálogo de sordos. Además, estos doctos interlocutores, ¿qué saben de la fuente última de las otras creencias, bien para denigrarla, como hacían antaño, o bien para reconocerla también como «sobrenatural», como con frecuencia sucede en la actualidad? Lo cierto y lo decisivo es que ni la fe judía ni la cristiana pueden concebirse sin una convicción: en el seno mismo de la palabra y la experiencia humanas de los testigos, lo que las fundamenta es una palabra *diferente*, una irrupción que trasciende absolutamente el círculo de nuestros pensamientos y de nuestras posibilidades. Y, sin embargo, lo que hace que esto tenga sentido para nosotros es ese movimiento hacia el infinito que antes evocaba y que procede, a nuestro modo de ver, del mismo origen. Tal seguridad pertenece, claro está, a la propia fe. No obstante, el estudio comparado de las religiones muestra que esta adhesión no sobreviene, como otras, al término de una experiencia de lo sagrado en el cosmos, o del esfuerzo de la razón, o incluso de una profundización en el descubrimiento espiritual de uno mismo, sino del tes-

timonio ofrecido por otros que creen en una manifestación histórica: la palabra de un hombre, que se ha escuchado como algo que le supera; un acontecimiento que se ha comprendido como un signo.

Es ésta una estructura religiosa doblemente paradójica, ya que parece implicar una tensión, un riesgo extremo en la adhesión humana, y aparece a la vez como un riesgo que corre la propia Trascendencia al introducirse en la historia y dejarse descubrir... o falsear. Una estructura frágil, además, ya que se basa en relatos y convicciones, elementos que parecen siempre un tanto inciertos, sin olvidar el largo tiempo transcurrido que difumina inevitablemente los orígenes. Yo diría que, pese a todas las razones aducidas (muchas veces con acierto) para mostrarla como algo plausible, esta fe no lo sería —quiero decir por encima de las funciones que cumple, y a las que no creo prudente reducirla— sin una triple condición. Ante todo, el testimonio actual, por parte de testigos vivos cuya existencia se ha visto transformada, del acontecimiento histórico que ellos hacen revivir. En segundo lugar, el testimonio íntimo, en uno mismo —procedente de la misma fuente no aparente—, de la posibilidad y la autenticidad de esa autosuperación que responde a un deseo. Y finalmente, la seguridad de que la búsqueda indefinida no se verá detenida, sino más bien relanzada a la medida de la Realidad imprevista que en un momento dado resplandece en el seno de nuestro universo sin dejar de ser completamente misteriosa.

En cuanto a la universalidad del mensaje cristiano, los teólogos no la concebían, hasta hace poco, más que en la modalidad de la adscripción efectiva: fuera de la Iglesia no hay salvación. Cuando chocaban con la innegable particularidad histórica de la corriente cristiana, salían del paso hablando de predestinación, de rechazo culpable, etc. Si bien esta posición ha sido abandonada en la actualidad, la idea de la universalidad de la adscripción subsiste bajo la especie de una vocación de todos los hombres que desgraciadamente permanece incumplida. Esta adscripción fallida se vería suplida por unos lazos invisibles. Habría que preguntarse por el origen de esta actitud,

cuya irrealidad salta a la vista con la mera consideración de la historia de la humanidad. Y, sin embargo, la fe cristiana no puede renunciar a exhibir una cierta universalidad al dar cuenta de sí misma. ¿No podría ser esa universalidad de orden diferente al de la adscripción? Por ejemplo, una universalidad de sentido. No porque revele el sentido de todo lo que existe, sino porque concierne últimamente al destino de cada ser humano. ¿Cómo expresar esto sin que parezca que nos apropiamos de la historia de cada cual, al margen de su ignorancia o de su rechazo?

Podría decirse que la bondad de Aquel que se revela en la palabra de los profetas, en las enseñanzas de Jesús —sobre todo en su existencia como hombre, que significa una alianza universal— y en los escritos de Pablo, se dirige a la humanidad entera, que es «su pueblo». Y digo «Aquel» para no privar al Absoluto de esa pequeña parte que nos hace «personas» y para respetar la estructura de la fe bíblica que lo considera *como* un interlocutor. Así pues, ese «pueblo» no es la Iglesia, que jamás ha sustituido al «pueblo judío» como un «nuevo pueblo» en el Nuevo Testamento; si en él se llama «pueblo» a los cristianos, ello se hace bien para significar la entrada de los paganos en la «nueva Alianza» en igualdad con los judíos, o bien para afirmar la igualdad radical de todos los creyentes, anterior a las diferenciaciones de roles y funciones: ése es el sentido que pondría de relieve el Concilio Vaticano II. La Iglesia, en sí misma, es un signo, no un arca. La universalidad significa, pues, que cualquier ser humano es buscado y atraído de algún modo por esta Bondad, cada cual, sin duda, por su propio camino.

Podría también aclararse esta idea mediante un símbolo religioso diferente, afirmando que ese Otro es creador. Este término significa que, por encima de manifestaciones históricas puntuales, sigue siendo en cada momento, en el secreto del ser que a nosotros nos resulta impenetrable, la fuente última, el Bien al que se debe cada ente. Como se ve, trato de expresar esta convicción de una manera puramente simbólica y sin recurrir a un esquema de causalidad o a alguna referencia a la

llamada onto-teología. Ahora bien, yo no veo que el Evangelio de Jesús revele un «orden totalmente otro», inédito y superior. Más bien revela, cumpliéndolo finalmente en sí mismo, el sentido del orden único. Él lo revela, pues sólo el Inaccesible puede declarar su bondad actuante e incluso invitar a relacionarnos con él. Aquí se conjugan la alteridad radical que mencionaba hace un momento y una proximidad original que no puede ensombrecer a aquélla, puesto que es totalmente gracia, benevolencia del Ilimitado.

* * *

Si no existe una perdición absoluta que redimir, si el Misterio no anda lejos de ningún ser, ¿será preciso aún hablar de una «salvación»?; ¿tendrá sentido aún anunciar una «Buena Nueva» cuya aceptación sólo parece opcional, aun cuando no tenga tal carácter lo que anda en juego? Me parece peligroso invertir de este modo el equilibrio de una problemática y extraer de una conclusión límite completamente generalizada —la participación de todos en la salvación— la invalidez de su principio: el anuncio de esa misma salvación. Subrayaré ante todo que, en la Biblia, el término *salvación* designa más un don positivo y nuevo que un remedio. Pero sabemos que, por añadidura, en una existencia herida como suele ser la nuestra, una motivación positiva es lo que suele curarnos. Volviendo a la cuestión de fondo, ¿nos parece poco descubrir que somos absolutamente amados, saber que la bondad es posible y el sufrimiento compartible, esperar —contra tantas apariencias irrecusables— que del marasmo de la historia pueda surgir un sentido, e incluso escapar a la caducidad de las cosas? Se puede vivir, desde luego, y a veces bien, sin la fe cristiana. Pero existe un gozo que nace de ella y una gratitud que lleva a deseársela a tantos otros que también podrían ser felices. Además, a veces se vive mal, y esa fe puede ayudarnos de manera poderosa a reemprender el camino. Desde luego que es opcional, si se quiere, entre las diversas vías conducentes a un Infinito que para los cristianos es «personal» y para otros algo mucho más

indeterminado. Pero la conciencia profunda nos dice que reconoce esa vía, en esta búsqueda, como la única hecha a su medida sin medida: la de descansar en Él. Ya sé que tantas caricaturas, tantos errores y hasta monstruosidades pasados y presentes pueden hacernos aborrecer la fe cristiana y llevarnos a denunciarla. Pero también existen testimonios que sugieren su posibilidad como puro impulso liberador. ¿Por qué recusarlos o tacharlos de desfasados? ¿Qué se ganaría con ello? ¿No les basta a quienes estimen haber tenido una experiencia demasiado negativa el haberse liberado de lo que les alienaba?

En cuanto al hecho de darla a conocer, motivos hay para ello si la ocasión se presenta. Pero ponerse a proclamar el Evangelio por las esquinas me parecería, en este momento, un intento vano. Basta con existir. Una determinada manera de ser y de hablar de las cosas de la vida puede por sí sola suscitar en otros esa clase de preguntas nacidas de una existencia que se busca y profundiza, preguntas frente a las cuales la palabra que enuncia la fe podrá tener peso (no estoy pensando aquí en las palabras que se intercambian los creyentes, completamente necesarias con tal de que, también en este caso, estén henchidas de una densidad de ser). Otra cosa sería pura charlatanería y presunción. Si surge un profeta, todo cambia. Pero nadie puede darse a sí mismo el título de profeta: serán los demás quienes a posteriori le declaren como tal.

Quizá convenga ponerse en guardia también contra la ilusión de una «vuelta» de lo religioso que justifique la recuperación de una actividad proclamadora «oportuna e inoportuna». Lo que se llama «vuelta» es un concepto bastante confuso. Es cierto, sin embargo, que aparte de los integrismos, tradicionalismos o rigideces neo-conservadoras (es decir, que sólo tienen apariencia de modernidad y que se producen tanto en el cristianismo como en el judaísmo y el Islam, en cada caso por razones diferentes, aunque algún día habrá que preguntarse por su sincronismo), aparte de eso, digo, actualmente está teniendo lugar otro fenómeno. Existe una especie de religiosidad flotante, difusa, nacida de una mezcla de las religiones y de una demanda procedente de individuos o parejas aislados,

desarraigados, perdidos en un mundo de horizontes muy estrechos. Ahora bien, cabe preguntarse si esa religiosidad de consumo rápido, virtualmente sincretista, sin obligaciones ni sanciones, podría dar lugar a una cristalización e integración por parte de las instituciones de las Iglesias. ¿Podría tal vez conseguirse mediante el cebo de los movimientos «carismáticos» —modernos por la satisfacción individual que tienden a procurar— a los cuales las autoridades eclesiásticas conceden con tal fin un estatuto privilegiado? Me permito dudar...

En fin, tocando un punto bastante espinoso: ¿qué puedo esperar de tal testimonio?; ¿y de qué modo puedo imaginar el destino de aquel o aquella que lo reciba? Espero ciertamente que quienes hayan deseado escucharlo sabrán aprovecharse de ese testimonio para comprender mejor a sus amigos creyentes y también para avanzar en su propia vida, por muy diferente que sea: tal es el fruto de cualquier comunicación que tenga cierta altura. Lo que yo deseo para el otro, en efecto, no puede ser nunca que se convierta en esto o en aquello, sino que le suceda lo mejor para él o para ella. Para decirlo con claridad meridiana, si alguien se convence del valor de tal aspecto del Evangelio al que yo estoy vinculado o, más aún, si descubre la figura viviente de Jesús, yo me alegraré de ello y desearé que sepa integrar esa aportación en su propia visión y en su propia vida. La adhesión personal parcial no es una nimiedad. ¿Y si uno quiere llegar más lejos, aprovecharse de una tradición, encontrarse con otros que compartan el interés que ahora predomina en él, en pocas palabras, hacerse «discípulo»? Será recibido por las Iglesias, entre las cuales habrá de escoger según sus afinidades y, sobre todo, según la ocasión que se le brinde de encontrar a personas o a grupos vivos. Hago votos para que encuentre una verdadera comunidad que le acoga —no demasiado cálida, para que no sea demasiado frágil—, como algunas maravillosas que hemos conocido. Que en esas Iglesias se encuentre con lo mejor y, lo menos posible, con lo peor. Que siga siendo él mismo y conserve toda su libertad de juicio, de manera que el descubrimiento de la libertad espiri-

tual, nacida de un orden diferente, no venga a costarle su pérdida. Por fortuna, las Iglesias, ahora minoritarias y separadas de los Estados, han perdido gran parte de su poder coercitivo. Como se sabe, tras el deslumbramiento de los comienzos, muchas veces, en un segundo momento, hay que sacudirse una especie de hechizo, hacer una amplia crítica, volver a ser uno mismo.

Queda por decir que la adhesión cristiana y eclesial era algo necesario para algunos. Aquellos y aquellas que la han llevado a cabo atestiguan, salvo alguna excepción, que les ha reportado mucho más que un beneficio: ha nacido una experiencia rica, compleja, lograda, en la cual, en principio, nada de lo humano ha sido abolido. La presencia *encarnada* del Absoluto, abriendo un conocimiento balbuceante y una relación desconcertante, prosigue en nosotros su lógica profunda de humanización.

2

La fe cristiana en sus orígenes

El cristianismo debe descubrirse en sus comienzos: sólo ahí se podrá captar lo que le ha aportado y le sigue aportando, sin duda, su poder de convicción y de seducción; sólo esos inicios iluminan y juzgan la evolución y los ulteriores conflictos de sus interpretaciones. Para recordar algunos de los aspectos más fundamentales de la fe cristiana adoptaré como marco una presentación de sus orígenes, dando por sentado que hubiera sido preciso ante todo exponer sus raíces hebraicas, tarea que desbordaría mi propósito.

En la actualidad se admite que no es posible componer una biografía de Jesús, ya que los evangelios son testimonio de la fe de unos discípulos convencidos de que «está vivo» tras su crucifixión, enfoque que condiciona la lectura que hacen de su existencia; por otra parte, sus divergencias son importantes. A

la inversa, no puede pasarse por alto al Jesús histórico, como ha tendido a hacer la exégesis crítica de la primera mitad de nuestro siglo en pro del «Cristo» confesado por los cristianos. El sentido mismo del mensaje pascual depende, en efecto, de la huella que la enseñanza y la práctica de Jesús han dejado en él. Además, por encima del hecho cierto de la existencia de Jesús de Nazaret, hay algunos puntos referentes a él que son objeto de consenso por parte de los historiadores.

Jesús parece haber sido comprendido y reconocido como un profeta —palabra inesperada en una época en la que se decía que los profetas habían callado desde hacía generaciones— y, al mismo tiempo, como un maestro, aun cuando no perteneciera a los círculos rabínicos, sino a la corriente baptista. Contrariamente a lo que haya podido decirse, se hallaba lejos de los esenios, separados del mundo y obsesionados por la pureza. Como se subraya en la actualidad, sobre todo en los medios judíos o próximos al judaísmo, se encuentran paralelismos entre los maestros de su época y lo que se puede conjeturar que fuera su enseñanza. Pero el conjunto debió ser bastante singular o bastante radical para merecer el éxito, el rechazo y el eco posterior que conocemos... Cuando menos, se opuso de forma escandalosa al sistema sacrificial, al carácter absoluto de la ley, a las costumbres más venerables y a la estructuración de la sociedad según las reglas de lo puro y lo impuro; volveré sobre esto más adelante.

El punto más controvertido desde hace un siglo, y sin duda el de más sólido fundamento, es el siguiente: Jesús anunció la venida del «Reinado» o «Reino» del «Dios de Israel», un «Dios» que de pronto instauraba, tras una terrible crisis, un nuevo estado en la vida personal, social y de relación con Él. Jesús esperaba esa venida como algo muy próximo, si bien, una vez que conoció su muerte como algo ineluctable, se remitió a su «Dios» para la realización inminente de sus promesas. En cualquier caso, Jesús orientó la mirada de sus discípulos, no sólo hacia los demás seres humanos, sino también —y sobre todo— hacia el misterio que él llama «Dios». No tiene, pues, sentido tratar de interpretar su figura desprendiéndose

de esa dimensión religiosa, como si sólo fuera un tributo que pagaba a su medio cultural en detrimento de su verdadero mensaje, el cual significaría la anulación de cualquier referencia a una trascendencia en aras de la autosuperación del hombre. En tal caso, más valdría confesar abiertamente que sólo se quiere retener de su historia una llamada a la fraternidad y al coraje de ser libre; lo cual, por lo demás, tampoco es nada despreciable...

¿Identificaba Jesús esta irrupción del «Reino», decisiva e irreversible, con la «Resurrección», en la que igualmente creía? O dicho de otro modo: ¿era un «milenario» que contemplaba una vida transformada en la tierra a la espera del fin de la historia y de un estado último, transfigurado? No lo sé. En cualquier caso, no hace más que anunciar ese «Reino». Con sus palabras y con sus actos, lo anticipa e inaugura. De este modo, se ve a sí mismo y es considerado como algo más que un profeta. ¿Qué figura de referencia sirvió, en un principio, para designar ese algo más? Tal vez la de «Hijo del Hombre», expresión usada por Jesús, pero que puede adoptar tanto un sentido débil como un sentido fuerte con respecto a la instauración de los «últimos tiempos», según un pasaje muy conocido del libro de Daniel (7,13). Tal vez la de *el Profeta*, figura mesiánica tomada del Deuteronomio (18,15). En cualquier caso, Jesús rechazó el título de «Mesías», demasiado político para él. Ese título se le atribuyó más tarde —es lo que significa la palabra «Cristo», ungido— para significar que en él hallaban cumplimiento las promesas bíblicas (yo diría que algunas de esas promesas, viendo en esta reserva la razón del malentendido definitivo entre los «cristianos» y los que siguieron siendo «judíos»). El título de «Hijo de Dios» es el más tardío, y su origen es helenístico. A continuación analizaremos su capital alcance.

Lo cierto es que Jesús fue ejecutado o, más llanamente, asesinado, y que entendió su muerte como la del profeta mártir que da su vida para testimoniar hasta el final su mensaje subversivo, tanto desde el punto de vista religioso como social (pero no directamente político: Jesús no es un «zelota», un na-

cionalista revolucionario). Dar a esta muerte una lectura de sacrificio que aplaca a la divinidad irritada, o de una justa compensación por el pecado, es algo procedente de una lógica ulterior y diferente, vinculada al temor que suscita una Divinidad ambigua. Lo que mejor armoniza con el sustrato más antiguo de la tradición es comprender la Cruz, a la luz de la Pascua y de la idea más tardía de Encarnación, como manifestación suprema del Amor en su solidaridad con toda miseria humana.

Hemos llegado, pues, al acontecimiento pascual. Los discípulos afirmaron haber llevado a cabo la experiencia de una inaudita renovación personal y colectiva, por encima del escándalo de la muerte del Enviado, y dicha experiencia fue atribuida a Jesús. Así pues, dieron testimonio de su vida, no por un retorno milagroso o provisional a la existencia terrestre, sino como un resplandor del «Reino», cuya venida —de nuevo entendida como algo inminente— coincidiría con su vuelta. El papel, el sentido, el valor fáctico de algunos acontecimientos recogidos en los antiguos relatos cristianos, como las apariciones del Resucitado o la tumba abierta, son muy discutidos. Al margen del crédito que se les atribuya, no son hechos con los que pueda contar el historiador, sino experiencias de creyentes, sin duda vinculadas al reconocimiento del profeta de Nazaret y a su autenticación por su «Dios», cuyo testimonio sí es históricamente innegable. La adhesión de los futuros cristianos reposa, en cualquier caso, en la fe de los apóstoles en el «Señor» viviente, y sólo a partir de esa fe pascual nacerá y se desarrollará todo.

* * *

¿Qué profundo cambio pudo hacer que se desarrollara la veneración de los cristianos por su Maestro? Muchos piensan que, arrastrados por la clásica demagogia de las religiones, poco a poco lo fueron divinizando. También podría entenderse, y eso me parecería más justo, que Jesús «resucitado» les pareció tan próximo a su «Dios», cuyo «Soplo» les comunica-

ba, que la Pascua no podía ser, a su entender, el comienzo absoluto de esa proximidad. Muchos signos incomprensidos durante su vida entre ellos se les mostraban ahora claros. ¿No había sido entonces como una presencia del Altísimo? Los cristianos se dedicarán a hacer una relectura de su existencia, remontando el tiempo, para descubrir allí esa proximidad, para acuñar en ella esa convicción: desde antes de la pasión (la «Transfiguración»), desde antes de la predicación (el bautismo teofánico), desde antes de su edad adulta (nacimiento e infancia milagrosos, cuyo relato legendario fue interpretado posteriormente con una serie de connotaciones muy diferentes, como el aprecio por la virginidad), desde antes de su andadura terrestre (versiones diversas y sucesivas de la preexistencia). El título de «Hijo de Dios», entre otros, sirvió para traducir esa relectura de su destino, evitando arrojar sombra alguna sobre la absoluta trascendencia de «Dios». Esta palabra, «Dios», designa efectivamente siempre, en el Nuevo Testamento, al Dios de los Padres, que pronto será llamado «el Padre» (de este «Hijo»). El «Espíritu», presencia íntima y actuante —en el corazón de los creyentes, en el seno de las comunidades—, prolonga y cumple la misión de Jesús tal como él la había anunciado y animado.

«Dios», el «Padre», se ha revelado mediante su «Hijo» en el «Espíritu»: tal es la fe, al término del período neo-testamentario. La palabra «Encarnación», de la que se encuentra un equivalente en el Nuevo Testamento (Juan, 1,14), significó en los primeros siglos del cristianismo tanto la *condición* humana auténtica del «Hijo» como la imagen de una *venida* de la «Palabra» preexistente (el «Verbo») en la carne. Será preciso aún algún tiempo para que el «Hijo» sea considerado igual al «Padre», para que el «Espíritu» sea personalizado, para que la palabra «Dios» englobe los tres términos. Pero esta triple denominación es decisiva desde el comienzo: marca un paradigma de manifestación intensa y de misterio oculto, característico de la nueva religión, que le dará, cuando sea respetado, grandeza y atractivo. Dará paso más tarde, en otro contexto filológico y al término de especulaciones y discusiones sin fin, a

las doctrinas clásicas de la «Trinidad» y de la comunicación eterna de las «Personas» divinas. Este nuevo contexto es el de una helenización de todos los conceptos y de la propia idea de «Dios»: el «Dios vivo» imprevisible de la Biblia, que es a la vez imagen del hombre y Otro («santo»), cede un considerable terreno a las representaciones teístas, que parten de fundamentos ciertamente diferentes.

Estas construcciones teológicas, admirables desde un punto de vista intelectual y estético, han alimentado el pensamiento y las oraciones de la cristiandad durante siglos, desarrolladas unas veces por la recta vía de la «economía» histórica, que era la de la triple nominación, y otras a partir de analogías, como la del espíritu humano. No pienso en absoluto en cercenarlas, reduciendo la intuición inicial básica a la razón unitaria, teísta o deísta, como ha tratado de hacerse de diversas formas en el correr de los siglos. En cierto modo era preciso que desde la eternidad existiera la posibilidad de esa manifestación y de ese don, cumplidos ambos sin que sufriera merma la trascendencia del Principio. Me pregunto, no obstante, si en tanto que especulaciones no representan un desarrollo incontrolado de esa intuición original más humilde, ya que se refieren a la simple comunicación del permanente Otro. Y mucho me temo que a veces parezca que se está evolucionando hacia la adoración de tres dioses —a pesar de ciertas explicaciones impecables—, con gran escándalo (que no tiene por qué ser fingido o ignorante) por parte de judíos y musulmanes. La dialéctica de proximidad y de absoluta distancia que nos impone de modo insuperable este vocabulario ¿cómo puede mantener sus implicaciones más allá del umbral del Misterio eterno?

* * *

Como es sabido, los primeros estratos de estas relecturas e interpretaciones fueron sedimentándose en los escritos cristianos más antiguos. Tales son las cartas a las comunidades, sobre todo las que fueron dictadas por Pablo o le fueron atri-

buidas, y los tres primeros evangelios, que recogen y organizan en contextos diversos y con orientaciones dispares unos materiales transmitidos de forma oral y luego parcialmente re-dactados. El Evangelio de Juan representa una elaboración teológica posterior. Hacia el año 200 el conjunto de textos que constituiría lo que iba a llamarse «Nuevo Testamento» fue reunido y añadido a las «Escrituras» (en adelante llamadas «Antiguo Testamento») en un libro («Biblia») único, cuya composición variaría muy poco posteriormente. Ello habla con elocuencia de la estima religiosa de que eran objeto. Pero, ¿por qué se constituyó un «canon» cerrado de las Escrituras? Indudablemente, para eliminar textos considerados como aberrantes, para sentar su autoridad decisiva y para distinguirlo del judaísmo, religión que a su vez poseía un canon bíblico desde hacía un siglo, aunque éste se centraba de manera más intensa en un Libro desde el comienzo de la dispersión («Díaspóra»). Sin embargo, el efecto decisivo de la operación pudo haber sido el de suponer un corte, el de separar el origen de su continuación. Esta separación supuso antaño para la Escritura un factor de sacralización, pero a nuestro entender marca más bien su carácter histórico y fechado y, por tanto, la necesidad de interpretación a que se vería sometida cualquier lectura posterior.

Así pues, la Biblia es para todos los cristianos una Escritura inspirada. Con ello se quiere decir que en este libro, que es a la vez la recopilación de las diversas tradiciones de un pueblo y el testimonio de las vicisitudes de las primeras comunidades cristianas, «Dios habla» a quien lo lee o escucha su pública proclamación. A partir de ahí se comprende que a veces se haya llegado a ver en él un texto sagrado en su conjunto, o a identificarlo pura y llanamente con la Palabra de Dios y, por tanto, a afirmar que no contiene error alguno. Los cristianos no se han visto libres de esa actitud, fuente de infinitas contradicciones, pero nunca la han llevado tan lejos como las religiones que imaginan una especie de dictado divino en el origen de los escritos fundacionales. Hoy día, la conciencia de la diferencia histórica existente entre este texto y nosotros es tal

que, aunque no siempre lo confiesen, los cristianos tienden a tratarlo más como una referencia inspiradora que como una norma, aun cuando siga gozando de un estatuto privilegiado con relación a las elaboraciones posteriores producidas por las Iglesias. (Se puede decir que cada vez es más fuerte ese carácter privilegiado entre los católicos, que habían arropado el texto con tantas explicaciones y habían sido tan parcos en su lectura.)

Este libro, transmitido en el tiempo, resultaba demasiado complejo para proporcionar un resumen de la fe, demasiado oscuro para que su interpretación fuera obvia, sobre todo cuando se quería buscar en él la justificación de acontecimientos ulteriores, pero también cuando se afirmaba su evidencia para poner estos últimos en cuestión. Así pues, nunca se dejaron de elaborar ciertas «confesiones de fe», al principio dentro de un contexto bautismal, luego eucarístico, y posteriormente bajo la presión de las controversias. Aquí se produciría un desplazamiento ambiguo. Para Jesús, la fe es una confianza vehemente en situación de desamparo, no una adhesión a un conjunto de proposiciones reveladas. En todo caso, tiene un interlocutor: «Dios», o el propio Jesús; no es un simple dinamismo, ya que su carácter «objetal» (relacional) es evidente. De manera que las primeras confesiones de fe no distorsionan aún la dinámica cuando se limitan a enriquecer ese polo «objetal». Por ejemplo: «Dios», de quien nos viene la vida, o Jesús, que ha resucitado. No es justo, pues, oponer la «fe» a las «creencias», incluyendo en esta segunda palabra todo lo que no sea puro impulso interior.

Sin embargo, estas confesiones de fe pueden ir transformándose poco a poco en colecciones de artículos, cuyo carácter «objetivo» (de contenidos) correrá el riesgo de enmascarar la experiencia subyacente; su desigual importancia no se tendrá en cuenta y su naturaleza simbólica quedará olvidada en aras del reconocimiento de unas verdades «abstractas» en las que creer. Durante el período patrístico, la necesidad de precisar los puntos en litigio y ahuyentar algunas temibles desviaciones —como las Gnosis, sistemas religiosos profundamente

diferentes bajo una fabulación cristiana— llevaría a los concilios a emplear términos filosóficos en sus declaraciones. Éstos marcaron en adelante la producción de lo que más tarde se llamaría, en este sentido preciso, «dogmas»: confesiones de fe parciales y argumentadas. Tampoco hay que olvidar los aspectos políticos de la opción de «definir» así la fe, y en particular los proyectos unificadores de Constantino. Evolución inevitable, seguramente, pero peligrosa. En efecto, la inculturación que hizo posible tales fórmulas conllevaría asimismo su posterior caducidad, con la necesidad de un nuevo esfuerzo para reinterpretar el Origen en otros contextos y para reestructurar los enunciados en sistemas de coordenadas teóricas diferentes. Y ello, bien sea con conciencia expresa, bien con el pretexto de una invariancia afirmada. Esta tarea debe realizarse constantemente, no sin aprovechar las lecciones que puedan proporcionar los documentos aportados a lo largo de una rica historia, a menos que se opongan a ello el peso del pasado, la veneración de las tradiciones religiosas y, a veces, un efecto de mutuo refuerzo entre una autoridad que se afirma y el corpus normativo que ella custodia... De hecho, no hay servicio pastoral sin afán de transmisión, cosa que es, por otro lado, una responsabilidad de todos. Así, mi reflexión sobre la fe se ha desviado, necesariamente, hacia la cuestión de la Iglesia.

* * *

Jesús reunió a unos discípulos y los envió a predicar. Sin embargo, dentro de la perspectiva del «Reino» que él tenía, no puede decirse con estricta exactitud que «fundara» una Iglesia. En cambio, se entiende perfectamente que sus discípulos, unidos por la fe en Cristo resucitado, constituyeran una agrupación estable, que vivía de su espíritu en la espera de su vuelta. Podían, «en memoria suya», repetir los gestos que él había realizado en su última cena. Sin separarse aún del «Pueblo», atraían a sí a judíos y prosélitos paganos. Un momento crucial fue aquel en el que decidieron dirigirse a los no judíos sin someterlos a la Ley. Por su parte, Jesús había limitado su pre-

dicación a Israel, y seguramente habría concebido la salvación de las naciones de una manera centrípeta, al igual que los profetas: tendría lugar con su subida a Jerusalén, en el último día. Pero los discípulos comprendieron su mensaje como instaurador de una relación con «Dios» lo bastante nueva, humana y —virtualmente— universal como para interesar a todos los hombres y convertir en centrífuga su predicación. A ello contribuyó de manera singular la hostilidad o la indiferencia de la mayoría de los judíos.

De este modo, las actitudes clave de la práctica de Jesús —superación de la Ley (Marcos 2,23-29 y 6,18), cuestionamiento del Templo (Marcos 15-19) y, sobre todo, la acogida sin condiciones de los «pecadores» (Marcos 2,15-17), categoría social excluida de la vida religiosa, con el fin de reintegrarlos en la comunidad— son traducidas por Pablo en términos de «justificación por la fe», es decir, de esa llamada gratuita, sin otra condición que la de responder a ella, que será el fundamento del anuncio a los paganos. A partir de este punto puede entenderse que la «locura de la fe» de la que habla Pablo no es un salto irracional en el vacío, lo mismo que la «locura de la Cruz» no es una valorización del sufrimiento y del fracaso como tales. Se trata de creer que «Dios» —¡gran escándalo!— ha adoptado la condición de los humillados y que busca ante todo llamar a sí a los «sin Dios». Es evidente que, aunque Pablo de Tarso desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del cristianismo, resulta a todas luces excesivo afirmar que fuera él quien lo fundó.

De este movimiento de reagrupación —*ekklesia*, «Iglesia», significa a la vez reagrupación y llamada trascendente— de los discípulos tras la Pascua nacieron numerosos grupos cristianos cuya diversidad ha quedado difuminada por la lejanía del tiempo. Los textos conservan algunas huellas indudables de tal diversidad. No obstante, entre estos creyentes diversos, el afán de comunión, subrayado por unos gestos de solidaridad, así como la idea de una polaridad entre las «Iglesias» (locales, particulares) y «la Iglesia» (de todas partes), indican la existencia de un consenso a la vez en la diferenciación y en la unidad.

Más tarde, aquella Iglesia abierta a los cuatro vientos se cerraría, hasta concebirse muchas veces como arca de salvación en un mundo de perdición; aquella Iglesia pobre, libre y pronto perseguida, llegaría a dominar una sociedad «cristiana» en cuyo seno se alojarían todas las contradicciones del mundo; llegaría a oprimir a los «impíos» y a distinguir de nuevo a los «justos» de los «pecadores»; aquella Iglesia igualitaria y casi anárquica, como era el grupo de discípulos según deseo de Jesús, llegaría a institucionalizarse férreamente. De todos modos, sobre este último punto, el de la organización inicial de las Iglesias, subsisten numerosas dudas y diferencias entre los historiadores.

Existe acuerdo a este respecto en el papel predominante de los Doce que habían conocido a Jesús, así como del grupo más amplio de Apóstoles. Asimismo, se admite generalmente la presencia en todas las Iglesias de «ministerios» diversos, servicios espontáneos u organizados, bien a la manera judía o bien de otro modo; el modelo de presidente único no se impondrá antes de finales del siglo II. El resto son hipótesis, y los propios textos del Nuevo Testamento no carecen de añadidos, introducidos con fines de legitimación. En estos comienzos, ciertamente libres y diversificados, se abriría paso una doble tendencia, y ello desde el final del período neo-testamentario. Se crea una primera tendencia hacia la institucionalización: lógica social inevitable y legítima, que, en lugar de confesarse tarea humana e histórica, siempre por reemprender, correría el peligro de querer sacralizarse por referencia al Origen. Éste no daba mucho pie a ello, pero al menos se hubiera podido rectificar la organización eclesial a través de lo que se dice en los textos fundacionales a propósito del uso del poder. La segunda tendencia, simétrica e inversa, se dirige hacia una vuelta a la fraternal sencillez de los comienzos, un tanto idealizada: utopía que suscitaría reformas y creaciones comunitarias, pero también reagrupaciones igualitarias marginales, a veces de carácter apocalíptico.

En los primeros siglos, la puesta a punto institucional —doctrinas «ortodoxas», fijación de ritos, estructuras de auto-

ridad, derecho eclesiástico— se mantiene en límites moderados. Durante el período que va del siglo II al VI, cuando se crea realmente la Iglesia que conocemos y se elabora una tradición increíblemente rica para los tiempos futuros, se produce un intercambio entre el pueblo y los obispos o los concilios, en virtud del cual se aseguran la participación y la libertad. Al mismo tiempo, ese proceso de «recepción» de una regla de fe, de conducta o de culto entre unas y otras Iglesias garantiza el equilibrio entre diversidad y unidad. Por ejemplo: reconocemos en vuestra oración, diferente de la nuestra, un brote del mismo tronco. De todos modos, el carácter «apostólico» de toda la Iglesia, que asegura la transmisión de la fe de los Apóstoles, tendería progresivamente a quedar suplantada por la idea de una «sucesión apostólica» del episcopado, función destinada a legitimar una autoridad cada vez más señalada. Asimismo, el servicio, y don del Espíritu, de animación y de comunión (ministerio «presbiterial», es decir, de «ancianos») adquiere un sentido «sacerdotal» (papel de intermediario, de hombre de lo sagrado: la comida eucarística se va cargando de ritos y símbolos y, poco a poco, se convierte en un acto sacral solemne). Esta evolución correría el peligro de abolir la responsabilidad de todos en la Iglesia, así como el libre y directo acceso de cada uno de los creyentes al «Dios» de Jesús, características ambas de la nueva religión.

No obstante, es en Occidente donde a comienzos de la Edad Media se producen desviaciones de gran alcance: una casta clerical se separa de la comunidad laica que ya no comprende el latín. En el curso de los conflictos entre autoridades civiles y religiosas, la idea de *poder* se torna decisiva y sirve especialmente para calificar los ministerios. En adelante se tendrá el convencimiento de que, aparte de sus funciones de presidencia y aglutinamiento, el sacerdote posee poder para «consagrar» la eucaristía —en el siglo XII—, y luego para «ofrecer el sacrificio» —en el siglo XVI—, poderes ambos que la asamblea no tendría por sí misma. Anteriormente, toda la Iglesia era activa, y el sacerdote cumplía en ella su propio papel. Se considerará también que la mediación de la comunidad ecle-

sial para el perdón de los pecados —mediación significada con frecuencia por el obispo y que aparece a finales del siglo III, ya que antes de esa fecha nada de esto existía— se basa en un poder sacerdotal de absolver; la desaparición de esta forma de penitencia en la alta Edad Media y su sustitución por la confesión privada, procedente de un medio monástico donde carecía de valor sacramental, acentuará más aún la desviación. Asimismo, la «jerarquía», término que se introduce en el lenguaje cristiano en el siglo VI y que, dentro de un contexto neoplatónico, poseía un sentido místico y casi emanatista (una liturgia cuyo poder sagrado descende de la divinidad a través de intermediarios), se convierte en concepto jurídico y social. Estos procesos, junto al auge que conoce durante el siglo V y, sobre todo, durante el IX la autoridad del obispo de Roma —por encima de su papel más antiguo de servicio y de criterio de unidad y de comunión—, darían al cristianismo latino una imagen de religión sacralizada hasta en su propia estructura, lo cual sería objeto de rechazo en la renovación evangélica del siglo XVI.

Tanto la Reforma, que tendrá también sus puntos débiles y sus simplismos, como la Contrarreforma expresarán una gran vitalidad, y cada cual por su parte pondrá de relieve una porción de las riquezas del cristianismo. Pero a partir de ahora, una cierta unidad visible de los cristianos, por imperfecta que sea, quedará abolida, mientras que el Oriente cristiano, pese a los infructuosos intentos de unión, se alejará cada vez más... Digamos de pasada que resulta un tanto simplista atribuir al Concilio de Trento las rigideces del catolicismo moderno: la Contrarreforma (es decir, la lectura romana del Concilio) cerró puertas que en Trento habían quedado entreabiertas con respecto a una reforma evangélica católica que estaba a punto de brotar y que tenía tanta vitalidad como la Reforma luterana, siendo incluso más equilibrada que ésta. El proceso de endurecimiento institucional católico prosiguió su curso, y de manera más intensa aún en el siglo XIX, frente a la secularización agresiva de la política y la cultura. La especialización a favor de la autoridad suprema del concepto de «magisterio»

(que hasta entonces designaba todas las tareas de enseñanza), junto con la definición, bastante desconcertante en sus términos, demasiado unilateral y, por lo demás, mal comprendida, de la «infallibilidad pontificia», acabaron por cerrar un sistema absoluto de dogmas, ritos, usos y reglas morales que los fieles debían abrazar de manera incondicional.

Este conglomerado tan característico se desintegraría, de manera sin duda irreversible, gracias a la actitud de Juan XXIII y la llegada del Concilio Vaticano II. Por un lado, aunque se hubiera intentado una reconstrucción del viejo sistema absolutista, ésta no sería posible, por ser algo que ya no tenían interiorizado la inmensa mayoría de los católicos. Por otro lado, y como aspecto positivo, el ingente trabajo de reapropiación y de invención que condujo al Concilio o que surgió de él ha producido gran cantidad de frutos de toda índole. Es de esperar que esa estrategia de retomar las riendas que parece estar esbozándose en la actualidad, y que se debe al clásico movimiento pendular de las sociedades, no acabe esterilizando esta tendencia. El bloqueo de la creación institucional y la discriminación de ciertas categorías de cristianos, que son actualmente los puntos neurálgicos de la vida de la Iglesia católica, no deberían prolongarse en el tiempo hasta un punto tras el cual, a falta de fuerzas disponibles, resultarían algo catastrófico. Pero las dificultades con que tropiezan también las Iglesias surgidas de la Reforma, entre las cuales estos obstáculos tienen mucho menos peso, demuestran que los verdaderos problemas de vitalidad y difusión del cristianismo son de muy diferente orden, y esencialmente socioculturales. Tendremos que volver sobre ello.

Por lo que respecta al juicio en profundidad que se trata de hacer sobre la vida de la Iglesia a lo largo del tiempo, expondré dos posiciones contrastadas que comparto, aunque pueda parecer imprudente a unos y timorato a otros. Muchos, al no poder ya afirmar con seriedad que la realidad institucional de la Iglesia encuentra justificación en su fundación por Jesús conforme al Nuevo Testamento, la consideran como una obra divina realizada en el transcurso de la historia. Respeto

esa opinión, aunque no la comparto por entero. Tengo, sin embargo, la plena convicción de que la memoria viva de Jesús se transmite a través de esos pesados y ambiguos andamiajes sociales que son las Iglesias. El «Espíritu» convoca y hace vivir en ellas una «Iglesia», medio espiritual organizado y sacramental que resulta insustituible para quien desee proseguir la búsqueda. Volveré más adelante sobre el problema que supone el saber cómo vivir en ella encontrando un lugar propio y, al mismo tiempo, la propia libertad.

* * *

Así pues, la Iglesia toma cuerpo social en la historia e incluso ahonda a veces sus raíces terrestres hasta constituir una sociedad completamente «cristiana». Esto nos lleva una vez más a los orígenes, para considerar un problema que, más allá del desarrollo de la Iglesia, compromete el sentido de la existencia cristiana. Lo mencionaré ahora, aunque me referiré a él de nuevo con posterioridad. Jesús, ya lo he dicho, esperaba el Reino como algo muy cercano, y los primeros cristianos aguardaban su vuelta como algo inminente. ¿Qué sucede cuando los creyentes se convencen de que tal acontecimiento no sucederá mientras ellos vivan, ni siquiera poco después de su muerte? Conviene apuntar que esta supuesta inminencia conllevaba serias consecuencias, puesto que la riqueza de humanidad que rebosaba el mensaje se veía como en suspenso. ¿Por qué preocuparse de la existencia presente, personal o social, si todo va a cambiar de pronto a partir de mañana? ¿Para qué casarse, o liberar a los esclavos? ¿No serían las cosas de otro modo si hubiera que permanecer aquí abajo? Pero, si es éste el caso, y tras la decepción escatológica, cabe plantearse si será realmente posible interpretar el Evangelio y la Pascua en unas vidas que van a durar, en una historia que va a prolongarse.

Más o menos, los cristianos han intentado siempre actualizar estos principios, vivirlos aquí y ahora, y la historia de la fe ha sido la de esos diversos esfuerzos. Ya en los escritos atribuidos a Pablo, entre la primera carta a los Corintios y la car-

ta a los Efesios, el matrimonio adopta un valor religioso. Para Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, el crecimiento de la Iglesia responde a la espera del Reino. Para Juan, la experiencia cristiana es la vida eterna. Ciertamente que no por ello se excluye la esperanza de una creación nueva de vida, obra del «Espíritu», más allá de la muerte. Acerca de esta «resurrección», Pablo entiende, entre las dos cartas a los Corintios, que tendrá lugar para él antes del acontecimiento final («despertar» muy misterioso, por tanto, y afirmado en adelante sin apoyo imaginativo alguno); en otro contexto antropológico muy diferente, el «Cielo», lugar de la inmortalidad de las «almas», se convertirá en los siglos II-III en una referencia cada vez más insistente, como veremos.

Si bien es cierto que el cristianismo histórico nació de estas reinterpretaciones, se ha mantenido una fuerte tensión entre dos polos. Una de las opciones consiste en mantener al máximo la suspensión: deseo de martirio, posteriormente alejamiento monástico en el desierto, para enfrentarse a Satán y anticipar el Cielo; una huida del mundo a la cual contribuirá la decepción ante la sociedad cristiana. La otra se centra en inscribir al máximo la fe en la realidad presente y terrestre, en nombre de la «humanidad» de la Biblia, de la instauración por parte de Jesús del «reino» que anunciaba, y finalmente de la «Encarnación». Entre estas dos actitudes se dan infinidad de posturas intermedias, entrecruces, intentos de volver a los orígenes..., viéndose acechadas ambas por infinidad de peligros. La primera resultará fácilmente contaminada por la Gnosis, que condenaba de manera absoluta el cuerpo y el mundo; la creación por Agustín, en el 397, de la doctrina del «pecado original» —acuñando la expresión y sistematizando los esbozos de sus antecesores africanos— se mantendrá ajena al Oriente cristiano y dependerá en cierta manera de la corriente gnóstica. La segunda actitud correrá siempre el riesgo de sepultar un impulso irreductiblemente espiritual y socialmente subversivo en un orden temporal, sin que la espera de alguna novedad de origen trascendente, pero sobrevenida en el curso de

la historia, pueda hacerlo renacer. Pues el tema de la Encarnación no se opone al de la Espera, si se entiende esta última como una actitud de vigilancia cotidiana, de acecho ante el «Reino» que se infiltra en este mundo, para acogerlo y colaborar con él...

¿Qué significa creer?

Antes de preguntarme sobre lo que ofrece la fe cristiana a quien se sienta inclinado a abrazarla, me parece necesario poner de relieve la otra cara de esa fe, cara subjetiva y complementaria de la que acabo de mostrar en sus comienzos históricos, esbozando también algunos de sus desarrollos posteriores. Si la fe conlleva una «confesión» o «profesión», si constituye un «mensaje» —para evitar las palabras «objeto» o «contenido»—, implica también un acto, una adhesión que emana de las profundidades de la voluntad de aquel o aquella que la hacen suya. Hay «lo» que se cree y hay un «cómo» se cree que, lejos de representar un acto neutro que pueda convenir a todo tipo de creencias, es a tal punto inseparable de aquello a lo que se aplica que algunos han llegado a pretender que resulta ciertamente más revelador del Misterio que el propio Credo.

Pues éste podría tenerse por verdadero sin constatar lo que compromete y, por tanto, lo que significa realmente, mientras que aquél revela al Interlocutor en el propio movimiento que hace retornar y atrae al creyente hacia sí.

Para abordar ese mismo binomio y esa misma tensión bajo un ángulo completamente diferente, podría afirmar que antes reflexionábamos sobre la fe sobre todo en su aspecto de *nosotros* —lo que anuncia y transmite la Iglesia—, mientras que ahora es preciso ahondar en el hecho de que es también un *yo*. Éste podría incluso considerarse como primero, ya que no habría ningún *nosotros* ni comunidad alguna si no existieran unos individuos que se comprometieran en nombre de una convicción personal a la que nada puede suplantar. Desde otro punto de vista, el *yo* es secundario, pues ninguna persona vendría a la fe cristiana si no hubiera sido alertada por unos testigos, llevada al descubrimiento de los orígenes por una cadena de tradición e iniciada en lo que podemos llamar un *ethos*, una manera de ser y de vivir. Podría objetarse, con razón, que el *yo* y el *nosotros* se ven afectados a la par por el aspecto de confesión y por el aspecto de adhesión, pero este último sólo puede analizarse a lo largo de un itinerario personal y, como veremos, psicológico. Para llevar adelante este esfuerzo explicativo tomaré nota de lo que testimonian los propios creyentes en su misma diversidad, abordando la cuestión de una manera tan crítica como me sea posible.

* * *

La primera palabra que acude a la mente para evocar la fe vivida es la de *acontecimiento*. En efecto, lo mismo que ocurre con las representaciones e instituciones de la fe, también el acto individual hay que elucidarlo en sus comienzos. Aquí, la sucesión de un acontecimiento no es sólo la ocasión *sine qua non* de un acceso a la experiencia, sino que marca de forma indeleble la estructura misma de la relación de fe. Para comenzar a aclarar esta palabra de acontecimiento hay que decir, pues, que toda fe tiene un *comienzo*. Hay un antes y un

después. En régimen de cristiandad, la clásica transmisión de la creencia de una generación a otra no debe ocultar el hecho capital de que la fe no es fidelidad a una continuidad social o reminiscencia de un origen divino ya olvidado. Implica una absoluta novedad en cada destino individual, semejante a la que ya he subrayado en relación con la historia colectiva. Por ello hay que recurrir, para comprenderla, a la adhesión a la fe por parte de personas adultas, bien en los casos relatados en el Nuevo Testamento, bien en los casos excepcionales de su descubrimiento por parte de no creyentes.

Al referirnos al comienzo, hemos de añadir que, en este acontecimiento, dicho comienzo no es una irrupción abrupta y sin preparar, sino que el momento crítico se ha visto *precedido* de diversas maneras. El comienzo está ya en el sujeto, y llega a él mediante una trayectoria que habremos de analizar más de cerca, pero que es absolutamente constante aun en sus modalidades más diversas. Si el neófito no tiene conciencia de ello en el momento, al mantenerse soterrada su preparación, descubrirá a posteriori sus etapas y su continuidad, o por lo menos así reinterpretará su vida. La entrada del Evangelio en una existencia no es un golpe repentino ni una seducción irresistible, sino una propuesta dirigida a un deseo y a una libertad que han ido madurando. Sin embargo, no sólo se ha ido preparando ese instante decisivo: el propio sujeto se ha visto precedido en ese proceso que, no obstante, le atañe esencialmente. Lo ha sido en el sentido ya mencionado de que su descubrimiento depende de acontecimientos del pasado cuya memoria le ha sido transmitida gracias al testimonio de otras personas, mediante la palabra y por escrito. Incluso el lector solitario despertado por la Biblia ha recibido este libro de personas que se han preocupado de transmitírselo y hacérselo accesible. Dicho de manera más profunda, se ha visto precedido porque no es la fuente última de su movimiento íntimo. Hay otro que le ha precedido; él es testimonio de ello, y afirma que ése será en adelante un componente decisivo de su experiencia y un elemento fundamental de la cuenta que pueda dar a otros de lo que ha vivido. Puede ser consciente

de que la ilusión le acecha, pensar que los sentimientos de esta índole no prueban realmente nada a quien los escucha: no obstante, tal es el núcleo de su convicción.

Por esto mismo, el término *acogida* le parece decisivo para describir este acontecimiento que le ha sido dado vivir: no ha tenido la iniciativa, pero ha recibido, junto con la Palabra antigua, la luz interior que le ha permitido reconocerla, y cree haber recibido también la fuerza necesaria para correr el riesgo y optar por la adhesión. O, si se quiere, para dar ese «salto peligroso», pues hay algo de «locura» en esa decisión, aun cuando, vuelvo a repetirlo, no se trata de una decisión insensata. En cambio, el término «apuesta» sería mucho más tenso, voluntarista y aleatorio para designar un movimiento que tiene algo de sosegado y fundamentado. No era ese el sentido que le dio Pascal; el filósofo francés se refirió a una preparación para la fe, por lo demás contestable. Se comprende que a aquellos y aquellas que han tenido esta experiencia no les guste mucho decir, como sería de esperar, que «han encontrado» algo, sino más bien que «han sido encontrados», añadiendo que pasarán el resto de su vida tratando de comprender por Quién...

En cuanto a las imágenes elegidas para dar cuenta de ello, les parece preferible dar preferencia a las que se refieren a la esfera auditiva, antes que a la visual. Hablar de «encuentro», como se ha hecho comúnmente, implica dar una imagen de inmediatez, una evidencia que supera en mucho la realidad de la experiencia y supone desalentar a los numerosos creyentes que no identifican esas palabras con lo que para ellos no deja de ser más bien un anticipo oscuro jalonado de claros; supone, en fin, justificar la profunda reticencia, e incluso la ironía de aquellos y aquellas que no pueden creer porque, según ellos, tienen una idea más elevada del Absoluto. Parecidas críticas podrían dirigirse al vocabulario más intelectual o espiritual de la «contemplación». La «escucha», por el contrario, tantas veces evocada en la Biblia, sugiere mucho mejor la invitación, la distancia, la posibilidad de entregarse o de sustraerse a esa llamada.

Podríamos también, retomando la figura central de la predicación de Jesús, la de la venida del «Reino que está cercano», describir el estatuto de la fe mediante imágenes que yo calificaría de «liminares», es decir, correspondientes a la situación de alguien que permanece en un umbral. Imágenes temporales, como la de la espera y la vigilia, familiar para los profetas: vigilancia a la vez interminable, decepcionada y colmada, pues lo que se espera es inalcanzable y, sin embargo, es algo ya ofrecido. Imágenes espaciales para sugerir que el creyente se halla situado en una frontera, como centinela en los confines de un país desconocido que, según intuyó un día, alojan la mayor dicha y la realidad más esencial. Para sugerir que, viviendo como los demás hombres, se mantiene firme en adelante en esa línea, como un vigía que otea un horizonte vacío con la certeza de que el país está habitado: llanura interminable, espacio libre que le atrae y le obliga continuamente a ponerse de nuevo en camino, a avanzar sin llegar jamás a estar en la avanzadilla. Para sugerir que está en el umbral de un Reino extraño del que le llegan mensajes, una tierra que no es el «otro mundo», ya que la frontera que de él le separa y le une atraviesa cada una de sus sensaciones y de sus pensamientos, cada uno de sus actos, cada uno de sus encuentros: cada palabra y cada comportamiento creados como avanzadillas de su amor, de su insaciabilidad y de su esperanza.

Veo que la lógica de las imágenes me ha llevado a anticipar muchas cosas... De esta acogida de una realidad ofrecida, lo bastante íntima y lo bastante fuerte como para ser al mismo tiempo la gracia de responder con entera libertad, se suele hablar en términos de *don gratuito*. Tal expresión tiene su parte de verdad, puesto que se trata de un presente inesperado. Y se puede calificar de gratuito, tanto en el sentido de no ser algo exigible como en el de que no es algo útil, ya que no resuelve directamente ninguno de los problemas prácticos, individuales o colectivos, a los que nos enfrentamos. Pero hay que pesar las palabras, tanto en las connotaciones que arrastran como en aquello que designan. Ahora bien, el término «don» desliza al espíritu por la falsa pista de la aparente arbitrarie-

dad: ¿por qué se le ofrece a uno y no a otro? Por lo que respecta al concepto de «gratuidad», también encierra algunas trampas: ¿qué significado tiene la palabra «gratuito» cuando se está hablando de amor? ¿Se puede pensar acaso que un anuncio podría tener algún interés para nosotros si no estuviéramos ya habitados por un deseo? ¿Y no hay en el propio Interlocutor alguna inclinación a elegirnos, a acercarse a nosotros?

Para acabar de caracterizar la fe a partir de la palabra acontecimiento, habría que recurrir al término más abstracto de *relación*. Por misteriosa, desconcertante y poco dúctil que resulte, la analogía así establecida es necesaria para expresar el estatuto de la fe. Necesaria no tanto con el fin de matizar la etimología clásica por excelencia de la palabra religión e insertar la fe en el movimiento de «religarse» con el principio, cuanto con el objeto de subrayar el hecho de que se halla frente a una Alteridad —Alteridad próxima y trascendente: continuamente nos enfrentaremos a esa doble referencia— o, si se prefiere, frente a Alguien. Pero si de nuevo usamos una imagen antropomórfica, habrá que corregirla aportando dos matizaciones: se trata de una realidad inefable e interior al propio creyente. Ya se habrá visto que no pretendía en lo anterior *oponer* fe y religión —aun cuando pueda comprender las razones bíblicas, pastorales, apologéticas, institucionales o confesionales que en cada caso hayan podido llevar a hacerlo—, sino situar la fe, con toda su originalidad, en el campo multiforme de las experiencias y organizaciones religiosas.

* * *

Una segunda palabra clave, totalmente clásica, para describir la llegada a la fe así como su régimen permanente es la de *conversión*. En el Nuevo Testamento, este vocablo designa un cambio, un giro del «corazón», no de la afectividad, sino de la mentalidad y de la voluntad. En ese sentido, no hay fe sin una conversión radical: no se nace cristiano, se hace uno cristiano. Hay que precisar en este sentido un punto que has-

ta ahora había permanecido implícito, a saber: la existencia de *itinerarios* diversos de conversión, según los cuales los creyentes viven las experiencias de acontecimiento y acogida que antes señalaba. Ciertamente existe ese itinerario de la llegada de un adulto a la fe cristiana a partir de la no creencia o de otra religión —es el que he utilizado como prototipo para mejor captar la estructura de la adhesión—, pero existen también otros itinerarios. Por ejemplo, ese otro tan habitual de la persona que ha sido iniciada desde la infancia en un contexto —¡ojalá así sea!— de experiencia contagiosa y de educación de la libertad, y que se compromete poco a poco, a través de una serie de microconversiones, en una trayectoria mucho más dilatada. Este creyente alcanzará una ratificación personal de la proposición inicial y de su inscripción, todavía virtual, en una familia de creyentes que, contrariamente a la otra, la de la sangre, nada tiene de inevitable. O también el itinerario de un hombre o una mujer que, tras unos inicios semejantes a los que acabamos de mencionar, se aleja de la fe de una manera reflexiva o simplemente práctica y que, en un momento dado de su historia, vuelve a ella y remata el movimiento de completa adhesión que había quedado interrumpido o temporalmente olvidado. En cierta medida, podría decirse que toda vida de fe es una conversión permanente.

Se han sacado muchas conclusiones de estas diversas trayectorias, hasta llegar a definir tipos permanentes de creyentes, que son a la vez distintos y complementarios: uno, más fuerte por la evidencia que proporcionan un surgimiento repentino y la claridad de una opción adulta; otro, más sólido por estar más enraizado en el terreno cristiano de una infancia y una adolescencia ya en vías de conversión, dentro de un medio portador de un *ethos*, de una manera de ser y de vivir que sería difícil de perder aun queriéndolo. Me permito dudar seriamente del valor de estas elucubraciones. Después de treinta años de adhesión, el convertido adulto ha tenido tiempo suficiente para echar unas raíces profundas; sin embargo, el carácter repentino de su conversión, en vez de tranquilizarlo, le planteará problemas al considerar la constelación psico-

lógica en que hubo de producirse, y se verá obligado a reinterpretar su conversión, lo mismo que el cristiano tradicional ha de hacer con unos orígenes que le inquietan por el automatismo que parecen implicar para su creencia. En cuanto a las desconversiones, de las que ya no se habla tanto, se producen en ambos grupos de manera pareja: antes la rebeldía, hoy el desinterés, y en ambos casos una decepción que no prueba otra cosa que la propia conversión, ya que una evolución humana tan compleja se debe a un gran número de factores...

Como los anteriores, el término conversión sugiere la novedad, aunque no pierde la connotación de duración. Por consiguiente, es muy importante complementarlo con otro término que exprese el terreno constante de esos descubrimientos. Es dentro de una *existencia* humana donde tiene lugar la conversión cristiana. Ésta no insta un orden de vida completamente distinto y superior, sino que tiene lugar dentro de esa existencia, modificándola: algo muy manido pero que hay que repetir en razón de tantos simplismos y desconocimientos. En efecto, la conversión no sólo se ve precedida por las avanzadillas y signos específicos a los que he aludido: sólo tendrá lugar si viene de la mano de una profundización en la existencia, de una autenticidad y una apertura crecientes. Por supuesto que estas cosas no la producen, ni en el sentido de que sea fruto necesario de ellas, ni tampoco en el sentido de que tal madurez humana sólo pueda conducir a la fe cristiana. Paralelamente, la conversión suele comportar a su vez una creciente profundización, de manera que cabe apostar que cualquier crecimiento en humanidad es una ocasión para la fe, y viceversa. Es por esto por lo que en los últimos decenios algunos han tratado de mostrar hasta qué punto la lectura del Evangelio y la interpretación del mensaje y de la figura de Jesús dependían de esa profundización humana, para dar paso a un progresivo descubrimiento de su posible riqueza de sentido. Sabemos de sobra que no siempre es así, que hay adhesiones infantiles que son barridas por la madurez, y también conversiones condicionadas que sólo indican una carencia o una regresión en el desarrollo humano. Por eso, habría que decir que

lo que es ocasión es al mismo tiempo riesgo, pero un riesgo cuya aceptación marca la confianza real que se deposita en la fe, y cuyo rechazo traduce un medio secreto y, sin duda, signo de cierta fragilidad.

Evidentemente, el problema se torna más arduo cuando no se trata sólo de una maduración moral, intelectual y social, sino además afectiva. Para llegar a ella contamos, no ya tanto con el margen de evolución que cada cual tiene en función de sus propios recursos y de las oportunidades o dificultades que la vida le ofrece, sino con unos medios psicoterapéuticos. Sin embargo, en este caso, algunos piensan que ha de hacerse una apuesta y que sólo se sacrificará lo que de todas maneras no estaba realmente vivo. Llegados a este punto, he de hacer tres aclaraciones sobre lo que acabo de decir. Hablar de unos umbrales de madurez psicológica no supone, necesariamente, estar refiriendo al psicoanálisis: se pueden explicar las sucesivas figuras de la fe mediante coordenadas más clásicas. Como todo valor, la fe aparece en la infancia bajo la figura de ley, que no es otra cosa que pura obligación; en la adolescencia se corresponde con la figura del ideal, y en la edad adulta con la de realidad reconocida. La única distorsión —harto frecuente, por otra parte— es la de mantener alguna de las figuras anteriores de la fe en una personalidad que en lo demás va evolucionando: adolescentes que obedecen y adultos idealistas que resultan ser malos creyentes. He mencionado, en segundo lugar, la relectura de una conversión, o de cualquier otra etapa de una historia personal, a la luz de una madurez mayor o de una sensibilidad nueva ante los aspectos inconscientes de la personalidad: aquí entra en juego la aportación freudiana, aunque sea de manera difusa. No debe verse en ello el ejercicio estéril y debilitador de una desconfianza sistemática, sino la necesidad profundamente sentida de dilucidar lo que se presiente como un condicionamiento, para que surja más pura la chispa decisiva de la que se sigue viviendo. Una sospecha oculta, no aclarada, llega a contaminar hasta lo que parecía más seguro, como suele ocurrir en el caso de quienes pretenden «mantener sin resquicios» sus convicciones.

Dando un paso más, aquel o aquella que haya aceptado considerar su llegada a la fe en su aspecto psicológico, cualquiera que haya sido su itinerario, jamás podrá aportar pruebas definitivas de que ello no fuera fruto únicamente de su deseo. Hay en ello un cierto riesgo y una cierta pobreza sobre los cuales he de volver más adelante. Sin embargo, a veces la persona recibe algunos indicios, en forma de giros imprevistos. Se esperaba una evidencia sensible y se encuentra la noche de la fe; se busca un corazón colmado y se recibe la esperanza; se desea un dominio nuevo de la propia vida y se ve uno conducido por donde no esperaba ir; se persigue un éxtasis liberador fuera del mundo —es así como se viven con frecuencia los comienzos del descubrimiento: el Absoluto lo es todo y basta para todo— y habrá en cambio que asumir las preocupaciones del trabajo, del prójimo, de la vida social, caminando hacia Él a través de todas esas cosas. Y, sin embargo, se tiene la convicción de que no se trata de ilusión, ¡sino de una realidad muy sólida!

* * *

No me satisface del todo la expresión «profundización en la existencia» que he empleado antes, ya que la encuentro demasiado vaga y demasiado abstracta a la vez. No puedo describir aquí un itinerario de profundización, como intentaron poner de relieve, después de San Agustín, Blaise Pascal, Sören Kierkegaard, John Henry Newman, Maurice Blondel o, más recientemente, Marcel Légaut. Semejante propósito exigiría un amplio desarrollo para no caer en absurdos esquematismos. Además, he de confesar que no puedo deshacerme de la sensación de que no siempre se puede eludir el riesgo de querer probar las cosas cuando se pretende mostrar que la fe sigue los pasos de etapas existenciales decisivas. Además, no hay que olvidar ciertas reservas sobre el frecuente papel de la culpabilidad y del fracaso en el proceso. Me conformaré con señalar, inspirándome en categorías de Kierkegaard, los *momentos* esenciales por los que debe pasar la conversión cristiana.

Por «momentos» no ha de entenderse forzosamente una sucesión cronológica de estadios, sino más bien una serie de componentes absolutamente necesarios que la fe debe conllevar, tarde o temprano y en orden variable, para alcanzar su plena madurez.

El primer «momento» es de carácter *ético*, ya se nos aparezca como una preparación, como un elemento constituyente o como fruto de una conversión. Es preciso que se haga presente, en cualquier etapa, este verdadero punto crucial, esta piedra de toque de la adhesión cristiana: «Cuanto quieras que los demás hagan por ti, hazlo tú por ellos», e incluso: «Amarrás a tu prójimo como a ti mismo». Sin esta decisión eficaz, la fe sólo será un juego de ideas o una ilusión de la sensibilidad. En forma un tanto diferente, quienes llegan a la fe o la redescubren al preguntarse a sí mismos sobre la justicia, los derechos de los pobres o la dignidad humana, manifiestan la importancia de esta dimensión. El momento que describo aquí es, en sí, completamente positivo, pero puede comportar un aspecto de vuelta dolorosa a un pasado que ha sido vivido bajo un signo opuesto al de la seriedad ética: la ligereza irresponsable, la indiferencia y el egoísmo asesinos, la esclavitud de la facilidad y de los placeres. Volveré en otro capítulo sobre la cuestión de la culpa; de momento baste con decir que, en la conversión cristiana, el remordimiento cerrado y estéril debe trocarse en arrepentimiento. Este matiz de «penitencia» se encuentra ya en la llamada de Jesús: «Convertíos, porque el Reino de Dios está muy cerca». Tendremos también que preguntarnos si la exigencia ética de amor al prójimo, con todo lo que implica, es algo específicamente cristiano. Kierkegaard, quien con justicia no lo creía así, veía la incidencia de la fe en el terreno moral bajo la forma de una «suspensión» de la ética común, ejemplificada en casos como la obligación de Abraham de aceptar el sacrificio de Isaac. Luego bajo la forma de una «segunda ética» hallada en la existencia cristiana y diferente, no por su contenido, sino por su motivo. Habría mucho que hablar sobre esta «suspensión» inhumana, y mucho que matizar sobre la cuestión de las motivaciones. Baste por

el momento con proponer una imagen: ese prójimo, al que la ética puramente humana invita a tratar como a uno mismo, se convierte por añadidura en «icono» o «sacramento» de Aquel que ahora se ha aprendido a amar.

El segundo momento es *religioso*: sitúa la búsqueda de humanidad en el horizonte de un anhelo del Absoluto. Una vez más, no ha de verse en ello necesariamente una condición previa. Si eso pudo ocurrir en la Antigüedad, cuando tantos hombres poseídos por una aspiración religiosa insatisfecha llegaron al cristianismo y encontraron en él una respuesta —aunque ésta fuera desconcertante y les obligara a desplazar su demanda—, hoy día suele ser dentro del momento propiamente cristiano cuando el otro se perfila con mayor detalle. Ya he señalado sobradamente el contrasentido que representa, a mi entender, una adhesión cristiana sin trascendencia, o una fe sin religión, de manera que no creo preciso volver sobre esa discusión. Contrariamente a lo que a veces se afirma, no hay un «teísmo superficialmente bautizado» cuando la fe lleva implícita esta dimensión, sino cuando una representación religiosa o un enfoque de trascendencia determinados y diferentes vienen a sustituir esa dimensión de que el Evangelio es portador.

El tercer «momento», absolutamente original, es el de una *ruptura cualitativa radical*: la de la Alteridad que se deja descubrir en la palabra profética y el destino de Jesús, y la del salto de la fe, correspondiendo la segunda a la primera y acojiéndola en sí. Podemos insistir, con Kierkegaard, en la segunda piedra de toque que representa esta incidencia, esta salida del círculo de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos, de nuestras voluntades, cuyo escenario es paradójicamente la historia: la historia de la humanidad y la de cada individuo. El hecho de que el Absoluto pueda manifestarse mediante una Palabra en la fragilidad de la historia y la aleatoriedad del testimonio representa un escándalo para el pensamiento humano. Y tal escándalo —muy digno de respeto, ya que procede de cierta idea de la grandeza de la razón o de la presunción de que el espíritu *constituye* sus propias representaciones— sigue siendo una de las objeciones esenciales que la filo-

sofía contrapone a la fe cristiana, desde Spinoza a Heidegger. Sin embargo, la postura de la filosofía se tiñe de ambigüedad cuando pretende dar cuenta de la alteridad de la fe en el interior mismo de su propio proceso teórico. Kierkegaard, que piensa que tal es la posición de Hegel, ve en ello una forma de salir del paso y lo denuncia como una deformación «estética» del cristianismo.

El momento «estético» es efectivamente el que precede a la ética en la profundización humana, y consiste en la emoción de la belleza. Con respecto a la existencia real, la pretensión de traducir en pensamientos las trayectorias de ésta y, con mayor razón, los saltos cualitativos que puedan tener lugar en ella, constituye para Kierkegaard una ilusión estética, un juego del espíritu. Es fácil comprender su desconfianza: en el ámbito del sentimiento o de la mera especulación es posible olvidar la realidad de la conversión. Sentir la belleza de la liturgia, sentir el gusto de la piedad, frecuentar los escritos de los místicos, adquirir una cultura teológica, son cosas todas que pueden ocultar a lo largo de toda una vida la ausencia real de confrontación con la opción de la fe y la responsabilidad del prójimo.

Pero esta polémica no constituye sin duda la última palabra sobre la cuestión: debo insistir en ello, puesto que los teólogos casi nunca se ocupan de hacerlo. Kierkegaard parece presentirlo, ya que indica que, a diferencia de Sócrates, Cristo sólo es seguido e imitado tras haber sido objeto de admiración. Y es indudable que el momento *estético* de la fe es también constitutivo de ella, y reviste una importancia capital. La religión bíblica, en efecto, se alía desde sus comienzos con la belleza, el símbolo, la imagen e incluso el arte: todas esas formas de expresión que no pertenecen al orden de los conceptos y en las que Kierkegaard, como buen intelectual, teme el aspecto de pérdida de dominio que implican, sin olvidar el injusto juicio que lanza sobre el romanticismo alemán, representado para él por *la* literatura. La prohibición de reproducir figuras de hombres o de animales nació en el antiguo Israel como consecuencia de la lucha contra las representaciones an-

tropomórficas y zoomórficas de las religiones vecinas, y fue objeto durante mucho tiempo de una cierta permisividad. En cambio, las imágenes animales, humanas y cósmicas de Dios abundan en el lenguaje de la Biblia. En cualquier caso, entre los cristianos, el arte al servicio de la liturgia, es decir, el aprovechamiento de los recursos de la arquitectura, de la pintura, de la música o de la escultura para ayudar a la oración y a la catequesis —más aún: para traducir, mediante la belleza del espacio, del canto o de la imagen la alabanza que el culto traduce en palabras— constituye una *tradicón iconológica* fundamental.

Esta tradición tuvo en el «icono» pintado bizantino y ruso la que probablemente sea su máxima expresión, pero también su límite de sacralización posible: el icono, producido por un acto religioso de creación, es un verdadero sacramento —¡no un ídolo!— de una presencia oculta. Este sentido sagrado no habría sido nunca tan denso sin la reacción que siguió a la crisis iconoclasta del siglo VII, a su vez efecto de la influencia islámica, por una parte, y también consecuencia de un empleo abusivo de las imágenes por parte de la autoridad imperial. Pues toda iconoclastia que lucha contra unos excesos, o que está motivada por un ascetismo (como en el caso del Cister, en el siglo XII), o incluso fundada en razones de principio (como en el momento de la Reforma del siglo XVI), acaba conduciendo a los que la han practicado a una vuelta a lo que antes se rechazaba: ahí están si no la arquitectura cisterciense, o esas auténticas catedrales sonoras que son las composiciones corales luteranas. Del arte religioso del Renacimiento e incluso del barroco, del que se ha dicho y repetido que constituía una profanación de la imagen y una pérdida del sentido de expresión de lo invisible debido a su fascinación por lo exterior, hay que decir que no se ha comprendido bien. Su belleza —desde luego más figurativa— remite siempre a un más allá, bien sea entendido a la manera cristiana de una presencia encarnada, bien sea bajo el enfoque de una perfección ideal y ajena a este mundo. Además, no sólo en el contexto de la liturgia recurre la fe a la belleza para traducir su acción de gracias: cual-

quier experiencia estética realizada en el mundo o en el arte creado por los hombres puede proporcionar una ofrenda espiritual dirigida a la Fuente última; volveremos sobre este punto en el siguiente capítulo.

Pero volvamos atrás para retomar nuestro tema fundamental. Lo religioso es inseparable del *símbolo* de una manera más original aún. El símbolo, realidad de este mundo —palabra, imagen o cosa—, es capaz de remitir a algo que, por exceso y no por defecto, queda fuera del alcance de nuestro ámbito conceptual. Es asimismo válido por su capacidad de sugerir, pero también por su propia endeblez, que le salva de la ilusión de un dominio sobre aquello que designa. Y este símbolo, sobre todo si pertenece a la esfera del lenguaje, no es opaco a la inteligencia, como lo sería un simple grito: puede ser objeto de una apropiación meditada, la de la interpretación, que extrae su alcance existencial sin agotarlo ni reducirlo. Las religiones judía y cristiana se han servido del símbolo continuamente, con la particularidad añadida de que el vector esencial de la comunicación religiosa, desde varios siglos antes de nuestra era, es una *obra literaria*, la Biblia. Se trata de una obra en la que se dan todos los géneros: epopeya, historias, poemas, oráculos, ensayos y novelas. Obra admirable cuyo poder de sugestión poética y de ensueño permanece fresco hoy día y de la que bien puede pensarse que su calidad literaria ha sido en gran medida la causa de su irradiación, lo mismo que la fuerza religiosa del icono tal vez se deba más al genio de su creador que a su intención piadosa. Tal es el grado de exigencia de la propia calidad de la creación en todo aquello que respecta al arte. Hasta tal punto la belleza puede convertirse en intermediaria entre la mirada del creyente y el Misterio al que esa belleza trata de ajustarse.

El hecho de volver sobre el icono nos lleva a un último planteamiento decisivo, a cuyas puertas nos había situado Kierkegaard: me refiero al tema del *rostro*. Cualquier faz humana se nos presenta en tal medida como un enigma, que se escruta en vano, como un sentido ofrecido, presentido. Ahora bien, la vieja doctrina del «hombre a imagen y semejanza de

Dios» nos invita —también aquí sin asomo de idolatría, sino con pleno respeto hacia la diferencia del Creador— a un respeto religioso del rostro, al tiempo que a una exigencia ética incondicionada, fundados ambos en esta analogía. Creer que el Increado ha tomado en Jesús un rostro humano no sólo refuerza esta intuición instaurando la sacramentalidad del prójimo, a la que antes me refería, sino que además proporciona al rostro, a la imagen e incluso al lenguaje un decisivo estatuto religioso —o, si ya se les reconoce ese estatuto, lo rehabilita—, situando la unidad de expresión y misterio en la lógica de la Encarnación. Imagen: Michel Tournier ha comprendido y escrito de manera admirable, en *Gaspard, Melchior et Balthazar*, que la Navidad reconcilia el ideal griego de belleza con lo cotidiano, rebosante de vida humana, pero profano y por tanto desvalorizado. Así, entre los Reyes Magos, el artista aporta su incienso al portal, más allá incluso de cualquier intención religiosa. «Era preciso, escribe Péguy, que lo carnal y lo espiritual del pensamiento no estuvieran más despegados que lo carnal y lo espiritual de la fe.» Esta carne del pensamiento es su cuerpo de belleza. Y precisamente por eso el «salto» de la fe no siempre se opone a la estética, sino que puede producirse en su propio seno y gracias a ella, por peligrosas que resulten las posibles confusiones.

* * *

Al igual que no se opone a la belleza, la fe tampoco se opone a la *razón*. Jamás se ha considerado como fruto de un irracionalismo, y aunque corre el riesgo de que pudiera calificarse de «locura» según las medidas «razonables» de la sabiduría popular, no es sin embargo un fenómeno demencial, y ha de poder verificarse, según ya he dicho. La fe se alía a la razón cuando, una vez comprometida, trata de reflexionar a la vez sobre su propio acto y sobre aquello en lo que cree, utilizando los recursos del pensamiento humano desarrollado en su cultura, modificándolo para sus propósitos o contribuyendo a hacerlo avanzar: ése es el trabajo interno de la inteligencia en la fe, la teología, que abordaré en otro contexto.

En el curso de su historia, la fe ha vivido otra forma de alianza o de aleación con la razón, que representaba el trabajo externo de ésta, su poder de conducir hasta los umbrales de la fe y asegurar, en todo caso, su plausibilidad. Se trata de las famosas «razones de fe», que no lo eran en absoluto, ya que la fe es su propio motivo (quiero creer, me es dado creer) y pasa en sí misma su certeza (que por lo demás es de otra naturaleza), pero aseguraban un apoyo intelectual y cultural. Por ejemplo, la convicción común y razonada de la existencia de un Principio o Causa del universo, o de la supervivencia del alma después de la muerte, no producía en absoluto la fe en el «Dios» de Jesús o la esperanza del «Reino», pero las insertaba dentro de una problemática razonable. En el contexto actual de nuestro pensamiento, en cambio, ya no tienen vigencia los senderos intelectuales que conduzcan a los umbrales de la fe: las famosas «pruebas» o vías filosóficas hacia «Dios» sólo eran la cristalización teórica de una andadura religiosa universalmente admitida en la cultura, la cual está ausente en la actualidad. Asimismo, sobran los apoyos o contrafuertes —como diríamos al referirnos a una catedral, que puede tenerlos sin que deba a ellos su ambición arquitectónica— que mantenían la credibilidad racional de la fe.

No deja de ser vital para la fe el hecho de poner a prueba la convicción de que se trata de un acto humanamente plausible, y no de un salto en el vacío *contra* toda razón, o de un suicidio intelectual, que los cristianos no consideran necesario para con Aquel que solicita su adhesión. Este control parte al menos en tres direcciones que sólo esbozaré aquí, pues en otras partes del presente libro se pueden hallar diversas aclaraciones sobre ellas. La primera dirección es el estudio histórico, que permite alcanzar una certeza probable con respecto a Jesús y los principales hechos de los orígenes cristianos. La segunda es la disposición de un espacio de pensamiento en el cual la fe pueda adquirir sentido, de una precomprensión que permita al anuncio evangélico tener eco en nosotros porque responde, si no a una espera consciente, sí al menos a unas interrogantes y llamadas que sean algo más que simples señue-

los. Ha habido filósofos que han trabajado con la fe como horizonte sin llegar a comprometerse del todo ellos mismos, y que le han proporcionado en este terreno, desde hace dos siglos, aportaciones de un inestimable valor. La tercera es una participación, teórica y práctica, en las «ciencias humanas». Éstas suelen incluir una crítica de la religión, y por tanto de la fe, en la medida en que esta última cumple innegables funciones en el campo de tales ciencias. En ocasiones, sin embargo, se profesa también una certeza o un prejuicio según el cual esa fe es algo completamente reductible, en tanto que ilusión, al enfoque científico. Una participación de esta índole debería permitir la verificación de que sus funciones no agotan la fe y de que, por lo tanto, carece de fundamento la pretensión de reducirla.

Querría insistir aquí sobre un cuarto tipo de andadura, tal vez más importante. Para el creyente existe una posibilidad de adquirir certeza sobre la consistencia y la plausibilidad humanas de su fe, pero sólo en el propio seno de ésta —y no de una manera externa que pudiera constituir una razón o prueba para un interlocutor—, al apoyarse en la llamada «experiencia cristiana». Al decir *experiencia* estamos añadiendo una reconsideración consciente y reflexiva a aquello que hemos vivido de un acontecimiento o de una relación: sabemos que nos ha ocurrido esto. La palabra indica además un carácter global, pues la experiencia toca a la vez todos los registros de la personalidad y cubre más, en general, un sector completo de vida que una circunstancia particular: mi experiencia del arte, del amor. En fin, la experiencia implica una construcción y una interpretación para llegar a constituirse. No es un dato primario y bruto, a pesar de la impresión de inmediatez que nos hace creerla incontestable cuando se somete a análisis: es una realidad compleja, organizada por la propia percepción e interpretada a la luz de la propias coordenadas mentales. Como se ve, la palabra experiencia, aun cuando tenga aquí un sentido distinto del de la experiencia científica calculable y empíricamente verificable y repetible, no designa el acto de una pura afectividad o de una objetividad cerrada sobre sí misma: es la

captación de algo, de una relación conmigo mismo, con los demás, con la realidad del mundo que me rodea. Y no perfila tampoco un dato meramente individual, ya que la experiencia puede ser comunitaria, colectiva; se puede hablar de una experiencia ancestral, de sabiduría vivida que se transmite.

Cuando, en este contexto, nos referimos a la experiencia cristiana, estamos evocando un conjunto de experiencias particulares, realizadas, reflexionadas e interpretadas por creyentes: convicciones a las que se está vinculado, conductas a las que se ha llegado, esperanzas que permiten vivir, aportaciones de la oración y de la celebración, descubrimiento del compartir comunitario, posibilidad nueva de afrontar el sufrimiento y la muerte... Una riqueza compleja que evaluaremos en el siguiente capítulo y que manifiesta diversas tensiones entre sus componentes, a la vez que escapa a cualquier descripción exhaustiva. Tomar conciencia de esa fecundidad de la fe dentro de una existencia humana, siempre que no se trate de ilusión o construcción racionalista, representa una manera real y convincente de verificar su carácter plausible y sensato. Y ello aun cuando en otro momento —ya que todo permanece suspendido del hilo de la adhesión— el conjunto pueda parecer absolutamente arriesgado y predomine la impresión de una pobreza total.

Hemos de mencionar ahora otra propiedad importante de la experiencia: ésta puede comunicarse. Podrá hacerlo siempre que no se aferre a una concepción demasiado cerrada del orden y la estructura del lenguaje, de manera que dicho lenguaje sólo generara efectos de sentido en su interior, y no remitiendo a una existencia que en él se exprese, a un mundo que se abraza. Claro que, de la misma forma que no todo lo que se ha vivido puede convertirse en objeto de una experiencia razonada, también en este caso se produce una segunda pérdida de contenido: no podré nunca comunicar la totalidad de lo que mi experiencia ha vivido. Ello será cierto aun cuando la traducción al lenguaje de lo experimentado no sea algo unívoco: el relato puede ocupar el lugar de la exposición razonada y ser a su vez sustituido por una expresión simbólica.

Y no llegará a las playas del silencio que, con sus contornos, perfilan lo que no puede ser dicho con palabras. En cualquier caso, el lenguaje en el que se expresará aquí la fe será el de todos, dentro de una cultura determinada, y no un discurso para iniciados. Ahora bien, el creyente, en su intercambio con quienes no comparten su fe, suele tropezar con una doble dificultad: por un lado, lo que antes he llamado ausencia de caminos, es decir, de puentes entre la fe y la cultura; por otro, la lejanía cultural de las expresiones tradicionales de la creencia cristiana: símbolos, dogmas, ritos, etc., muy marcados por el contexto remoto en que se originaron. En este punto, la narración de la experiencia puede desempeñar un papel de mediación. Puede hacer comprender ante todo las esencias y los diversos aspectos de la fe. Y además, en la medida en que la experiencia no es sino la confesión de una fe vivida, su discurso puede tener con el de esa confesión una relación muy estrecha, puede favorecer la captación de aquello a lo que se entrega la fe. Por otra parte, trabajar juntos para expresar la propia experiencia puede constituir para los creyentes una especie de taller en el que elaborar poco a poco unas confesiones de fe que formulen su legado histórico dentro de las culturas actuales.

* * *

Con respecto al trabajo de la inteligencia *dentro* de la fe, sólo apuntaré por el momento un aspecto que nos llevará, en necesaria evolución, a captar el género de *certeza* de que la fe puede disponer dentro de sí misma. En el pasado, varios tipos de teologías llegaron a afirmar que, por grande que sea la superación de toda evidencia que el hombre ha de llevar a cabo para ser creyente, puede y debe llegar a una *certeza intelectual* en el seno de la adhesión de fe. No puedo entrar aquí en el análisis pormenorizado de tales sistemas. Algunos de ellos, en el siglo pasado, se alzaron sobre un racionalismo extremo de la creencia: a una certeza completamente afirmada ya de forma racional, la fe sólo venía a añadir la decisión de obedecer

la orden divina de tener por ciertas una serie de proposiciones reveladas que superaban la razón. Otros sistemas medievales, más modestos en cuanto a la racionalidad de la decisión inicial pero más audaces en cuanto a las posibilidades últimas del pensamiento, llegaron a esbozar, a través de una adhesión a «verdades reveladas» y de una iluminación intelectual que hacía participar al creyente en la «ciencia divina», un verdadero conocimiento, aunque desde luego imperfecto, una «ciencia» que trascendía toda opinión y excluía cualquier vacilación.

En relación con este punto, un enorme malestar, una enorme aprensión e incluso un claro rechazo han ido invadiendo a la mayoría de los cristianos actuales. Ya he mencionado las dudas sobre la certeza de unos razonamientos históricos o filosóficos a los que se consideraba casi capaces de obligarnos a creer. Por lo que respecta a la iluminación propiamente intelectual, se diría que los creyentes del siglo XX carecen de tal don, hasta el punto de aventurar muchas veces la hipótesis de que era una especie de evidencia cultural (de verdades que nadie ponía en tela de juicio) la que producía antaño la ilusión de tal iluminación. Ello no impide reconocer que las cuestiones o aproximaciones filosóficas que permitían, desde fuera de la fe, ofrecer un espacio de verosimilitud adquieren dentro de ella una mayor fuerza y ofrecen una renovada coherencia. Sin embargo, es indudable que no existe fe alguna digna de tal nombre sin una seguridad firme, al menos de manera habitual, y por tanto sin una cierta forma de certeza. Se trata, pues, de una certeza a la vez real y mermada; de ahí nació, a partir del siglo XIX, la problemática en torno a la duda *en* la fe, dando cuerpo teórico a una experiencia que probablemente era mucho más antigua, aunque reprimida.

En este sentido, la duda no es la búsqueda, absolutamente tradicional en la fe, aun cuando comporte riesgos y desvíos a los que no se estaba dispuesto a ceder. Tampoco se trata de las dificultades de la fe, algunas de las cuales pueden mantenerse vigentes sin producir por ello sombras de duda. Igualmente, no se trata de *las* dudas —vacilaciones, incertidumbres y cuestionamientos parciales: «dudo de un infierno eterno»—

que pueden ser luego superadas o simplemente soslayadas: «a pesar de eso, creo». Y, sobre todo, la duda no es, contrariamente a lo que muchas veces se ha dicho, la incredulidad (culpable): el rechazo, o simplemente la cobardía, la laxitud para abrazar aquello que nos arrastra demasiado lejos de nuestros sistemas habituales de creencia y de vida. La duda es una impresión mucho más global, que a veces, o incluso de manera permanente, produce vértigo: «Y si no fuera verdad...»; el sentimiento de una incertidumbre tenaz en el seno mismo de una adhesión que se desea, que se cree, que se piensa segura. Pero, ¿estará segura si permanece la duda?

Desde el pasado siglo, algunas importantes corrientes de reflexión cristiana han llegado a confesar plenamente esta experiencia, a afirmarla como algo normal, a integrarla en su visión de la fe, bien fuera bajo la palabra «duda» o con otros términos, ya que aquella aparecía a veces como una palabra maldita. En sentido global, esta duda no sería más que el reverso de la fe, su otra cara absolutamente inevitable. Correspondería efectivamente a la no-evidencia que por naturaleza le corresponde, y surgiría al caer en la cuenta, de una manera reflexiva, de que esa inevidencia jamás se puede superar. Dicho de otra forma, la fe tiende hacia una certeza completa, incluso intelectual, pero como aquello que abraza permanece esencialmente no-evidente, el creyente se verá siempre obligado a decir: «No *sabré* nunca si me he equivocado». Pero no lo creo, añadiré, y de alguna otra manera tengo la certeza de no haberme equivocado, una certeza que pertenece al orden de la convicción segura, *de la confianza*, del amor. Con ello hemos dado en el meollo de la cuestión y hemos arrojado una luz definitiva en cuanto al tipo de certeza propio de la fe.

Hemos llegado al punto en que cabría preguntarse, en un segundo paso, si toda la cuestión de la duda —cuya franca aceptación se había convertido para el sistema clásico en un balón de oxígeno indispensable— no estaba originada por una premisa de por sí muy discutible. Hay «duda» cuando se exige una certeza intelectual y se carece a la vez de ella. Pero, ¿y si se pone en tela de juicio la propia afirmación de que se haga

preciso llegar a esa forma de certeza? La fe es una luz que ilumina la vida, pero teniendo en cuenta la oscuridad de su adhesión, *en el orden intelectual*, no puede pretender representar más que un «tal vez» (no el «tal vez» escéptico, sino el de un espíritu que tiende con todas sus fuerzas hacia algo que le supera). *En el orden existencial*, en cambio, es una certeza-confianza absoluta. Y entonces ya no hay necesidad de hablar de duda. Por otra parte, tal necesidad siempre sería objeto de la sospecha de ofrecer una postura de doblez, en la que uno se permite la satisfacción de pensar en algo de lo que le gustaría estar seguro sin decidirse a llegar hasta el fondo de su esfuerzo crítico.

Hasta el momento no hemos visto que se cuestionen la solidez y la permanencia de la certeza-convicción. Mencionaré, para terminar, la postura según la cual la frontera entre la fe y la no creencia pasaría por el centro de cada individuo, de manera que en cada uno de nosotros habría un alguien que cree y un no creyente. Estoy convencido de que tal discurso constituye con frecuencia una retórica o un pleonismo que en realidad no hace más que cubrir las dificultades, dudas o no-evidencias intelectuales a que antes aludía. Los auténticos no creyentes saben muy bien marcar la diferencia y no se reconocen frente a este tipo de disquisiciones. Pero no siempre ocurre así. En efecto, mientras que el creyente, por muy grandes que hayan sido sus oscilaciones íntimas, acaba siempre por afirmar: «Finalmente, decididamente, *yo creo*», hay algunos que dan muestras de otro tipo de fe. Bien porque se descubren en condiciones de abrazar la fe e incapaces de hacerlo, bien porque no llegan a una seguridad reflexiva completa y se preguntan continuamente: «¿Creo de verdad?», estas personas pueden afirmar de cierto que en ellos existe a la par la fe y la no creencia. A este respecto habría que tener muy presente lo que se podría llamar una duda cultural referida a la consistencia del sujeto, es decir, del *yo* capaz de decidirse de manera libre y de comprometerse más allá del momento presente, sin ser juguete de instancias psíquicas inconscientes ni de las estructuras de lenguaje o sociales. Me estoy refiriendo tanto a

la representación que de sí mismas tienen las personas pertenecientes a estas corrientes intelectuales como, en un plano más profundo, a las condiciones sociales y culturales que incluyen a la vez esta alteración del sujeto y la teoría que sobre él se elabora. Pero no es sólo la cuestión de la fe lo que aquí se plantea, sino la propia cuestión del hombre.

* * *

He hecho alusión con anterioridad a la articulación esencial existente entre la confesión de fe y el acto de la fe o la experiencia cristiana, entre «aquello» que creo y «cómo» lo creo. Me parece provechoso ahondar un poco en esa conexión, cuyas consecuencias aparecerán nuevamente en los capítulos siguientes.

Si el centro de la fe profesada es Jesucristo, profeta de Nazaret, Señor resucitado y, finalmente, Presencia encarnada, toda la fe vivida se ve configurada desde dentro por esta adhesión y por la potencia actuante de este misterio. El vínculo entre la identificación de Jesucristo y la configuración de la existencia cristiana puede desarrollarse en dos direcciones. Por un lado, toda experiencia creyente es la interpretación primera, en acto, de aquello que es creído; en el fondo, un «artículo» del Credo que no llevara de una manera u otra esa huella quedaría vaciado de contenido. De otra parte, toda confesión de fe es la expresión eclesial y simbólica de un acontecimiento y de una experiencia de salvación: bien sea la constituyente de los orígenes, bien sea la actual que se apropia de aquélla y la reinterpreta, repitiendo las antiguas fórmulas y elaborando otras nuevas en las que se inscribe nuestra diferencia.

Se podría llegar incluso a sugerir que, puesto que la Encarnación no significa la yuxtaposición de lo «humano» y lo «divino», de lo que es nuestro y lo que es Otro, sino la manifestación íntegramente humana del Absoluto en Jesús, la experiencia cristiana que de ella se deduce consiste en vivir de una manera totalmente humana, y no de una manera sobrehumana o deificada, una relación con Él y una transformación

por Él. Se ha de dar por supuesto que no existe una definición restrictiva de lo humano, y que es preciso que esa humanidad de creyentes sea capaz de superar sus límites aparentes, y que sea además capaz de convertirse en la carne, el espíritu, la personalidad humana del «Hijo» o de la «Palabra de Dios». Así encontraría fundamentación la hipótesis antes propuesta, en virtud de la cual el lenguaje completamente humano de la experiencia cristiana, con sus expresiones simbólicas propias y sus espacios de silencio, podría representar una aproximación válida al lenguaje, no menos humano pero sí inspirado, simbólico y fundador de las primeras confesiones de fe.

Otra articulación tan importante como esa, ya suficientemente tratada en otras partes del presente libro, es la existente entre el *yo* y el *nosotros* de la fe. Ese *nosotros* que transmite, inicia, integra la fe individual y constituye el auténtico sujeto de una fe de la que cada cual sólo puede apropiarse y realizar una parte en su vida. Los tres momentos esenciales de conversión personal, pertenencia eclesial y configuración crística de la fe se pueden recapitular y aunar en la triple significación del bautismo, cristiano, «sacramento de la fe». El primer símbolo del bautismo, que ha precedido a su utilización por parte de los cristianos, es el que atañe al aspecto de un nuevo nacimiento, con la purificación que implica, en virtud de las connotaciones de elemento original y de ablución que el agua conlleva. Su interpretación existencial podría traducirse en expresiones de por sí complejas como: «Me comprometo», «Hay algo absolutamente nuevo para mí», «No me justifico a mí mismo», «He sido precedido». Un segundo simbolismo, más específicamente cristiano, es el de la introducción en la Iglesia. Sin duda este simbolismo motivó en mayor medida que el anterior la decisión de las primeras comunidades de retomar aquel gesto característico del movimiento baptista, con el fin de trazar una línea fronteriza con el mundo judío y contar con un sustitutivo de la circuncisión. La segunda connotación de la inmersión —«se penetra en el agua, en la Iglesia»— se vincula, lo mismo que la primera, al don del Espíritu que interio-

riza el mensaje de Jesús y se convierte en el principio íntimo de la Alianza y de la Ley nuevas, sin duda en virtud de las asociaciones semíticas entre el Espíritu creador y el agua primordial. Finalmente, el tercer simbolismo, introducido por Pablo, se apoya una vez más en la inmersión, pero esta vez como descenso y subida de la piscina bautismal. Es el simbolismo de la incorporación a Cristo, y en particular de la participación en su muerte y resurrección. Con ello, no deja de hacerse un empleo un tanto retórico de la palabra «muerte» y una utilización de imágenes que sin duda pertenece más al campo de la alegoría que al del simbolismo. Este punto resulta decisivo, y con él se completa el haz de figuras precedentes y, simultáneamente, el de los significados de la fe.

4

El ofrecimiento de una vida espiritual

Para quien se plantee la cuestión de una eventual adhesión a la fe, ¿cuál es el precio a pagar por la propuesta cristiana? Podría decirse que una religión atrae a sus fieles bien por la función que cumple, psicológica o social, o bien por el sentido que ofrece. Resulta tentador afirmar, para curarnos en salud, que la aportación de la fe se sitúa en la segunda disyuntiva: la fe da a la vida humana un sentido, o le da un sentido más elevado. Distinción ésta un tanto imprudente, pues no hay función que no se justifique o se disimule en virtud del sentido puesto de relieve por el discurso «ideológico»; y, a la inversa, seguramente no existe un sentido que no desempeñe un papel en el campo psíquico o social. Dejando de lado los purismos y aceptando las cosas en su complejidad, incluso en su inevitable ambigüedad, diré de nuevo que la fe puede atraer en la

medida en que da acceso a una vida espiritual. No es, desde luego, la única posible, pero sí es una forma de vida espiritual que implica al mismo tiempo un poderoso desarrollo y una gran capacidad de integración de la existencia. No se trata tampoco de una manifestación de cultura elevada, sino de una experiencia accesible a los más sencillos y que exige de todos cierta sencillez de corazón.

En cuanto a las funciones a las que antes me refería, debemos reconocer, sin asomo de masoquismo, que los adversarios del cristianismo no han exagerado en sus críticas sobre la parte negativa que ha podido existir en las vidas personales y en la historia colectiva. Únicamente les ha faltado fijarse también en lo positivo, que fue considerable. O para ser más precisos, comparten el mismo prejuicio que los defensores del cristianismo, según el cual éste constituiría una realidad única, cuando lo cierto es que, aun en épocas en que pareció atravesar la historia con un pesado lastre, como sucedió con el catolicismo del siglo XIX, se trata de un conjunto increíblemente diverso, divergente y a veces incluso contradictorio, que contiene en sí lo mejor y lo peor, pudiéndose optar por cada extremo de manera selectiva para justificar el acuerdo o el rechazo. En todo momento, la fuerza del Origen ha suscitado de nuevo algo vivo, algo auténtico: esa oportunidad de vida espiritual que antes mencionaba. Desde luego que la figura de Jesús, sus enseñanzas y los textos cristianos más antiguos tienen de por sí la suficiente diversidad y ambigüedad como para pretender darles un alcance práctico en cada circunstancia, y más teniendo en cuenta la distancia cultural y la pasión legitimadora. Podremos ver allí el orden establecido por el Eterno y la subversión, la dulzura y la santa violencia, la evasión del mundo y el deber cívico. No obstante, tampoco es posible cualquier lectura: por muy flexible que se nos muestre el mensaje, posee siempre la suficiente consistencia como para que se den unas líneas maestras que le aseguren una identidad con respecto a la cual se puede pensar que, en determinados casos, ese mensaje ha sido desnaturalizado. Lo que nos interesa aquí es extraer de su complejo y confuso entramado algunos ele-

mentos fundamentales que no sólo nos atraigan y nos iluminen, sino que además tengan el poder de transformarnos.

* * *

El acto por excelencia en el que se afirma la vitalidad del Origen es la celebración de la Cena. Lo que en principio fue una simple comida, jalonada de oraciones y realizada en memoria de Jesús con la convicción de que Él se hacía allí presente, fue incorporando poco a poco diversos aspectos de la fe y de la vida espiritual de la comunidad. Más tarde, entre los siglos III y IV, se fue cubriendo con todo el poder evocador y toda la belleza de los símbolos y del arte. Quien se afane en comprender, aunque sólo sea en parte, la riqueza de sentidos que esta acción conlleva —la palabra anunciada, la fe confesada, el recuerdo vivo, la alabanza y la gratitud, el perdón, la súplica, la ofrenda de la existencia entera en toda su consistencia y profanidad, la fraternidad al mismo tiempo vivida y exigida en el pan único y en el Espíritu, la fuerza de la esperanza— accederá a todo un resumen de la experiencia cristiana y verá testimoniada y a veces vivida una síntesis de aquello hacia lo que tiende la Iglesia. La eucaristía, insertada en el espacio y en el tiempo, comprometiendo la imaginación y el cuerpo y realizada por una asamblea activa toda ella que pone en práctica una parte de tradición formadora y una parte de improvisación actualizadora (ésta frecuentemente abolida por la rigidez ritual y las prohibiciones autoritarias), se ha convertido además en un «culto» a lo largo de su historia. Esta evolución cultural contrasta con el punto de arranque, pero no traiciona las dos grandes características de la religión del Nuevo Testamento. Por un lado, una referencia de *toda la existencia* al «Dios» de Jesús (por tanto, esta «sacralidad» cultural no contrasta ya con una «profanidad» devaluada, como la referencia religiosa tampoco absorbe la consistencia propia de lo humano). Por otro, una transformadora presencia del Absoluto *aquí y ahora* (y no en un «más allá» ideal que nos saque de nuestro mundo).

El hecho de que la historia de la eucaristía haya estado desde el siglo VII plagada de incomprensiones, de olvidos y de distorsiones y disociaciones constituye otra desviación que aún no ha concluido, a pesar de la notable renovación litúrgica del siglo XX. Lo importante es que el gesto de la Cena ha podido siempre repetirse de nuevo. Lo ha sido y lo es, una vez bajo formas oficialmente legítimas pero pobres, otras veces bajo formas significativas pero alejadas de los cánones clásicos y corriendo el riesgo del empobrecimiento. Se puede afirmar que el derecho a renovar la Cena en su simplicidad inicial es algo inalienable para todos los cristianos, cualesquiera que sean, con tal de que se sientan en comunión con las Iglesias; pero ese derecho no supone en absoluto el de destruir la admirable síntesis de la celebración tradicional, que también debe conservarse. En cualquier caso, ese gesto, cuando es realizado, dice todo cuanto hay que decir; devuelve la identidad cristiana a quienes creían haberla perdido; ofrece de nuevo la vía de Jesús hacia los otros y hacia el Otro.

* * *

Cualquier vida humana presenta unos momentos de conciencia de uno mismo o de reflexión y unos momentos de comunicación de uno mismo a los demás mediante la palabra, tentativa que resulta trabajosa porque nuestra capacidad virtual de comprender a nuestros semejantes suele ser débil. Como la fe consiste en entrar en relación con una Alteridad infinita —desconocida en sí misma y sólo descubierta en sus designios solícitos hacia unos seres que le son perfectamente conocidos, ya que Ella los crea—, nuestra apertura hacia esa Alteridad, que llamamos oración, se verá marcada por una relativización de la palabra. Es verdad que toda vida espiritual contiene unos momentos de distancia, de silencio, de reposo —evito a propósito las escurridizas imágenes que suelen separar lo interior de lo exterior— y también el deseo de una comunión (consigo mismo, con los demás, con el mundo) por encima de las palabras. Pero el lenguaje resulta infranqueable

para cualquier otro intercambio personal que no sea puramente afectivo.

En el caso de la oración, en cambio, las palabras sólo son necesarias para nosotros, para recogernos a nosotros mismos en ese movimiento de nuestro ser, para formular nuestros deseos, para luchar contra la multitud y la dispersión de afectos, imágenes y pensamientos, para hacer que los demás compartan nuestra oración o para unir la nuestra a la suya. En cuanto a Aquel que pensamos que nos está escuchando, no es posible saber qué ocurre con Él en ese cara a cara, ni tampoco es necesario darle a conocer lo que nos sucede a nosotros. A partir de ahí, se puede recurrir a lenguajes muy diversos, desde el empleado en las relaciones humanas, como acabo de hacer yo mismo, hasta las más ricas metáforas extraídas de nuestra experiencia en el universo. La lectura de la Biblia o de los maestros espirituales del pasado, que suele dar impulso y orientar la oración, puede servirnos también como cantera de palabras y figuras. En todo caso, sabemos que la oración es esa forma de actividad espiritual que apela a una superación de la palabra, de las ideas, de las representaciones, de los recuerdos: un «tender hacia» sin tensiones, un «estar con» y un amor por encima de lo afectivo, un silencio pleno, un olvido de sí completamente aceptado y comprendido, un «permanecer solo» y sin embargo lleno. En pocas palabras, la realización de un deseo implícito en toda vida espiritual, realización cuyo carácter no ilusorio sólo la fe podrá certificarnos, aparte de que muchas veces podremos verificar a posteriori sus frutos; a largo plazo, los desvíos terminan siendo muchas veces atajos...

Esta búsqueda, que me parece inherente a la propia fe evangélica, se encontró muy pronto con una corriente «mística» (la palabra, que posee varios sentidos, indica aquí a un tiempo el silencio íntimo y una cierta iniciación) que parte del platonismo y, sobre todo, del neoplatonismo, corriente cuyo maestro más notable fue sin lugar a dudas Plotino. Enmarcada en un doble postulado fundamental —el de la necesidad de un radical despojamiento (del mundo, de lo sensible, del cuerpo, del pensamiento y finalmente de uno mismo, aunque sin

esa connotación de impureza, de menosprecio, que la lastrará entre los cristianos obsesionados por el pecado), y el de la aspiración a una unión esencial con lo Divino (que traduce el retorno del alma a la Unidad original)—, esta portentosa aventura espiritual, esta admirable pedagogía fascinará a los «místicos» cristianos, judíos y musulmanes. Les arrastrará hacia una doble disyuntiva, fuente a la vez de división (en uno mismo) y de unidad (con el Uno), algo extraño a la Biblia, en la que puede apreciarse la excelencia del cuerpo y de la vida presente, la modestia de la fe y de la oración que ésta funda. Hablaré a continuación de las maneras diversas de comprender la trascendencia que llevan implícitas ambas concepciones. No obstante, gracias a que la vida espiritual humana es radicalmente una, hay suficientes analogías entre ambas búsquedas como para que una fecunde a la otra, bien atrayéndola a su propia lógica, bien dejándose modificar desde dentro por las exigencias de la coherencia cristiana: gratuidad del don, obscuridad insuperable de la fe, primado de la caridad, valor de lo terrestre.

* * *

Todos los seres religiosos rezan, y tal vez no sean ellos los únicos, pero esa actividad se ve modificada por las diversas ideas sobre el Absoluto: perogrullada que hay que recordar en un tiempo en el que la «oración» tiende a aparecer como un valor en sí y un concepto unívoco. Por mi parte, prefiero evocar la vía de los profetas bíblicos y de Jesús. Pocos habrá entre quienes la sigan que contradigan estas paradojas: la oración nos orienta hacia un Interlocutor, pero éste permanece en nuestra intimidad; podemos nombrarle con justeza mediante algunas palabras sacadas de nuestra experiencia, como el Viviente, o el Amor, y sin embargo permanece radicalmente oculto ante nosotros; somos propensos a buscarle y hablar de él según nuestros medios, y sin embargo ese esfuerzo y esa palabra sólo pueden originarse porque él es la fuente; la aventura sólo tiene sentido si nos hace dichosos, pero nos califica-

mos exclusivamente en razón de nuestra conducta de bondad activa hacia los demás.

He de prolongar ahora estos esbozos de reflexión en tres direcciones más discutidas y entre las que existen fuertes tensiones. Y sin embargo, son ellas las que a mi juicio dan peso a la propuesta cristiana. Al formularlas voy a trazar al mismo tiempo las fronteras decisivas de la religión evangélica.

La Biblia es, esencialmente, el relato de las llamadas hechas a un pueblo por un Viviente misterioso. Éste es designado mediante nombres arcaicos cuyo sentido ha evolucionado en gran medida (Yahvé, Elohim, Shaddai) y mediante antropomorfismos (pastor, esposo, cólera, perdón) que ponen de relieve su aspecto relacional. Pero estos últimos son corregidos de manera deliberada, y lo son mediante expresiones del mismo tipo y que testimonian que el contacto es libre, imprevisible, que no se puede controlar; también mediante fórmulas negativas (Él no se aflige como los hombres); o, finalmente, mediante términos más abstractos que traducen, junto a su plenitud, su carácter separado e inaprensible (Él es Santo). Hasta ahora no he hecho más que desarrollar mi segunda paradoja anteriormente expuesta, y no creo que nadie discrepe. No obstante, si reflexionamos más atentamente, esta paradoja sólo puede significar lo siguiente: conocido en sus designios porque Él los revela y, en definitiva, en una cierta «inclinación» que los fundamenta, sin embargo permanece como algo desconocido en Si-mismo. De esta manera, la fe, luminosa en la vida de los creyentes, es algo completamente oscuro en tanto que adhesión, como ya sabemos, y la oración, en principio una gratitud alegre, sólo puede permanecer tendida hacia su Oriente en el silencio y la noche. Nesciencia desconcertante y que nos prueba; búsqueda interminable, inagotable, exaltante.

Ésa es la raíz auténticamente bíblica que ha hecho posible el encuentro con la religión, la teología y la mística helenísticas. Éstas a su vez permitieron al cristianismo —lo mismo que al judaísmo y al Islam— simplemente el pensar. Sin embargo, algo se falsea de manera irreparable cuando el «Uno» sustituye al Viviente; cuando el «Otro» (que es a la vez otro, dife-

rente y otro más: un amigo) se convierte en lo radicalmente Otro; cuando la unión con Él separa de uno mismo y del mundo. Hay maneras y maneras de describir una existencia más allá del ser y del pensamiento. Si la literalidad bíblica, en su puerilidad, da un pretexto a quienes se apartan de la fe por respeto al Misterio (si es que existe, dicen ellos), el apofatismo radical, el desconocimiento absoluto, corta la frágil pasarela que la palabra profética había lanzado sobre el abismo de la Diferencia.

La «santidad», la «gloria» del Viviente significan que hay también una suprema Belleza. Para aquellos y aquellas que creen que este mundo reposa en Sus manos, toda belleza admirada o creada por los hombres es sede y motivo de su alabanza —ya lo sugerí antes—, pero además habla oscuramente de la Maravilla que es su fuente última y nos hace sentir su plenitud, la de un Absoluto presente en todas las cosas sin agotarse en ellas.

A continuación veremos perfilarse una segunda frontera, la del paganismo y su heredero el deísmo. Sabemos que la experiencia fundadora de lo sagrado bíblico no se realiza ni en la naturaleza ni en la interioridad, sino dentro de una historia (palabras humanas que testimonian una Palabra otra) y en la responsabilidad asumida con respecto al prójimo. Aunque para la fe evangélica es justo acoger las búsquedas e interrogantes humanas que puedan ofrecer a la Palabra un espacio de sentido, es algo casi pagano (y un tanto imprudente) afirmar que nuestro espíritu puede reconstruir el camino que lleva del cielo estrellado al Principio o al Pensamiento, del que daría testimonio como su causa y providencia. Para esa misma fe, si bien es maravilloso poder acoger como signos los colores, las brisas y los perfumes y dejar que nazca en nosotros la gratitud, es en cambio algo casi pagano (y un tanto decepcionante) el buscar en eso las huellas particulares de lo divino o esperar del conjunto de tales signos una revelación del Ser.

Ya aludí antes a la tercera componente de ese núcleo religioso del cristianismo: ese Absoluto es, paradójicamente, un Absoluto humano. Desde la pasión que manifiesta el «Dios de

Israel» por toda la vida de su pueblo —su destino político y su entramado cotidiano— a la «Encarnación», es decir, al Misterio que adopta rostro humano, pasando por la predicación y las actitudes tan profundamente comprensivas de Jesús hasta en sus exigencias, conducentes a un crecimiento, se afirma una concepción religiosa original. Tal concepción parece algo genial, conforme a nuestro deseo y, a la vez, algo difícilmente admisible por su contraste con la idea de trascendencia. Es genial por ese simbolismo único de proximidad del Infinito viviente, pero también por una valoración única de lo humano. Ya sabemos todo lo que cabe entender en este punto: el prójimo, especialmente el prójimo humillado, como sacramento del Altísimo; el rostro pintado o esculpido —bello, pero también desfigurado por el sufrimiento— como icono de lo Misterioso; todo esfuerzo de humanización como acercamiento al Reino de los Cielos; el Separado, presente en las profundidades de toda existencia.

Desgraciadamente hay que reconocer que de hecho el cristianismo ha sido muchas veces dureza farisaica, indiferencia frente a la belleza, alienación deshumanizante, visión mezquina de una divinidad prisionera de barreras confesionales, cuando hubiera debido ser celebración de esta grandeza y misericordia, y una invitación a conformarse a ellas. Pero queda el mensaje, con su fecundidad en perpetuo resurgir. Sin embargo —y ésta es la última frontera—, este mensaje no es la buena nueva del advenimiento del hombre, invitación respecto a la cual el «marco religioso» sólo sería una peripecia cultural. Tampoco se cifra en él lo indefinido de nuestros avances. Ese mensaje dice: «Hombre, en Él está tu verdadera vida», o no dice nada. En esa apertura y en esa ruptura se dan por añadidura la estima y el desarrollo de lo humano.

Volvamos a nuestra triple aproximación —el Desconocido amado, la Proximidad misteriosa a todo ser, la Presencia humana velada— de Aquel a quien llamamos habitualmente

«Dios». Se trata, sin embargo, de una palabra peligrosamente genérica, una palabra llena de trampas, una palabra perezosa que da la ilusión de cierta familiaridad, una palabra sin más ventajas que la de figurar en nuestro vocabulario corriente y marcar a cada cual la dirección de la búsqueda, la de lo Ilimitado; a no ser que despierte el temor de cerrar esa búsqueda con la sombra de un enorme fantasma. Esta triple designación traduce y remodela toda la experiencia cristiana. A partir de ahí, la corriente cristiana no hubiera debido suponer jamás una devaluación o una supresión de las dimensiones constitutivas de la vida humana en este mundo, aun cuando resultara comprensible su suspensión dentro del contexto escatológico original. Las cosas han sido de otro modo, y esa orientación ambigua tal vez haya contribuido al éxito histórico del cristianismo. Sin embargo, nunca faltaron voces reclamando una actitud más positiva; y sobre todo, como enseguida veremos, la realidad vivida suele ser bastante diferente de la imagen que da el clero. Éste sólo capta la sorda protesta de una humanidad mutilada a través de la categoría de la transgresión. En un conjunto tan variopinto, podría pensarse que el creyente de hoy solamente tiene que responder a aquello que él ha optado por heredar, y que sería una vana empresa el creerse obligado a negar o a justificar *todo* lo que ha ocurrido antes, cuando parezca inaceptable.

Es ciertamente positivo el hecho de que pueda descubrirse una vida espiritual gracias a esta corriente. Vida espiritual en la que resulta valiosa la posibilidad de unir mediante la fe las fibras más diversas de una existencia humana: puede asumir, a partir de sus propias perspectivas esenciales, la oración y la acción, el espíritu y el cuerpo, el trabajo y el ocio, la reflexión y la responsabilidad social, la alegría y los males injustificables, la solicitud por el prójimo y el gusto por la belleza. Ofrece una unidad al hombre dividido: no una unidad pensada como síntesis abstracta, sino vivida y articulada gracias a una referencia a la fuente más profunda por la humanidad de Cristo que ha permitido ese acceso. Unidad compleja, forjada de tensiones, aglutinada a partir de datos diversos e incluso poco com-

patibles en apariencia. Unidad que exige ser deseada, encontrada, lo que supone una cierta consistencia de la personalidad y una fe que no se asombre de tener que llevar a cabo una búsqueda tan ardua como la que exigen las demás realidades de la vida, y que no haya optado por hacer de lo «religioso» un terreno absolutamente límpido y estable, que compense por sí solo de las complejidades, dificultades y variaciones de todo lo demás. Pero, eso sí, unidad sin tensión, que contempla un punto de reposo y abandono y se halla fundamentada, por encima de complejidades y riquezas, en una extrema simplicidad. Eso es lo que permite comprender que siempre nos hayan precedido unos seres humanos muy sencillos, aunque profundos.

El primer grado que se le puede exigir a la corriente cristiana habría sido, decía, una actitud positiva constante. El segundo acabo de describirlo como una vida espiritual unificada. Y vamos con el tercero, que no será nunca unánimemente aceptado, pero que muchos creyentes han tenido presente y han propuesto a los demás. Podríamos designarlo como la opción por un cristianismo íntegramente humano, como la apuesta por la que pueda alcanzarse el máximo de fe, si no *a través de*, sí al menos *en* el máximo de consistencia y autenticidad humanas. Se trata de tener en cuenta con toda la seriedad posible las experiencias positivas y los riesgos que implica una vida de hombre o de mujer: lo elemental de la existencia personal cotidiana y la complejidad de lo colectivo, difícil de dominar. Y esto no precisamente para «expandirse», sino más bien para armonizar con la realidad mixta, que no nos aleja del Desconocido que ha entrado en nuestra proximidad, sino que puede ser el lugar de encuentro con él. «No basta con rebajar el mundo —escribía Péguy— para ascender a la categoría de Dios, e incluso tal vez la operación no consista en eso. Como no tienen la fuerza (y la gracia) de ser de la naturaleza, creen ser de la gracia. Como no tienen el valor de ser del mundo, creen ser de Dios. Como no tienen el arrojo de ser de uno de los partidos del hombre, creen ser del partido de Dios. Como no son

del hombre, creen ser de Dios. Como no aman a nadie, creen que aman a Dios. Pero el propio Jesucristo fue del hombre.»

De lo que se trata, pues, es de creer que Aquel que crea y salva no está celoso de nuestra grandeza. Que no es el tirano perverso que nos obliga a mutilar nuestra humanidad sin dejarnos otro recurso, en nuestro secreto resentimiento, que el de autoinculparnos. Que no está en el mismo plano que las realidades de este mundo y no pide ser «preferido» a los seres o cosas, sino ser el único objeto de una fe incondicional y absolutamente amorosa.

5

Espectáculo y substancia

Ciertamente el cristianismo se exhibe. Cabe destacar ante todo la cara visible de las organizaciones y de los ritos, a lo que se han añadido las instituciones de la cristiandad. Estas últimas, mezcla de elementos religiosos y sociales, se hallan actualmente casi al término de su reabsorción. También se dio y se da aún el espectáculo ofrecido por las gentes de la Iglesia —y que hoy día los medios de comunicación tanto buscan—, desde su particular forma de vestir hasta la influencia intelectual de los doctores, pasando por el esplendor de los príncipes de la Iglesia, la fama de eficacia de los despachos vaticanos, la pompa de las ceremonias o el prestigio de esos personajes extraordinarios que son los santos canonizados. Y todo ello acaba siendo «la Iglesia», hasta el punto de que muchas veces resulta imposible plantearse la propia cuestión de la substancia del cristianismo.

Dejemos aparte el elemento de doble tensión: entre lo que propone el Evangelio y la existencia misma de esa fachada, entre lo que la Iglesia enuncia del mensaje y lo que sucede detrás del decorado (Erasmus calificaba a la segunda de imposición e incluso de perversión de la verdad, ya que ésta es negada al mismo tiempo que se afirma; ejemplos del pasado: torturar «por caridad», «servir» con el mayor boato, «ser pobre» mediante un íntimo desapego de los inmensos bienes que sin embargo se poseen y que son fruto del trabajo de los más miserables). El punto capital es el siguiente: el cristianismo está *más allá* de ese espectáculo. A veces la concha dorada permanece vacía. Las más de las veces está repleta de una substancia viva, sabrosa, que corre el peligro de enmascarar, o incluso de sofocar. La proporción de realidad públicamente visible, socialmente estructurada e intelectualmente elaborada, que sería sin duda necesaria —puesto que sin un servicio pastoral y teológico nada seguiría vivo—, es sólo un uno por mil de lo que existió en el pasado, y un uno por ciento de lo que perdura en el presente, de eso que devora las energías, come terreno y distrae de lo esencial. De eso que oculta, incluso oprime —muchas más veces que sirve— lo que realmente existe, lo eficaz, lo escondido: lo que es a la vez humano y obra del Espíritu, y que intentaré poner de relieve en el presente capítulo, pues ahí y solo ahí se ventila la verdadera cuestión de la plausibilidad de la fe.

* * *

Lo esencial es, ante todo, lo que yo llamo *lo elementalmente cristiano*, la vida cotidiana de millones de hombres y mujeres alimentados e iluminados por la fe. El interés por esta única substancia real ha consistido sobre todo en unas reglas morales para encauzarla o en unas recetas de piedra para «edificarla». Sin embargo, la preocupación principal de los «ministros» hubiera podido ser, y a veces lo es, el conocerla, el comprenderla, compartiéndola más que supervisándola. Descubrir la manera de suscitarla, de apoyarla, de aligerarla de lastre y

eleva su punto de mira hubiera debido ser el objeto de la reflexión y el trabajo de todos; éste es el único criterio posible de un interés por las realidades institucionales de las Iglesias (¿en qué medida tal práctica, tal estructura, construye ese algo elemental, en mi propia vida y en los demás?), así como el compromiso a adoptar (¿qué es eso que nace, exige vivir y debe encontrar un espacio de libertad?).

Lo que resulta necesario dentro de esta perspectiva es ser iniciado por otros en la fe y comunicarse luego con ellos cada día en torno a la manera concreta que cada cual tiene de entender el Evangelio; orar y celebrar la Eucaristía; realizar intercambios con personas o comunidades diferentes; encontrar un apoyo para afrontar las pruebas y la muerte. No se trata de reinventar el Evangelio y la Iglesia en función de las necesidades de la experiencia cristiana actual, sino de desarrollar ésta —nacida de la transmisión de la Palabra, de los gestos religiosos y del *ethos* cristiano— confrontándola con la fe y las acciones de Jesús y de las primeras comunidades. Por lo demás, esa confrontación no tiene por objetivo restringir su capacidad de creación, sino, al contrario, inspirarla y vigilar para que no le sea impuesto algo que, aunque ayer fuera sin duda válido, hoy la entorpecería o la anularía.

* * *

Esa esencialidad nos lleva a una cierta visión de la Iglesia: ante todo la *Iglesia profunda*, el conjunto de creyentes a los que se atribuye en el Nuevo Testamento el sacerdocio, la profecía, la realeza. Esto se contrapone, por un lado, a las estructuras con las que normalmente se identifica a la Iglesia y que sólo constituyen un dato secundario, relativo, referido al primero: son unos servicios indispensables, pero que sólo cobran vida cuando la absorben de la capa profunda que tratan de organizar (todo lo contrario a dominarla para hacerla surgir: pseudoobjetividad que las vacía de toda substancia); y por otro lado, se contrapone a la realidad empírica de las Iglesias, que es objeto de estudio de la historia y de la sociología, y que no

puede confundirse con la comprensión que de sí misma tiene la Iglesia. En efecto, ésta se ve a sí misma como un agrupamiento operado por el Espíritu, vivificado por él, que se encuentra en las Iglesias locales y en sus redes de comunión sin llegar a cubrirlas por entero. Pues no se trata de una «Iglesia invisible de almas»: es la propia Iglesia visible, la de hombres y mujeres que creen, que confiesan, que actúan, por lo cual es santificada, so pena de ser, de lo contrario, mera apariencia y funcionamiento en el vacío.

La primera consecuencia de esta manera de enfocar las cosas, que durante siglos fue la de toda la Iglesia, es que los cristianos poseen un derecho radical de pertenencia vinculado a la fe y al bautismo, derecho que nadie puede poner en entredicho. El creyente está en su Iglesia *como en casa propia*, como he dicho antes, y la única «marginación» posible sería la que se produjera con respecto al único centro: Jesucristo. Los casos de expulsión de la comunidad que refiere el Nuevo Testamento, por motivos de traición con respecto al testimonio cristiano, no de desviación doctrinal, poseen una significación estrictamente provisional, buscando la enmienda de quienes desfallecen. Si bien corresponde a la comunidad determinar las condiciones —¡no el derecho!— para participar en los sacramentos, eso deberá hacerse en un diálogo con los interesados, en función de su historia personal, y no mediante una legislación general. Aunque una lógica social difícilmente evitable llevó a lo largo de la historia a la necesidad de una delimitación —ante desviaciones que afectaban a lo esencial de la confesión de fe—, no podemos dejar de percibir hasta qué punto esa práctica entra en contradicción con la actitud de Jesús. Contradicción que debe llevarnos a la vez a preguntarnos de manera crítica sobre qué es lo que pertenece verdaderamente a lo «esencial», y a recordar por otro lado que la misericordia es más importante que unas «verdades» que tantas veces proceden de una historia contingente en la que los aspectos políticos suelen ser muy determinantes. Nada tan susceptible de revisión como los procesos por heterodoxia; nada tan destructor para la fe y la substancia cristianas como la Inquisición.

Es esa Iglesia profunda en la que, como decían los Antiguos, palpita el Espíritu, vector esencial de la tradición: tal es la segunda consecuencia. De hecho y de derecho transmite el mensaje, con la sabiduría de vida que le es inherente. Lo hace a través del clero, y muchas veces lo hizo a pesar del clero que quería salvarla. No se trata de idealizar una «religión popular», lo que equivaldría más bien a esa folclorización que provoca con razón las críticas de los teólogos y la resistencia de los pastores. Se trata de un primado, en la «sucesión de los Apóstoles», que es responsabilidad de todos: un primado del cristiano (por lo cual afecta también al clero, pero no *como tal* clero), incluso del laico (y no para minimizar el papel de los «ministros», sino para repetir una vez más que éstos nada son si pierden ese fluir, esa referencia, esa brújula de la que no se debe pensar que siempre marque el norte). Y como esta realidad profunda de la Iglesia se ha visto muchas veces sin voz a lo largo de la historia, es hora de prestar una gran atención a la reticencia sorda, obstinada, que ha tenido que oponer al poder que la jerarquía se ha atribuido demasiadas veces sobre la regulación de su vida, resistencia que era sólo percibida a través de la categoría de culpa, y que generalmente sólo conocemos mediante las reiteraciones de la legislación.

* * *

Esta resistencia, justificada por el abandono de la práctica de «recepción» por parte de todos los cristianos con respecto a las decisiones de la autoridad, es una aplicación, entre otras, del estatuto de *libertad* de vida, de pensamiento, de palabra, de celebración, que corresponde inalienablemente a todo creyente, a toda comunidad. La libertad cristiana, que el Nuevo Testamento describe como una de las características esenciales del régimen de la fe, no es sólo el movimiento íntimo del Espíritu que conduce a amar sin coacción, o la libre opción que implica la conversión para ser auténticamente el acto de un ser humano. Supone además, y ello por el hecho mismo de esa libertad espiritual, la liberación con respecto a cualquier

ley externa, el acceso de cada cual a la profecía y a los demás carismas. La ley externa en la Iglesia, según dice Tomás de Aquino, tiene sólo un papel educativo, provisional y discreto; además, lo que él por su parte llama ley es una norma razonable, comprensible como tal y promulgada por un legítimo legislador. En los primeros escritos cristianos vemos continuamente afirmarse la libre expresión de la fe, de la oración y de unas tomas de posición en la vida de las comunidades. La libertad de investigación teológica es una segunda aplicación que no siempre ha sido respetada, y que llega hasta el derecho de expresar un desacuerdo, derecho difícil de aceptar por parte de las Iglesias cuando éstas se tornan demasiado celosas de la unanimidad.

Es preciso además que la teología, por su parte, no caiga en el engreimiento, no se aísle, no haga proliferar disputas infinitas de escuela, no suponga una coartada intelectual que dispense de toda responsabilidad eclesial y social, no se convierta en un poder paralelo. También ella ha tenido que ser restituida en nuestro siglo a la comunidad creyente, o comienza a serlo. Se define ante todo como acto de cualquier creyente, de cualquier comunidad que reflexiona sobre su fe, su experiencia, su práctica ética y social. En el mismo proceso en que ha de diferenciarse convirtiéndose en carisma y competencia de algunos, la teología nace de la comunidad y su cometido es el de expresarla y animarla. Podría incluso afirmarse que es un trabajo laico que queda acaparado únicamente por el clero; a este respecto, están mucho más equilibradas las Iglesias de Oriente y las nacidas de la Reforma.

Una vez dicho esto, se puede resaltar sin peligro el hecho de que, al ser una actividad del espíritu, la teología no está motivada sólo por las necesidades del servicio evangélico, sino más normalmente por el compromiso de la inteligencia en la vida de fe. Tal compromiso permite a la fe desarrollar todas sus posibilidades de interpretación y de elaboración conceptual, de volver sobre sí críticamente y expresarse literariamente. Pero estas dos últimas aplicaciones han sido menos explotadas por una teología convertida más en un aula de forma-

ción de clérigos y un servicio a la autoridad que en un don de invención y de innovación al servicio de la credibilidad del mensaje y de la vitalidad de las Iglesias. Por eso, justamente desde el siglo XVIII, han sido con frecuencia los filósofos y los escritores menos vinculados a los círculos de poder quienes han ofrecido una aportación más rica y novedosa al pensamiento de la fe. Si cuanto he propuesto es correcto, una teología será válida por su creatividad, desde luego, pero ante todo lo será por la claridad de experiencia cristiana vivida por quien la elabore. Con lo que llegamos a la necesidad de sacar a colación otra dimensión esencial de la Iglesia profunda, que es la santidad.

* * *

La palabra *santidad*, que antes despertaba tanta admiración, tanto idealismo, tantos sueños, aparece en la actualidad como algo manido y descolorido. En la Biblia significa a la vez la separación y la plenitud de vida del Altísimo y, paradójicamente, la participación posible en esa vida misteriosa mediante una actitud práctica: «Sed santos como yo soy Santo». Asimismo, es todo el pueblo el que, en la Nueva Alianza concluida por la misión y la pascua de Jesús, se ve santificado: los «santos» son los cristianos, en tanto que tales. ¿Cómo se ha podido pasar de esta comprensión universal de la santidad a esa otra forma de ver en el «santo» —y, para empezar, en el mártir— una figura de excepción, susceptible de interceder, de sanar, de convocar en torno a su persona o a su tumba, y más tarde ser propuesta como ejemplo? Hoy día comienza a comprenderse la complejidad de factores, religiosos, psicológicos y sociales, que pudo llevar a eso. También se miden mejor los juegos de poder que han podido originar esta consagración social y el derecho, cada vez más reservado, de promulgarla.

En todo caso, estos personajes antes onnipresentes —baste con pensar en los nombres de lugares y de personas, en el calendario que jalonaba el transcurso del año, en los refranes, en la prolífica literatura de las «vidas de santos»— han sufrido

en esta mitad del siglo XX un considerable repliegue, sin perjuicio de que otras figuras de referencia les hayan reemplazado, sustituyéndoles al menos en su función de polos de admiración y de identificación. Solamente María, la madre de Cristo, modelo de fe y primera entre los intercesores, se ha salvado en parte de ese declive. Sin embargo, es posible que tal declive nos esté indicando el momento de prestar de nuevo atención, tanto en nuestra visión del pasado como en lo que respecta al presente, a esa santidad común, anónima, escondida, gris (podría decirse), pero maravillosamente irradian- te. Santidad discreta y olvidada de sí. Santidad parcial: sin duda sólo puede afectar a ciertos aspectos de cada personalidad, y el adjetivo (santo) le cuadra mejor que el sustantivo (un santo), que parece sugerir una perfección completa. Santidad que transforma lo humano, en vez de achicarlo o incluso destruirlo. Santidad generosa, sin que su ley sea el heroísmo, sino más bien la misericordia, la sencillez, el humor. Santidad que acoge al otro sin juzgarlo, ni siquiera en nombre de criterios a los que se somete en su propia vida, ya que las existencias sólo pueden leerse desde su propio interior. Santidad que ama al prójimo por sí mismo y, al mismo tiempo, espera de él lo mejor. Esta santidad es la única substancia del espectáculo, la única semilla de inmortalidad, el único signo real del Evangelio. Antes de desarrollar este último punto, una palabra sobre un tema que, en la Tradición, permitía volver a situar en la santidad anónima a esas personalidades excepcionales que se habían destacado: el tema de la «comunidad de los santos». Sin querer consignar aquí su historia compleja, hay que anotar que es algo que une, mediante el hecho del reparto eucarístico, a los oscuros con los eminentes, lo mismo que a los vivos con los muertos, en un inmenso intercambio de intercesión, de amistad y de testimonio.

A tal santidad, tal *testimonio*. Desde finales del siglo I hasta el siglo V, el anuncio del Evangelio no estuvo ligado tanto a una actividad de proclamación —que habría supuesto un auditorio preparado, como el de los comienzos, formado por ju- díos y prosélitos— cuanto a una difusión lenta, una especie de

contagio de la nueva fe efectuado al socaire de las relaciones familiares y de amistad, del trabajo, de los viajes. Una manera de ser y de ver las cosas que plantea interrogantes, que despierta una esperanza y un deseo; una palabra que da cuenta del sentido y de la fuente de esa identidad «cuando se os pida, con dulzura y respeto» (1 Pedro 3,15-16). Desde luego que los servicios de la palabra directa —predicación, catequesis, enseñanza— son indispensables *dentro* de la Iglesia, y sin ellos ésta vegetaría e incluso se disolvería. Pero, una vez pasados los siglos durante los cuales la cristiandad exportaba a los «paganos» su cultura a la par que su religión, el modo de comunicación de la fe *con el exterior* ha cambiado. El testimonio se ha convertido en un asunto de calidad de existencia personal y de relación con los demás. Procede de la Iglesia profunda, y no de un ministerio o de un mensaje misionero (aunque, en cierta manera, el testigo no se autoriza por sí mismo, sino que pretende estar acreditado por Otro). Supone una larga vida compartida con las pruebas, las esperanzas y las solidaridades que implica ese vivir-con. Un compartir más prolongado, por cuanto nuestros contemporáneos no se enfrentan de nuevas al Evangelio, y tienen que convencerse, ante la *realidad* y sólo ante ella, de que no se trata de algo sabido, superado, muerto. El resto —el éxito o el fracaso— es algo que supera el poder o la responsabilidad del testigo. La causa de Dios, como decía Kierkegaard, es cosa suya.

* * *

El espectáculo de la Iglesia es también lo que se llama «vida religiosa». Espectáculo paradójico, pues se exhibe y se alaba lo más humilde, lo más disminuido, lo más secreto, con conciencia de su valor eminente y anegando el mundo cristiano con su rumor sordo desde finales del siglo III... Pero este espectáculo no implica una apariencia engañosa. La historia de las épocas de decadencia de la vida religiosa tiene poco peso frente a la de su vitalidad. Todo el mundo conoce sus admirables realizaciones colectivas de transmisión de la cultura, de

arte, de doctrina, de atención a los que sufren, de servicio de Iglesia, de misión y de oración. Sobre todo, ha supuesto y supone aún el testimonio, que muchos juzgan inestimable, de una perfección posible (otros se preguntarán: ¿un estímulo o una coartada para la mediocridad general?), de una existencia en la cual «Dios» es más importante que la suya propia (¿o acaso un sueño de superación de los azares de la vida y de la sexualidad, con su culpabilidad y sus fracasos?). Con lo que entramos de lleno en el meollo de la cuestión: la vida religiosa resulta problemática, hasta el punto de que en la actualidad ha llegado casi a la incapacidad de dar una explicación teológica de sí. ¿Cuál es la razón? Voy a tratar de abordar esta cuestión con cierto detenimiento, pues no es frecuente que se haga de manera leal; además, así tendremos una ocasión indirecta de ahondar en los temas esenciales de los capítulos precedentes.

La vida religiosa, considerada en su origen como una simple posibilidad ofrecida, pronto sería colocada sobre un pedestal. En la profesión religiosa se veía una «consagración a Dios» y una especie de nuevo bautismo que introducía en un estado objetivo de perfección: es decir, una superioridad con respecto a la condición cristiana ordinaria. Ahora bien, la vuelta a un sentido de las exigencias y oportunidades de la vida bautismal ha puesto en tela de juicio tales jerarquías. Si la vida religiosa se convierte en una forma de existencia cristiana, entre otras posibles, ¿no tienden a difuminarse la fuerza de su atracción y la posibilidad de definirla? Se responderá que la idea de perfección no actuaba de manera puramente formal, como algo *más*. Iba acompañada de unas ideas negativas o positivas. Entre las primeras, la huida de un mundo malo y peligroso, la lucha contra el pecado y, para ello, el apartamiento de la sociedad con la «renuncia a todo» y en particular a los bienes materiales, al placer, a la vida sexual, a la propia voluntad. Ahora bien, la mayor parte de los cristianos se preguntan hoy día si es preciso huir del mundo, en lugar de contribuir a hacerlo habitable y a santificarlo. Si hay que aplastar la propia existencia o tratar de construirla. Y si es tan siquiera posible

abolir las dimensiones esenciales de la condición humana.

Entre las representaciones positivas clásicas de la vida religiosa, estaba la idea de que con ella se lleva una existencia más cercana a «Dios», una «vida angelical», en la que se anticipa el «Reino». O por lo menos, en una versión más moderna, que con ella se da testimonio ante los demás de la urgencia de «Dios» y de su «Reinado». Ahora bien, replican hoy día muchos que no tienen tantas ambiciones de convertirse en ángeles, ¿de qué «Dios», de qué Reino se va a ser testigo privilegiado mediante la mutilación de lo que hace al ser humano? («No tenemos ningún texto —escribía Péguy—, que nos induzca a sospechar, que nos permita tan siquiera sospechar un Jesús angélico».) Y ese «Dios», ¿está acaso en el mismo plano que las realidades de este mundo, de manera que sea preciso apartarlas si se le quiere amar más a él? ¿No es más bien en el corazón de nuestro paciente esfuerzo por ser donde nos encuentra Él y donde se acoge su Reino? ¿No resulta un poco pretencioso querer constituirse en «signo», mediante un estado, de una realidad trascendente? ¿Quién creerá que nos haya movido, al principio, tal motivación y tal racionalización? Toda una serie de preguntas muy oportunas que imponen al discurso sobre la vida religiosa, y sin duda también a su práctica, cierto número de condicionamientos o de criterios de veracidad.

En primer lugar, esta forma de vida no puede seguir definiéndose como una «renuncia total» frente a esas dimensiones insuperables de lo humano que son la sexualidad, la responsabilidad económica y la dirección de la propia existencia, sino que debe comprenderse como un modo de su realización. Pues resulta evidente, en efecto, que siguiendo aquella opción nos vemos abocados al engaño, a lo imposible, a una grave imprudencia. Se trata de un engaño, porque lo que se cree hacer mediante esa opción radical no es lo que en realidad se lleva a efecto. Sólo cabe pensar que se ejerce un acto libre y sensato si se desconocen el doble fondo de nuestras motivaciones y los secretos impulsos que nos arrastran tanto a exaltarnos como a destruirnos. Se instaura entonces esa extraña condición de vida autárquica, sin ningún vínculo real con nada, sin verda-

dero fracaso o decepción posible: los creyentes más «consumidos» pueden llegar a ser los mejor protegidos contra los golpes reales de la existencia, los más invulnerables en sus obras vivas. Aparte de cualquier hipótesis de homosexualidad asumida o latente, la vida monosexuada nos protege del *otro*, sobre todo en la *toma* que ejerce sobre nosotros mediante un vínculo confesado y duradero. Ahora bien, este engaño sólo es consecuencia de una completa imposibilidad: las dimensiones constitutivas de lo humano no se superan, sino que se desplazan, se enmascaran e invaden otros sectores de la existencia, como, por ejemplo, una vida intelectual sobredimensionada, cargada de afectividad y convertida en escenario de temibles fuerzas de poder. Pues, si el ejercicio de la sexualidad queda prohibido por ciertas instancias psíquicas, su energía se traslada a la imagen ideal de uno mismo, prolongada por las instituciones y los ideales abrazados, al igual que la agresividad reprimida se traslada a la parte «mala» en uno mismo y en los demás, de manera primitiva y destructora. De todos modos, estos procesos no son elementos fijos y permanentes. Sin olvidar los posibles intentos terapéuticos, hay que recordar una vez más que la vida nos da a cada uno un margen de evolución y de maduración. Por eso mismo, ese sistema representa además una imprudencia; como en un matrimonio inmaduro, el sujeto corre el peligro, diez o veinte años después de abrazar su compromiso, de verse convertido en alguien completamente diferente, obligado a una revisión traumática o a unos compromisos difíciles.

Al sopesar estas dificultades, algunos han llegado, por diferente camino, a la reflexión de Lutero según la cual la elección de la vida religiosa es un acto de desmesura, y a la convicción de que es mejor replegarse en unas instancias humanas y cristianas simples y comunes. ¿No es cierto que los «consejos evangélicos», en los que se ha querido ver el fundamento de los «votos religiosos», están dirigidos a todos los creyentes? Se concibe la pobreza como una vida que se arriesga en los azares de lo económico, como libertad frente al dinero, como capacidad de compartir. Castidad en y por un amor re-

cíproco. Supone perder el dominio sobre la propia vida en y por la entrada en la plena realidad de la existencia.

Otros, en cambio, tratan de *realizar* esas dimensiones de la condición humana al tiempo que hacen posible la realización de la comunidad religiosa mediante *cierto grado* de renuncia. No es difícil comprender que se pueda escoger un empobrecimiento voluntario y colectivo, incluso en pro de los valores que antes subrayaba, sin que se llegue necesariamente a una solidaridad con los más pobres (la cual denotaría un cierto profetismo; ya volveremos sobre eso). No han de considerarse insuperables las perversiones de la pobreza religiosa, expresadas cuando alguien se muestra muy desapegado personalmente en la posesión de grandes bienes colectivos, o cuando se ve libre de cualquier privación con el pretexto de que nada se tiene, de que nada cuesta nada porque todo lo ponen unos amigos pudientes. Se puede concebir también un régimen en el que cada cual oriente de manera personal su existencia en diálogo con su comunidad o con el representante de ésta, sobre todo si se ha admitido que la decisión última corresponde al interesado. El aplastamiento de la personalidad por una «obediencia» ciega tampoco es algo inevitable. El punto más delicado es el de la sexualidad. No resulta fácil comprender si puede uno verdaderamente comprometerse en una *virtud* de la castidad o sólo en una *conducta* de continencia: ¿se trata de un no-matrimonio, de una abstinencia sexual, de una castidad íntima? Algunos dudan actualmente entre estas interpretaciones, mientras que la postura oficial de la Iglesia católica es clara en su reafirmación de la doctrina clásica. Trátemos de aclarar de manera muy sucinta este punto.

En teoría, no resulta descabellado admitir que se puedan vivir el celibato y la castidad *dentro de* una vida afectiva consciente, y sobre todo en una amplia dedicación a los demás, evitando los obstáculos de una sexualidad irrefrenable por haberse uno estancado en un estadio infantil, o de una afectividad disimulada, o incluso de un cinismo de solterón. Algunos explican actualmente, en términos más precisos, que la sexualidad puede no estar reprimida ni estancada en una fase infan-

til, sino ser asumida, con plena madurez, en una «relación de objeto» sin paso al acto, es decir, permaneciendo como en suspenso. Pero a otros esto les causará cierta perplejidad: ¿Puede *realmente* ejercitarse así la sexualidad? ¿Queda «en suspenso» o es más bien neutralizada? (neutralizar la propia sexualidad es una opción que muchas personas adoptan con sus propias razones, más o menos conscientemente, pero ¿es preciso teorizar sobre ello?). ¿Qué argumentos se darán para adoptar una decisión de tal envergadura? Sin duda es indispensable dejar abierta esta discusión para que pueda arrojar más luz sobre ella.

Aparte del rechazo de una renuncia «total», el segundo criterio que se maneja actualmente es el abstenerse de definir la vida religiosa a partir de ningún tipo de superioridad que implique un estado objetivamente más perfecto, mayor proximidad con relación a «Dios» y mayor capacidad de significar el «Reino». ¿Podrá sobrevivir esta definición, nos preguntábamos al comenzar, a esa conciencia de una vocación más elevada? Uno se inclinaría a pensar que sí, viendo la notable evolución de la vida religiosa femenina activa, y a veces monástica, hacia una mayor apertura, una mayor humanidad, una auténtica solidaridad evangélica, sin que se produzca paralelamente un cuestionamiento fundamental. ¿Por qué la femenina en concreto? Probablemente, porque esa «vocación» se halla menos teorizada y se ve menos afectada por la pérdida de poder y de prestigio que la vida religiosa masculina, clerical, intelectual, más afectada en la actualidad en relación con su encumbramiento pasado. También es posible que el celibato se lleve mejor en la vida religiosa femenina y esté más fácilmente compensado gracias a una afectividad más difusa.

Pero incluso la idea misma de «vocación» particular se presenta como algo problemático. ¿No es una sola, se preguntan muchos, la llamada del Evangelio, y el resto es circunstancial? Si éste o aquél ven nacer en su interior el deseo de pertenecer a una comunidad religiosa o —sólo para hombres!— un deseo de vida «sacerdotal» (que de hecho es una forma de vida religiosa), es porque el amor se encuentra en el fondo, desde lue-

go, pero también porque se dan unos motivos psicológicos o sociológicos que le orientan en ese preciso sentido. Si tal deseo se mantiene, si se ajusta uno a la vida que se le ofrece, si la personalidad evoluciona favorablemente sin que se revoque la opción inicial, entonces, a posteriori, viviendo esa situación y aprovechándola para la propia fe y el servicio del Evangelio, podrá decirse que el «destino» se ha transformado en «vocación».

Estén o no equivocados quienes piensan así, acabo de poner de manifiesto, al exponer sus posturas, una dificultad fundamental. Si una vida religiosa llega a superar las objeciones anteriores, ¿mantendrá de hecho esa renovación profunda, o se verá pronto obligada a dar marcha atrás y buscar sus viejas seguridades para no disolverse? Por un lado, pudimos ver que, si dicha vida religiosa se pone de nuevo en cuestión por la aspiración a una radicalidad evangélica comunitaria y por la exigencia de una vida humana seria, no protegida (con dos orientaciones que lo mismo van en sentido parejo que en sentido contrario), ello tiene como frecuente consecuencia la puesta en tela de juicio de la propia institución religiosa y sus renunciaciones específicas. Por otro lado, son innegables tanto un cierto endurecimiento de la época como una exigencia espontánea de volver a definiciones más clásicas. ¿Es posible mantenerse en tal tesitura?

Con ello llegamos al núcleo de esta segunda etapa de nuestra reflexión. Cualquier llama encendida, cualquier generosidad verdadera, tiende a abrasar al sujeto que a ella se entrega. Éste se despojará para liberarse. De este modo se convertirá en un signo, tal vez incompleto, tal vez paradójico, incluso desequilibrado, pero capital, irremplazable: signo de su pasión y de Aquello a lo que tiende. Hay *mediaciones* humanas —que no son mediocridad, sino signo— y hay elementos que exceden a toda mediación, lo que sólo un *exceso* podrá significar. Ahora bien, ¿puede institucionalizarse el profetismo? Si así sucede, ¿no estaremos condenados al descalabro, al desfase con relación al intento, a la frustración destructiva de quienes creyeron que podían imitar al iniciador? Ciertamente, la institu-

ción religiosa es una realidad humana en todo aquello que tiene de más legítimo —contrariamente a las acusaciones libertarias— y supera con mucho en extensión sus formas cristianas. Siempre existe el derecho de procurarse unos medios estables y organizados para llevar una existencia de acuerdo con los fines que se quieren alcanzar: la oración, el servicio... No obstante, en esas condiciones ideales que se han elegido cabe preguntarse si no se caerá en el vacío, generando una oración que no conecta con ninguna vida humana real o una caridad que no llega a ningún ser concreto. ¿Quién podría dar a estas preguntas una respuesta universalmente válida?

Finalmente, según el tercer y último tipo de criterio, habría que preguntarse por la realidad —y no ya por las representaciones— de la vida religiosa y efectuar un balance en la historia y en la actualidad en lo que se refiere a la construcción de la Iglesia y a la conducción de las personas hacia su auténtico desarrollo espiritual. Hay que decir que tal intento de juicio es absolutamente impracticable, y que lo único que cabe hacer es proponer impresiones, sobre todo porque existen algunas cuestiones esenciales que no se pueden estudiar sobre el terreno. Hemos de pensar en el beneficio enorme que ha supuesto para la Iglesia la existencia de la vida religiosa, a pesar de todas las sombras de la historia: tanto en creación como en libertad. Se puede expresar un mayor recelo en cuanto al destino individual de las personas. Sin duda esta forma de vida ha representado para un buen número de ellas la solución psíquica menos mala, dado que no es una solución social. Pero para otras personas, también numerosas, es posible que haya supuesto un bloqueo de su posible maduración humana (a menos que hayan conseguido tal maduración, hasta cierto punto, no gracias a ella, sino a pesar de su ideología y de su marco). En cuanto a la madurez espiritual, cabe plantearse si realmente se ve favorecida. Es difícil decirlo, y la opinión que se tenga dependerá sin duda del punto de vista adoptado. Algunos que entienden de ello sugieren confidencialmente que por cada caso que alcanza resultados positivos, hay decenas de personalidades aniquiladas. ¿Es justa esta aprecia-

ción? Habría que referirse en tal sentido a tiempos pasados. En cualquier caso, me parece que el sistema adolece de un doble defecto: el de postular de entrada un máximo de perfección, idéntico para todos (como si la decadencia fuera la única perspectiva posible, cuando los caminos de la maduración evangélica —y mística— son largos, diversos, muchas veces tortuosos y desconcertantes), y el de fundar esa perfección sólo en la renuncia. En efecto, se atiende exclusivamente a la libertad de *privarse* de tal cosa (libertad con respecto a íntimas esclavitudes), cuando los verdaderos avances suelen proceder de la libertad de *permitirse* tal otra cosa (libertad frente a prohibiciones más secretas aún). En realidad es indispensable que tanto la una como la otra entren en juego.

Ante este tipo de problemas y los no menos complejos que plantea la tensión entre compromiso definitivo y evolución de la personalidad, ¿no cabría poner a prueba modelos diferentes? Al igual que en otras tradiciones religiosas, ¿no será posible proponer a muchas personas, en un punto de su vida —y en momentos tal vez muy diferentes— un período de compromiso en el que un padre espiritual y una comunidad procurasen a cada cual un avance en función de su propia historia humana y espiritual: ascesis, castidad, ayuno, silencio... pero tal vez también el valor de atreverse, de emprender, de arriesgarse, de amar? ¿No podría en unos casos preceder lo negativo a lo positivo y en otros casos al revés? Tal planteamiento tropezaría con una seria dificultad: en esta hipótesis, ¿puede tal género de vida tornarse definitivo y llegar a institucionalizarse? En caso afirmativo, ¿cómo evitar la caída colectiva y hacer que la luz no deje de crecer para cada cual? En caso negativo, ¿cómo asegurar el marco de prueba y el engranaje de la experiencia sin un algo permanente? En resumen, nada hay seguro, excepto que la vida religiosa seguirá existiendo en la Iglesia y que su futuro dependerá tanto de lo que hoy trata de ser como de las iniciativas creadoras y verdaderamente nuevas de las que tiene absoluta necesidad, al igual que en épocas precedentes.

¿Moral cristiana o ética autónoma?

Los primeros cristianos que abrazaron la fe pascual se habrían quedado seguramente muy sorprendidos si se les hubiera preguntado: ¿creéis que existe una moral cristiana? Sin embargo, teniendo presentes los acontecimientos posteriores, tenemos que plantearnos esa cuestión a propósito de ellos. En sus escritos no encontramos manifestaciones en tal sentido. Como ocurrió también en la Antigua Alianza, la viva exigencia de ciertas conductas o actitudes simples se desprende sin más de la fe en Cristo: justicia, pureza de corazón, amor activo al prójimo. Por lo demás, la parte exhortativa que contienen las cartas a las comunidades recoge la lista de virtudes procedentes de la tradición griega, en particular de la filosofía estoica. La principal preocupación de Pablo, según los exegetas —y también, aunque a su modo, de los autores del *corpus* joá-

nico— es la de afirmar que la ley está abolida; no sólo la ley de Moisés, sino también, tal como he subrayado, toda clase de ley externa: el cristiano, salvado solamente por la Misericordia que acoge en la fe, es libre, es decir, actúa animado desde dentro por el Espíritu que le lleva a amar; algo precisamente de lo que la ley era incapaz. Y así ocurrió durante tres siglos, en una época en la que, sin embargo, la reflexión cristiana estuvo centrada, en un grado que posteriormente no volverá a darse, sobre la actuación virtuosa y sobre Cristo en tanto que maestro de vida recta. Parece como si la preocupación dominante de los cristianos fuera la de manifestar que no eran menos buenos, sino mejores que los paganos honestos. Y es que el pecado original todavía no se había descubierto.

Las cosas cambiaron profundamente a finales del siglo IV, al menos en cuanto a las representaciones organizadoras del pensamiento moral, ya que su contenido continuaría derivándose del fondo estoico y, más en general, helenístico. De este modo terminó surgiendo en el contexto africano la idea de una corrupción universal, que fue sistematizada por Agustín (397). Se impuso entonces la convicción de que sólo la Revelación divina, consignada en la Biblia y comprendida en la Iglesia, podía enseñar a los hombres una auténtica moral. Algunos decenios antes había hecho su aparición un factor convergente: el nacimiento de la «cristiandad», acontecimiento de importancia decisiva para la historia de la fe. Como es sabido, después de tres siglos de un cristianismo privado de apoyos políticos, independiente de toda sujeción e incluso perseguido, con la adhesión de Constantino (312) se produjo una duradera simbiosis entre la nueva religión y la sociedad civil. Según un viejo cronista: «El mundo se había dormido en brazos de la Iglesia». La cristiandad, en ese sentido preciso —el sentido lato, significando el conjunto de los cristianos, queda obsoleto— era un régimen caracterizado por una articulación de los poderes civil y eclesiástico, que no obstante permanecerían como cosas distintas; por sus instituciones mixtas originales, como el derecho medieval, las instituciones de paz y, desgraciadamente, la Inquisición; por unas instituciones educativas o caritati-

vas llamadas «de suplencia», a cargo de la Iglesia como tal; y en fin, por un mutuo apoyo entre la ideología clerical (a favor del orden social y moral) y los poderes civiles (a favor de la transmisión, el ejercicio y las normas de la religión). Por encima del plano socioeconómico, la cultura entera se impregnó de referencias cristianas, plegándose también a su propia lógica. Dentro de semejante régimen, donde todo llevaba el sello cristiano, también la moral lo habría de llevar.

En el siglo XII, con la *Ética* de Abelardo, y sobre todo en el XIII, se introdujo en la cristiandad la idea de una moral *natural*. No se trataba de establecer unas normas invariables y pretendidamente sacadas de la naturaleza, según un modelo pseudozoológico; era éste un viejo tema estoico, empleado ya por la patrística y del que se abusaría posteriormente. Lo que se quería decir es, por un lado, que la moral es asunto *humano*, en el que los paganos tienen mucho que aportar a los cristianos; no obstante, estos últimos han de «informar» sus conductas y virtudes mediante la caridad, es decir, vivirlas a su ritmo. Por otro lado, la moral es un asunto *racional*: la razón es nuestra naturaleza de hombres, aun cuando no se pueda subestimar el papel de las pasiones. De tan audaz forma de pensar sólo se mantendría posteriormente su argumentación —la referencia a la «naturaleza»—, mezclándose con la visión de Agustín, según la cual la enseñanza moral de la Iglesia es indispensable. Para colmo, esta última se entendió como una doctrina procedente de la autoridad eclesiástica. De esta manera se instaló un complejo católico típico, doblemente paradójico: se encarna en una moral «natural» que sólo existe si es afirmada por una autoridad religiosa, la cual sin embargo no la saca de sus propias fuentes bíblicas, sino del viejo fondo pagano vulgarizado.

Este modelo de doctrina moral, surgido principalmente en aquel momento de gran esfuerzo de renovación pastoral que supuso la Contrarreforma en los siglos XVII y XVIII, fue aplicado a todos los terrenos. Y lo fue de manera especialmente estricta en el terreno de la sexualidad y del matrimonio. Ello se debió sin duda a la extrema desconfianza que el cristianis-

mo latino mostró a partir del siglo V con respecto al deseo, al placer y a la sexualidad en general. Pero también fue consecuencia del papel de apoyo ejercido por la ideología cristiana en favor de esa célula económica y social fundamental que era la familia monógama estable. Para Agustín, el deseo debía estar enteramente sometido a la razón (la semilla procreadora se esparcía originalmente con la misma serenidad que los granos de simiente en manos del sembrador): el placer sensual resulta siempre sospechoso, y el matrimonio —en estado de naturaleza caída— sólo puede justificarse de manera extrínseca, en razón de sus ventajas sociales o personales. La Edad Media sólo se libraría en parte de esa actitud negativa acentuando el aspecto biológico y centrando toda la cuestión del matrimonio en la procreación.

Este ejemplo del matrimonio me induce a volver brevemente hacia atrás, ya que su destino convivió en cierto modo paralelo al de la moral. Durante los primeros siglos cristianos el matrimonio fue un asunto humano, civil, y los creyentes se casaban como los demás, sin reglas propias, aun cuando tuvieran conciencia de unirse «en Cristo» —oportunidad y exigencia de una atención amorosa a la persona del cónyuge— y una liturgia cristiana fuera sustituyendo poco a poco los ritos familiares paganos. La introducción de unas reglas eclesiásticas específicas —límites de consanguinidad, prohibición de casarse a los monjes y luego a los sacerdotes— se hizo sin que se pudiera anular un ápice de esa realidad social, objetiva, contractual, que no procedía del derecho eclesiástico. Todavía en el siglo XI, si un monje se casaba el acto era ilícito (pues, además, la Iglesia no podía relevarle de sus votos en aquella época), pero el sujeto se encontraba indiscutiblemente casado; lo único que podía hacer era ...divorciarse, como se le ordenaba hacerlo. En el período que comenzó con la reforma clerical gregoriana, la voluntad de acabar con el matrimonio y el concubinato (unión legítima de segundo orden) de los sacerdotes y de estrechar el control social sobre el matrimonio (en particular contra el divorcio y los casos de unión sin consentimiento paterno o raptó) condujo a una intervención eclesiástica

acometida en dos tiempos. En el siglo XII el matrimonio apareció —de forma por completo inesperada por parte de esa realidad humana, demasiado humana— en la lista de los sacramentos, y la Iglesia de Occidente afirmó su autoridad sobre él. A partir de entonces, lo que ella declarase ilegítimo no tendría validez, y el matrimonio se tornó indisoluble, sin derogación ni continuación posibles, a diferencia de lo que sucedía en las Iglesias de Oriente. En el siglo XVI, la autoridad eclesiástica determinó que para la validez del matrimonio se requería la presencia del sacerdote y las formas regulares de celebración, aunque los ministros siguieran siendo los propios cónyuges (resto de doctrina contractual inexistente en Oriente). El matrimonio se convirtió, pues, en una entidad religiosa.

* * *

Volvamos a la cristiandad para constatar que, a partir del siglo XVI, se perfiló un proceso de divorcio entre la Iglesia y la sociedad civil, el derecho y la cultura, es decir, una evolución de estos últimos hacia una autonomía cada vez mayor. Mucho se ha meditado sobre las causas económicas y técnicas de este declive de las «cristiandades»; tampoco habría que subestimar la aparición correlativa del Estado y del individuo, en el sentido moderno de los términos. En el terreno cultural, la «secularización», que asociaba el desarrollo de la racionalidad con el de la autonomía y la diferenciación de los campos culturales, no significaba forzosamente la desaparición de toda referencia religiosa. Pero, en cualquier caso, marcaba el final de una dependencia *directa* de ciertos sectores de la vida y del pensamiento con respecto a lo religioso y, por tanto, de un sometimiento a las autoridades eclesiásticas en esos mismos sectores. En lo que llegó a suponer una auténtica batalla, estos últimos emplearon las armas que estaban habituados a manejar frente a los «herejes». Secularización de la ciencia a partir del siglo XVI, de la historia a partir del XVII (preparada en el XVI por humanistas como Erasmo y Valla o teólogos como Calvino), de la filosofía a partir del XVIII, de la política a partir del

XIX (si bien en este campo ya se abrieron paso de manera decisiva acontecimientos e ideas a partir del siglo XIV) y, como veremos más adelante, de la moral en el siglo XX. En cada ocasión se dio un nuevo «caso Galileo» (1616 y 1632), es decir, un malentendido o error fatal, ya fuera la condena de Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, incluido en el Índice en 1682), la condena de la *Encyclopédie* (Breve de Clemente XIII en 1799), de Lamennais y *L'Avenir* (*Mirari vos*, 1832), o de los modernos métodos anticonceptivos (*Humanae Vitae*, 1968).

En el campo de las instituciones se produjo al mismo tiempo un progresivo avance del laicismo, que tuvo como consecuencia la desaparición de casi todas las referencias de una eficacia social del cristianismo y la disputa, que sigue sin ser resuelta, entre los cristianos que trataban de salvar los restos del naufragio, con la esperanza de renovarlo, y los que preferían colaborar con las instituciones comunes de la ciudad, aportando su nota peculiar. La cuestión más delicada parece ser la siguiente: si la Iglesia no desempeña ya unas funciones en pro de la sociedad global y si ésta, a su vez, deja de ejercer una presión en favor de la primera, ¿podrá el cristianismo sobrevivir a esta mutación, al menos como religión cuantitativamente importante? ¿Podrá, por ejemplo, transmitirse de una generación a otra? En una palabra, ¿sigue siendo viable cuando ya no es más que lo que es por sí mismo?

La secularización de la moral es uno de los tres principales factores de la crisis de la «moral cristiana» que se está produciendo entre los católicos del siglo XX. Se podría esperar que un área tan capital de la existencia humana no adquiriera con facilidad autonomía, aunque fuera para volver a una antigua situación que a veces se dio en la Edad Media: la de una práctica cristiana de la moral y una reflexión cristiana sobre la moral, entendiéndose esta última como «secular» y siendo objeto de una búsqueda común por parte de los hombres y mujeres de buena voluntad a los que tanto gustaban referirse Juan XXIII y Pablo VI. Evidentemente, esa «secularidad» de la moral no puede significar que el Evangelio de las Bienaventuran-

zas sea *neutro* en el campo ético. El Evangelio critica la moral del mundo tal como se produce, introduce sus propios acentos (lo que no quiere decir que sean absolutamente originales), relanza mediante hondas motivaciones un esfuerzo muchas veces agotador hacia la libertad, la justicia y la bondad y, sobre todo, abre una esperanza inédita. Esperar, a partir de la Palabra, que el hombre sea posible y que la búsqueda y la práctica éticas valgan la pena, a pesar de las muchas contradicciones que surgen al paso, no es poca cosa. Esperar que ese movimiento no acabe simplemente en sus logros visibles, sino que se inscriba, por la fidelidad de la Fuente de vida, en lo Absoluto y en el «para siempre», es todavía más digno de tenerse en cuenta. Se trata, pues, de algo más que el riesgo socrático o la apuesta filosófica kantiana: se trata de una aportación esencial procedente del núcleo mismo de la confianza cristiana.

Llegamos así al segundo factor de esa crisis: la evolución cultural hacia la secularización, que afecta *también* a la moral, no debe ocultar la cara *interna* de la evolución de esta última hacia la autonomía y, por tanto, hacia el final de la «moral cristiana». Se ha convenido en describir ese cambio en términos de tránsito de la moral a la ética. Poco importan aquí las palabras. Un conjunto muy complejo de motivos, entre los cuales tiene mucha fuerza, sin duda, el valor de autodeterminación, aunque tal vez resulte más decisiva la crisis de normas, ha llevado a una modificación de la manera de fundamentar y de conducir las decisiones dentro de la forma de actuación humana. En efecto, no es ya posible apoyarse en criterios infalibles, ya se trate de la Escritura, de la ley, de la naturaleza, de la razón o de la conciencia, pues todos ellos son criterios *construidos*, dependientes de contextos sociales interiorizados y de instancias psíquicas inconscientes, y por tanto *variables* según épocas y culturas.

Esta duda no significa una total ausencia de referencias —no se pueden echar por la borda la biología, la reflexión, la convicción íntima, las reglas comunes o el Evangelio—, sino más bien una imposibilidad de otorgar a tales referencias una total confianza para determinar unos *absolutos* morales, unos

actos en sí que son definitivamente buenos o condenables *moralmente* (aunque *objetivamente* fuesen imperfectos o malos, como la mentira, el aborto o el hecho de matar a alguien). Así pues, cada cual debe decidirse dentro de una situación, arriesgándose, y todos juntos han de intentar establecer unas referencias. O a la inversa, cada día se busca la conducta propia en el campo de la reflexión ética común. Nos vemos así situados en una franja intermedia entre la moral clásica, en la que había unos imperativos y unas prohibiciones inmutables marcando el camino (las «circunstancias» podían a lo sumo atenuar la gravedad de las transgresiones), y la «moral de situación», que podría y tendría que estar siempre inventándose, en el sentido fuerte de la palabra. Tal es la ética a los ojos de nuestros contemporáneos: no veo por qué ha de haber oposición entre esta manera de pensar o de conducir la propia vida y la fe cristiana. Y ello, sea o no acertada la tesis de Max Weber según la cual el racionalismo ético, componente esencial de la modernidad, es de origen judeocristiano, o por lo menos guarda cierta afinidad con la corriente bíblica y se desarrolla dentro de un contexto cultural creado por ésta.

Para no alejarme demasiado de mi camino, sólo mencionaré de pasada un tercer factor en el cuestionamiento de la moral «cristiana». Este factor pertenece al campo de la sexualidad, y se trata de su rápida privatización en nuestro siglo. Dentro de la perspectiva moral tradicional, el matrimonio, única forma legítima de ejercer la sexualidad, se contemplaba esencialmente bajo el prisma de su función social, y la esperanza de los cónyuges, aun sin limitarse al perfecto cumplimiento de tal función, se encaminaba a ella en muy gran medida. Por eso, su control social y su estabilidad tenían mucha importancia, y la Iglesia parecía prestar un gran servicio al reforzarlos. ¡Qué gran cambio al pasar a una época en que la sociedad se desinteresa por el matrimonio y lo remite a la esfera privada, como lo demuestra la evolución reciente de la legislación en materia de contracepción, de divorcio, de adopción, de ilegitimidad, de concubinato, etc.! Una época en que la contracepción conduce a una disociación entre la vida sexual y la fecun-

dididad, incluso entre la sexualidad y el matrimonio, disociación universalmente aceptada de hecho, como lo demuestra la total ausencia de eco que a este respecto encuentran las palabras constantemente repetidas por las figuras eclesíásticas más admiradas. Una época en que los futuros esposos esperan del matrimonio la dicha de vivir juntos que su recíproco amor promete... mientras dure, ya que la pareja parece no tener sentido si ese amor llega a desaparecer. No se trata de avalar estas actitudes en bloque, sino de resaltar la convicción de que, cuando hablamos de matrimonio o de moral sexual, estamos hablando de *algo totalmente diferente* a lo que antes se entendía con esos mismos términos. Mi modo de plantear la cuestión no ha utilizado el psicoanálisis, que indudablemente ha renovado de forma irreversible nuestra forma de ver la sexualidad, cualquiera que sea el crédito que se otorgue a su metapsicología o a su poder de transformar la existencia en sentido positivo.

* * *

Al evocar los criterios de la decisión ética, sólo he abordado de manera implícita la posibilidad del desfallecimiento y, por tanto, la eventualidad de la culpa si ese desfallecimiento es de orden propiamente moral, es decir, si la decisión pudo haber sido mejor. Lo que supone, dicho sea de paso, la existencia o al menos la hipótesis de la libertad de elegirlo; o tal vez había que decir: la opción de afirmar esa libertad. Pasamos así de un acto que yo reconozco debido a mi acción, y cuya responsabilidad asumo sin reprochármelo, a un acto que confieso debido a mi culpa, y respecto al cual cabe mi arrepentimiento.

Ahora bien, si se le reconoce a la ética un carácter secular, ¿seguirá siendo posible que esta reflexión sobre la culpa desemboque en lo que la tradición bíblica ha llamado «pecado», al que tanta importancia se ha otorgado en la historia del cristianismo? De hecho, ni la consistencia del actuar humano (quiero decir, el carácter responsable de la meditación huma-

na sobre la ética, más allá de lo religioso), ni su fragilidad (su carácter de búsqueda arriesgada y condicionada por las diversas culturas) impiden que el creyente lo viva dentro de la Alianza. Así, esta actuación no procede por su cuenta: viene del apoyo, o mejor, de la atracción de la gracia. Por tanto, va más allá de sí misma a través de la esperanza. Y no puede sufrir una perversión —cuando el hombre se deja disociar, someter, o cuando somete a los demás a su poder y a sus designios— sin que sufra con ello la relación de Alianza, al menos por nuestra parte. La Biblia llama «pecado» a ese desfallecimiento, si es culpable. Tanto si se refiere a la confianza y al don de sí en la propia relación —desesperar del Absoluto o sustraerse a él—, como si se refiere al comportamiento para con los demás que requiere la fe. Poco hace al caso que esta fe motive efectivamente ese comportamiento o que se produzca un encuentro entre sus exigencias y las motivaciones éticas comunes; que se luche por la justicia a causa de la Palabra o porque en eso consiste el ser hombre.

La dificultad con que tropezamos no es, pues, la de llegar a un encuentro con la tradición bíblica y buscar un lugar para esa dimensión de pecado personal en la falta moral. Consiste más bien en resolver dos problemas que se nos plantean con una cierta agudeza. El primero es el de establecer concretamente *qué* es pecado —y, claro está, *qué* es culpa—, en la medida en que hemos reconocido que no existen absolutos en moral y que la decisión siempre es aproximativa, siempre es discutible. A lo que habría que añadir la importancia que, como sabemos, hay que otorgar a la culpabilidad inconsciente —componente normal de nuestra personalidad, aunque irracional y a veces excesivo—, que falsea nuestro juicio en cuanto a la naturaleza y en cuanto a la gravedad de lo que en conciencia se nos muestra como pecado. De este modo, vivimos nuestra existencia moral y nuestra fidelidad a la Alianza con un fuerte coeficiente de incertidumbre. Nunca sabemos si hubiéramos podido actuar de otra manera; nunca sabemos, ni siquiera a posteriori, si hemos hecho bien o mal.

Para consolarnos, pensemos que seguramente ya no seremos tan proclives a atribuirnos los méritos de nuestras buenas acciones y a contabilizarlas, auténtica perversión de la vida moral y religiosa que Jesús denunciaba y que los cristianos sin embargo volvieron a reproducir, acompañada de un juicio sobre los demás tanto más despiadado por cuanto que se refiere a la conformidad externa con la ley, sin tener en consideración la historia de las personas y la realidad de su situación. Por otro lado, nos resulta más difícil poseer una conciencia afinada, un sentido exigente y delicado del «pecado». A menos que nuestro «sentido del pecado» sea esa imposibilidad o ese rechazo a juzgarnos a nosotros mismos de que hablan Pablo y Juan, y esa manera de abandonarnos incondicionalmente a la Misericordia a la que nos invitaba Jesús... Posiblemente la crisis de la confesión individual y la aspiración a un enfoque más global de la penitencia, como observamos desde hace unos treinta años, se deban no a una menor generosidad, sino a esos cambios en profundidad a los que he aludido. En tal caso, las recientes tentativas de restaurar la confesión privada formarían parte de una incomprensión más amplia de la evolución moral en su conjunto.

El segundo problema es el de llegar a situarnos con respecto a una identificación entre la salvación ofrecida por el Evangelio y el perdón del pecado. Esa identificación ha tenido lugar en la tradición agustiniana y en las Iglesias surgidas de la Reforma bajo el nombre de *justificación*; y se ha atribuido también al núcleo del mensaje paulino. No se trata aquí de discutir el papel decisivo de la fe en la acogida de la Buena Nueva, o la dimensión de misericordia que esta última conlleva y de la que sabemos que tiene el hombre una gran necesidad; no se trata tampoco de constatar de nuevo la sobreestimación agustiniana de la dimensión hereditaria del pecado, sino que se trata de saber en *qué consiste* la salvación. El estudio del Nuevo Testamento nos aporta al respecto algunas luces decisivas.

En primer lugar, en la Escritura lo importante no es nunca el pecado —y menos aún la conciencia de pecado—, sino *la*

Gracia, a cuya luz se revela el pecado: tanto para Jesús como para Pablo, no puede existir nada previo a la salvación (como lo sería la angustia de culpa y la confesión de la propia indignidad). En segundo lugar, la lectura del Nuevo Testamento nos invita a no insistir unilateralmente sobre el carácter *personal* del «pecado» de aquellos que Jesús llama a sí de manera privilegiada: se trata ante todo de «pecadores públicos», es decir, excluidos de la comunidad religiosa debido a una tara, a una miseria o a una mancha cualquiera; tal será en Pablo el estatuto de los paganos: antaño impuros y ahora santificados. En tercer lugar, descubrimos en este último autor una multitud de *imágenes* mediante las cuales describe la salvación: justificación (comparación jurídica), pero también santificación, nueva creación, incorporación a Cristo, etc. En cuarto y último lugar, es indudable que «la justicia de Dios» significa en Pablo, siguiendo la corriente del Antiguo Testamento, no una ordenación legal o extrínseca, sino Su poder escatológico de salvación, el de *liberar* a su pueblo en su última intervención. ¡Qué lejos estamos de esa justificación individual del pecado que para algunos debería sellar la unidad de todos los cristianos en la fe, como centro del Mensaje!

Así pues, si para Lutero, como afirma una parte de sus intérpretes, todo el cristianismo se sustenta en el pecado y en el perdón del pecado, ello indica no sólo una complicación de lo más discutible del agustinismo —asociado además a la «satisfacción vicaria» de Anselmo de Canterbury, interpretación unilateral de la Cruz— y un empobrecimiento extremo del mensaje evangélico, sino también el error de tomar lo más psicológico (el famoso alivio de la culpabilidad capital en el joven Lutero) ¡por lo más religioso! Pero si lo esencial de su aportación consistió en restablecer en el Evangelio la gratuidad de la salvación, en una época en la que prevalecía un cómputo de méritos humanos y un comercio de gracias, se tratará entonces de una restauración y de una liberación decisivas, cuyo efecto no se dejó sentir sólo en las Iglesias reformadas, sino

también en el Concilio de Trento y en la renovación católica de los dos siglos posteriores.

* * *

Volveré finalmente sobre la secularización y el fin de las cristiandades. Si he aludido más a la moral que a la responsabilidad política, no ha sido para privilegiar lo individual o por desconocimiento de la especificidad de lo social, sino porque la relación con el Evangelio se anuda de la misma manera en ambos niveles. De todos modos, los problemas fundamentales de que hemos hablado se ven agravados en el orden político: la imposibilidad de aplicar directamente las orientaciones evangélicas más claras aumenta a la vez al pasar a lo colectivo (ya que el mensaje cristiano ha sido formulado en términos referentes sobre todo a las relaciones personales: un desfase que ha existido siempre) y por la extrema complejidad de lo político en los tiempos modernos (nada se obtiene de manera inmediata y nada puede disociarse del resto). Y, sin embargo, los cristianos no han dejado de manifestar, aunque de manera cada vez más velada, una muy viva pasión por unificar todas las cosas: ser esto o aquello *en tanto que* cristianos, proponer *la* solución cristiana, realizar al menos *la* lógica más justa del Evangelio. Esta limitación se justifica sin duda por el itinerario particular —partir de una generosidad evangélica para militar en el campo social— de quienes defienden la libertad más que el orden, la justicia más que la propiedad, la no—violencia más que el militarismo. Las posiciones opuestas parecen más interesadas e ideológicas. Resulta patente en todos los casos el proceso de legitimación religiosa de opciones precisas, adoptadas en realidad dentro de contextos y motivaciones de muy diferente orden. Añadamos que es muy poca la claridad que arrojan sobre estos confusos debates el ofuscamiento o la habilidad de los cristianos que recusan como «políticos» las palabras y los actos de aquellos con los que no están de acuerdo, mientras que sus opciones no lo son menos (aunque sólo sea por una abstención que pesa fuertemente en la balanza).

Si renunciamos de una vez a esa unidad o a esa incidencia directa del Evangelio sobre la realidad social, podremos acercarnos a una cierta coherencia. Pero siempre a condición de reconocer que existen diversas posibilidades y que pueden vivirse con la misma buena fe, lo que no significa que todas las posturas se sostengan. En efecto, toda coherencia entre una adhesión o una decisión política y la fidelidad al Evangelio conlleva una faceta «espiritual» —la opción de privilegiar tal valor bíblico— y una faceta analítica. Esta última, que parece ser lo más objetivo, sólo lo es en cierta medida a nivel de los instrumentos, no a nivel de las percepciones profundas que son también opciones. Así, ya se adopte ese análisis en función de su capacidad de dar cuenta de la realidad y modificarla, o bien en razón de una afinidad profunda entre unas opciones evangélicas y las propias percepciones fundamentales, incluso la coherencia que pudiera parecer más consistente —los valores más esenciales del Nuevo Testamento, los mejores medios para realizarlos— seguirá teniendo una parte subjetiva y arriesgada. Por muy viva que sea la convicción que anime al individuo o grupo comprometidos, convicción que procura una unidad vivida, ha de darse cabida a otras opciones sinceras y serias.

No todo es posible, decía antes. No se puede negar honradamente que existen situaciones intolerables, incluso tomas de posición abominables, que han de ser denunciadas en nombre de lo que hay de más evidente en la comprensión bíblica del hombre, de las relaciones humanas, del Absoluto. En esa palabra propiamente profética —en el sentido de la misión de los profetas de Israel y de la de Jesús— se estrecha un lazo entre el mensaje de la fe y la política, pues la denuncia puede y debe ser precisa en sus rechazos. Debe además aparecer ante estos desafíos una dimensión colectiva de las actitudes cristianas: no es asunto ya de convicción personal o comunitaria, sino de testimonio eclesial (sin duda no se adoptan en esos casos más que posiciones negativas, y cualquier avance hacia soluciones positivas volvería a llevar a las dificultades que antes señalaba). Todos conocemos situaciones en las que no sólo la injusticia y la ausencia de derecho son patentes, sino en las

que el Evangelio puede estar confiscado para legitimarlas. En tal caso, solamente un contradiscurso cristiano puede restituir el testimonio de Jesús y poner en camino a hombres y mujeres hacia una mayor libertad. Pero no hemos de ofuscarnos en cuanto a la sobrecarga ideológica de dicho contradiscurso, a su incapacidad de instaurar un orden distinto, a su futuro en una situación diferente —un Tercer Mundo desarrollado, una Europa del Este sin comunismo totalitario— en la que rápidamente se secularizaría. Y de nuevo sería su propio compromiso secular el que hiciera comportarse a los creyentes como servidores de la Alianza. Sería prudente no hacerse ilusiones sobre el mantenimiento o el retorno de una incidencia más directa del Evangelio sobre la sociedad; una situación determinada puede dar lugar a ello, pero sólo durante algún tiempo. Si queremos hablar de una «posmodernidad» actual para marcar los límites de una «modernidad» que se perfilan de manera cada vez más nítida —límites del poder de la razón, fracaso de las ideologías del progreso, derrumbamiento del eurocentrismo—, es también importante no prescindir de todo aquello que la «modernidad» tiene de insuperable, en particular el uso de la razón crítica y de la secularidad de los diversos campos de la cultura y de la sociedad, so pena de una lamentable regresión.

Dentro de la historia, fuera de la historia

Se dice que la fe bíblica es histórica y que en eso reside su gran originalidad, pero también se afirma que el cristianismo ha representado una ingente aventura de evasión de la historia. ¿Cómo entender estas apreciaciones contradictorias?

Sabemos muy bien que el instante es algo frágil, de vertiginosa brevedad; los esfuerzos y las dichas que mide parecen inconsistentes; enseguida se ve venir la muerte. Podemos apoyarnos en esa falta de permanencia del instante para captar la inconsistencia de todas las cosas y escapar al dolor, aboliendo del mismo plumazo el instante y el propio yo con el vacío o la indecible plenitud del Nirvana. Podemos también tratar de fortalecer el instante fugaz y profano mediante una calidad distinta del tiempo. Las maneras de conseguirlo son muy escasas.

Una de ellas consiste en recargarlo de carácter sagrado, sumergiéndolo en la plenitud del origen. Es el tiempo circular, en el que el instante se ahoga en la repetición de los días y de las estaciones: un ciclo sin fin en el que nos abandonamos porque sabemos que está vivificado por la Fuente primordial, situada fuera de nuestro tiempo, y en la cual el mito narrado y el rito cumplido sumergen periódicamente la caducidad del mundo. Incluso quienes ya no creen en esa sacralidad cumplen sus gestos y se entusiasman con la idea del esplendor casi perdido de lo que ellos llaman la «naturaleza», esplendor con el que sigue siendo posible un furtivo contacto.

La otra manera es alcanzar una plenitud última que confiera al instante aquello que le falta. Es el tiempo lineal, en el que la suma de momentos compone una historia con sentido que el futuro revelará y en la que cada uno de esos momentos es rescatado por la esperanza. Si no hay un Dios para garantizar esa maravillosa leyenda de siglos, se puede recurrir a la razón, a la ciencia, al trabajo, al progreso, al indestructible afán de fraternidad que mueve a los humanos...

* * *

La religión bíblica se sitúa en esa segunda línea y puede incluso decirse que ha sido su principal fuente en nuestra cultura, sin olvidar de todos modos que el pensamiento griego no desconocía el tiempo lineal, como lo demuestra la lectura del propio Hesíodo o de los presocráticos. La Biblia rompió deliberadamente con los ciclos religiosos agrarios, que ofrecen el tipo más acabado de religiosidad cósmica; aun cuando la realidad haya estado hilvanada por luchas y compromisos, su línea propia es netamente distinta de la de aquéllos. Lo que se instaura aquí es una *historia santa*. En la propia sucesión de acontecimientos discontinuos e irreversibles, el Potente de Israel ha intervenido y se manifestará de nuevo —en el seno de la historia, no más allá de ella— en favor del Pueblo, para salvarlo, colmarlo y hacer revivir a los padres en la dicha de los hijos. Basta con recordar la forma en que se tratan los relatos

de creación y la estructura de la fiesta esencial, la Pascua, para ver la diferencia con los cultos naturalistas. La fiesta de la Pascua conmemora y hace presente un hecho fechado, aunque se trate de algo en buena parte legendario, y no un drama de creación acaecido en un tiempo primordial. En cuanto a la creación propiamente dicha, sólo representa un momento de esa historia, y si bien el relato del origen posee inevitablemente una forma mítica, la creación no es un mito que se reactualice en el curso de una celebración periódica.

Con el curso del tiempo, los períodos críticos de la historia de Israel llevarían a los creyentes a dar a la creación una vertiente cada vez más transcendente: el Día de Yahvé, el Término en que sus promesas, no realizadas en la historia, se verán al fin cumplidas, el Tiempo último (escatología), la Revelación última de sus designios (apocalipsis). Entretanto, la relación religiosa ha sufrido un proceso de personalización suficiente como para que la justicia del «Dios» de la Biblia parezca implicar que no sólo hará revivir, en su Intervención, al pueblo perseguido como conjunto, sino también a cada mártir en tanto que individuo (resurrección de los justos, o doble resurrección para la recompensa o el castigo, según las tradiciones). Esta esperanza de inmortalidad, puro don fuera de la historia, pero fruto de la historia, es muy diferente de la originada, en el medio indoeuropeo, por la experiencia del éxtasis. Esta última parece enseñar una diferencia de naturaleza entre el cuerpo y el alma de origen divino, indestructible, capaz de volver a su condición primera.

Como hemos visto, los cristianos se disponían a participar muy pronto en el acontecimiento escatológico. Al verse decepcionados en su espera, volvieron al marco histórico de la religión bíblica: una historia orientada, bajo la dirección divina, entre el Génesis y el Apocalipsis, pero con dos diferencias importantes. La primera, de sobra conocida, es la convicción de que en cierta manera lo Último había acaecido en la resurrección de Jesucristo, pascua nueva, y que se despliega actualmente en la historia hasta su plena manifestación (la Parusía). Como ya hemos visto, hay en el cristianismo un sabor de lo

Último, en el día a día, que entra en tensión con las raíces terrestres sugeridas por la Encarnación y que suscita periódicamente una efervescencia colectiva en espera de un cambio definitivo. La segunda diferencia —si no me equivoco— consiste en un desplazamiento de la «historia santa» hebraica, que engloba la totalidad de acontecimientos en una visión religiosa, hacia una «historia de salvación», formada por intervenciones divinas concebidas de manera cada vez más espiritual y yuxtapuesta a una historia profana. El «Cielo» dispone desde luego de esta última, pero ¿sabemos cómo? Las relaciones entre ambas historias son objeto, en el cristianismo, de las teorías y prácticas más variadas. En uno de los polos de tal diversidad podemos ver la sacralización vetero-testamentaria de los poderes terrestres. En el otro polo, la falta de interés, el menosprecio, la huida de esta historia insignificante —o en perpetuo declive, constituyendo el estado original paradisíaco un auténtico mito de la edad de oro—, para vivir el único momento decisivo, el de la salvación personal. Una evasión, sin duda, pero sólo de la historia colectiva, ya que la idea de una historicidad individual sigue siendo decisiva: la salvación depende del acontecimiento de la conversión, acaecida aquí abajo, y no de una metafísica del alma.

Sin embargo, no han faltado rasgos que permitieran interpretar el cristianismo como un cierto platonismo popular, incluso en lo referente al destino personal. Así, los primeros cristianos habían esperado del Espíritu una «resurrección» comenzada aquí y ahora. Ésta consistía en la experiencia de una renovación de vida y se concebía de manera cada vez menos literal (otra corporeidad, misteriosa, no la reanimación de un cadáver), cada vez menos ligada al acontecimiento escatológico universal que había de venir (los mártires viven ya junto a Cristo). En cambio, a partir del siglo III, sus herederos adoptaron la representación griega de la supervivencia de un alma que creían inmortal, no por efecto de su propia naturaleza espiritual, sino por gracia. Y a partir de ese desplazamiento se fueron forjando las mezclas más o menos incoherentes de dos tipos de inmortalidad. Lo que predomina es la felici-

dad del alma, fin de la vida cristiana en espera de una resurrección general «decorativa», y la compensación por las desdichas de aquí abajo. Súbitamente, se convirtió en la pieza maestra de un sistema de justificación del mal: la Providencia —tema estoico— lleva a todas las cosas hacia lo mejor; si hay males, es porque «Dios» castiga las faltas de los hombres, pero el sufrimiento tiene un valor redentor; aceptar las frustraciones presentes es merecer la dicha del más allá. El doble carácter de pasividad ante el mal y de resignación frente a la injusticia, convertido en necesario y justo por una proyección del Bien hacia otro mundo, ha motivado esa acusación de alienación que con frecuencia se ha imputado al cristianismo.

* * *

Todavía en el siglo XVI la idea dominante es la de un pasado perdido: la Antigüedad, que puede renacer; los Orígenes cristianos, a los que se puede volver leyendo la Biblia y reformando la Iglesia. Pero a partir del siglo XVIII la perspectiva se invierte. El cúmulo de conocimientos objetivos, el desarrollo de las técnicas que modifican la producción y la existencia cotidiana, la mejora de la vida social por la legislación (derechos del hombre, protección y derechos de los trabajadores) introducen de modo irrefrenable la idea de un progreso posible, cierto e indefinido. Se ha podido detectar una aportación subyacente griega, la racionalidad, y una aportación judeocristiana, la historia lineal, dirigida. Con una secularización, claro está, de la escatología cristiana: el estado terrestre de justicia y fraternidad, o de bienestar y victoria sobre los males de la existencia, incluso de la muerte. El ocaso de las ideologías de progreso, debido a las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial; luego la crisis de los modelos de sociedad e incluso de civilización, tanto en el Oeste como en el Este, crisis que ha seguido a la gran fase de expansión de los países ricos durante los años cincuenta y sesenta: todo ello no ha sofocado el reflejo visceral de esperar algo del cambio, de valorar lo que es nuevo, de afirmar el propio derecho a conseguir lo mejor.

Frente al valor nuevo que se otorgaba a la historia profana en cuanto tal, los cristianos reaccionaron durante los siglos XVIII y XIX con el rechazo, salvo algunas pocas excepciones, sobre todo protestantes. Esa actitud negativa ha contribuido en no escasa medida a formar y oponer dos familias espirituales dentro de nuestra cultura: por un lado, la nostalgia de la cristiandad se asociaba con la condena de las «Luces»; y por otro, el laicismo se aliaba con la razón y con el progreso. Luego surgieron, sobre todo en nuestro siglo, algunas relecturas cristianas de ese sentido positivo atribuido a la historia de la civilización, con el fin de reconciliar esta última con la «historia de la salvación».

La primera interpretación adopta una forma de equivalencia, total o matizada: es el Cristo creador y salvador el que «crece» en el desarrollo humano, consistente en un «crecimiento» o en una «revolución» según las ideologías. Podemos detectar aquí una reconversión histórica de la doctrina de la Providencia, que la ciencia y la crítica del conocimiento estaban a punto de arrojar a los dominios de la naturaleza: ya no se rezará por la lluvia, sino por la paz. La segunda interpretación, de semejante enfoque pero diferente representación, refiere todo el proceso de la historia, guiado desde dentro, o incluso el de la «evolución» de todo el cosmos, a un término absoluto, escatológico, que cumplirá y revelará a la vez todo su sentido. La tercera, más moderada, podría definirse no como una identificación, sino como una convergencia: el creyente delimita en la historia algunos acontecimientos (la declaración de los derechos del hombre, el acta de nacimiento del Tercer Mundo en Bandung) o algunas secuencias (la evolución de la justicia social, la liberación de la mujer) que le parecen marcados con el mismo signo que el Evangelio; se alegra de ellos y colabora con ellos, convencido de que poseen el valor de «signo de los tiempos», es decir, de empujes del Espíritu que actúa en el mundo. La cuarta interpretación, la más reservada, sólo reconoce un acuerdo puntual: cualquier hecho humano que coincida con las Bienaventuranzas posee ya y para siempre un valor absoluto, cualquiera que sea su futuro histórico.

A mi entender, la elección de una de estas actitudes requiere una cierta «espiritualidad» (lectura del Evangelio que privilegie alguno de sus aspectos), pero hay otros factores de orden diferente que son aún más decisivos. Me refiero a una manera más o menos optimista de enfocar la historia —por temperamento o en función del lugar social que cada uno ocupe—, a la convicción que se tenga de que una filosofía o por lo menos una lectura de la historia es o no posible, al momento que se viva de expansión o de crisis. El nexo común de todos esos diversos modos de apreciar la realidad, entre los que no voy a elegir, es que sólo *dentro* de la historia, la de unos hombres y mujeres de un tiempo dado, se sitúan los mecanismos de la fe y realizan allí su actividad. Este descubrimiento o redescubrimiento es un bien esencial del cristianismo contemporáneo, y sería una verdadera lástima que, por culpa del perpetuo movimiento pendular de las ideas y de los sentimientos, la vuelta a un interés mayor por la experiencia espiritual llevara implícito un olvido de ese hallazgo y de volver a «dormirse en los laureles».

* * *

Al mismo tiempo, dos grandes dificultades que han mantenido siempre a muchas personas alejadas de la fe —sobre todo a partir del siglo XVIII— se han hecho mucho más sensibles para los propios creyentes: el enfrentamiento con el mal y la duda sobre la esperanza de inmortalidad. Muchas veces se ha insistido en cómo las respuestas clásicas al escándalo provocado por la desdicha de los hombres —en lo que tiene de excesivo, de destructor de toda posibilidad de vida para seres e incluso para pueblos enteros— han empezado a parecerles también a los cristianos, no sólo poco convincentes, sino incluso más escandalosas que lo que a través de ellas se quería justificar. ¿Qué dios injusto es ese para quien el sufrimiento de un inocente pesa menos en la balanza que la armonía del universo, ese dios cruel que castiga a países enteros mediante guerras o catástrofes naturales por culpa de unos pocos, ese dios per-

verso que quiere hacernos pasar por penas terribles para acogernos en su seno, ese dios tirano que condena a dolores eternos a un ser frágil que apenas vive un día? Así nació, a partir de aquel precursor que fue Pierre Bayle, una raza de cristianos para quienes la fe no es una respuesta fácil a estas cuestiones, sino una convicción que les pone al rojo vivo: ¿cómo un Creador, un Padre amoroso, puede querer lo injustificable de la miseria humana?

Sin duda no se ha caído apenas en la cuenta de que esta evolución suponía un desplazamiento en profundidad del sentido de justicia divina, desplazamiento que se manifiesta además en razón de la puesta en tela de juicio de las doctrinas clásicas del pecado y de la redención. Cabe preguntarse por qué se ha pasado de la idea de un justo juicio *sobre* el hombre, en el que nadie se extrañaba de que implicase algunas pruebas aquí abajo, de un número reducido de salvados, de unos castigos eternos, a la idea de una justicia *para con* el hombre. Este punto, que no ignoraban los autores bíblicos —baste con pensar en el libro de Job o en los Salmos—, se amplifica aquí en la medida en que no se trata ya sólo del inocente maltratado, sino sencillamente de todos aquellos que sufren las dificultades del vivir. Sugerí en el primer capítulo que algunas modificaciones acontecidas en nuestra manera de pensar han comenzado a restar al escándalo del mal un poco de su absoluta brutalidad. Hay que añadir que la reflexión cristiana ha renunciado mientras tanto a dar explicaciones o justificaciones y se ha aplicado más bien a sacar de su propio fondo algún recurso con el que afrontar el mal, con la plena conciencia de su carácter racionalmente inaceptable. Desde este punto de vista, la presencia del Amor en la Cruz, haciéndose solidario de todas las miserias y sufriendolas, por decirlo así, y la victoria de la Vida manifestada en la resurrección de Jesús, abren una puerta a la esperanza. Ésta es la única respuesta que tenemos, oscura desde luego, pero que puede demostrarse infinitamente valiosa...

* * *

Vemos, ahora bien, que este último elemento, la convicción de que la fe comporta una promesa de vida más allá de

la muerte, certeza antes universal, se ha ido debilitando poco a poco. Junto con la consideración de que tal convicción se ha hecho cada vez más difícil de aceptar para los creyentes e imposible de aceptar para los no creyentes, ha de valorarse el hecho de que hay muchos cristianos que dudan de ello o lo niegan. Las encuestas sociológicas muestran que, sobre el conjunto de «practicantes», sólo un 35% afirman una «vida después de la muerte», mientras que el 55% esperan algo indeterminado o no saben qué contestar, y el 10% no cree en nada que se refiera a tal cuestión. Y no se trataba de católicos no «practicantes», entre quienes las cifras son, respectivamente, del 11%, el 55% y el 34%. ¿Cómo explicar esta evolución? Sin duda hay que reconocer, básicamente, una crisis del «espiritualismo». La convicción racional o incluso «natural» (es decir, de hecho cultural o, lo que es lo mismo, admitida por todos) sobre la existencia en cada uno de nosotros de una parte inmortal ha ido apagándose poco a poco. Se trataba de aquella creencia que, como vimos antes, fue sustituyendo entre los cristianos a la fe en la «resurrección» personal, añadiendo la visión beatífica como recompensa para los elegidos. El hecho de que se haya convertido en algo casi imposible para los filósofos afirmar esa inmortalidad del alma, en una reflexión rigurosa —siempre al margen del materialismo sistemático—, sólo es el aspecto teórico de un hecho mucho más corriente: ya nadie piensa en recurrir a agentes espirituales ocultos, dotados de una calidad diferente de ser, para explicar los fenómenos de este mundo, ya sea la libertad, el pensamiento o, en una palabra, la experiencia espiritual. De ahí que no sólo ese cambio de mentalidad implicará en la mayoría el fin de toda espera de «un más allá», sino que además los creyentes más convencidos no dispondrán de modelo antropológico alguno o, si se prefiere, de ningún apoyo imaginativo para representar la acción del Espíritu que devuelve la vida. En tal sentido, cabe recordar los modelos o imágenes que había en el Antiguo Testamento, tales como la representación del cuerpo revitalizado (antropología hebraica unitaria de Daniel y Macabeo), o la del espíritu que reanima el Vi-

viente (antropología griega dualista asumida en el libro de la Sabiduría).

No obstante, las dificultades no acaban aquí. Aunque sin desarrollarlas, sólo voy a señalar otras dos entre las posibles. Por un lado, las ciencias humanas, y en particular el psicoanálisis, hacen pesar sobre cualquier esperanza de vida futura la sospecha de ser una mera forma de aliviar el drama de la muerte y de eludir el miedo a desaparecer con ella por completo: una angustia esencial de todo ser humano. Ahora bien, estas interrogantes no son pura reflexión de especialistas, sino algo que se infiltra en la conciencia común, y no por lo que tienen de falso, sino por lo que tienen de justo. De hecho, las representaciones de una inmortalidad cierta o posible desempeñan ese papel. Pero ¿ocurre esto siempre? ¿Basta la constatación de tal funcionamiento para rechazarlas como erróneas de por sí? La cuestión antropológica es además algo más profundo que una simple ausencia de apoyo imaginativo. Es cierto que, desde el punto de vista de la representación del hombre que han plasmado en nosotros los avances de la reflexión en los tres últimos siglos, la idea de que un ser finito, terrestre, corporal, sexuado, temporal y mortal haya sido creado con vistas a un estado tan diferente del suyo actual —es decir, el estado, cualquiera que sea, que supondría la existencia perpetua en la luz del Absoluto— parece algo realmente contradictorio. Y lo que en algunos es un pensamiento consciente, podría adoptar en otros muchos esa forma que tantas veces encontramos hoy día: no tener ningún deseo de inmortalidad, o incluso temerla.

Para quienes conservan la esperanza de que la muerte no sea la última palabra, por fidelidad a la fe de Jesús y de sus primeros testigos o en razón de un vínculo que les parece esencial entre la Misericordia eterna si se cree en ella y el sufrimiento infinito de los mortales, esa espera adoptará necesariamente una forma muy diferente de la que tuvo para sus antecesores. Se trata de una esperanza que por sí no implica ninguna explicación o justificación del mal presente. Una forma diferente: la de una afirmación muy escueta, sin imágenes a

las que recurrir e incluso sin que sea posible superar por completo las objeciones a que antes aludía. Cabe preguntarse si el Nuevo Testamento no nos está invitando ya a tener esperanza en una nueva existencia totalmente desconocida (y, por tanto, no representable), debida a un puro don (por tanto, independiente de la cuestión del «alma»), obra creadora del Espíritu (por tanto, compatible con nuestra mortalidad), iniciada en la condición presente mediante una «vida nueva» de libertad y de amor (por tanto, en absoluto referida a un «más allá») y sin duda algo relativo exclusivamente a la salvación (por tanto, excluyendo una «resurrección» general que supondría para algunos la eterna condenación). Es evidente que es algo difícil de creer. Pero ¿acaso más difícil que la proximidad amorosa, aquí abajo, de un Infinito viviente?

* * *

Paradójicamente, cuando algunos dudan de la posibilidad de una «supervivencia», hay otros que la multiplican. La «reencarnación» se convierte en una hipótesis que parece tener sentido, una doctrina atractiva, incluso una convicción para un número cada vez mayor de occidentales. Según se ha difundido, más del 20% de los franceses creen en ella. Podemos ver en ello un cierto efecto del encuentro con las religiones del Lejano Oriente, una consecuencia del declive o debilidad de la creencia cristiana en la inmortalidad o en la resurrección, un aspecto limitado de la tendencia a buscar la identidad propia volviendo a las raíces, una forma de la protesta característica de estos últimos años contra el sentido reductor de la razón científica. Podríamos también hacer referencia a un ocultismo cada vez más extendido. Éste es inseparable de una forma característica de credulidad —una cosa resulta tanto más creíble cuanto más «misteriosa» sea, desde la virtud oculta de ciertas hierbas a los mantras tibetanos, pasando por la astrología y los extraterrestres—, en contraste con la racionalidad general y el rechazo de un cristianismo considerado como algo superado y pueril. No todo el mundo reacciona contra la ciencia,

ni mucho menos, y muchas veces un ligero barniz de cientificidad viene a hacer las veces de cobertura. En el caso de la reencarnación, ésta resulta especialmente transparente. Pero de nada sirve deshacerse así de una creencia: si hay una influencia actuando, si hay una mancha ciega en una mentalidad, es porque se experimenta una necesidad. Aparte de eso, hay un número nada despreciable de cristianos, sobre todo jóvenes, que se sienten tentados por la idea de la «reencarnación». Tratemos, pues, de meditar sobre el tema con cierto afecto.

* * *

Podemos señalar ante todo que, dentro del espiritualismo occidental, se trata de una pieza extraída de un conjunto coherente: el de la metempsicosis *universal* debida a la ley del karma, que desemboca al final en una *disolución* de la individualidad. En este caso, se trata de un número limitado de reencarnaciones del alma, y siempre en otro sujeto *humano*, y de una doctrina de la inmortalidad *personal*. Esta adaptación priva a la doctrina original no sólo de su necesidad profunda, sino también de una parte del alcance que le atribuía Victor Hugo en su admirable poema *Dieu*. Hugo sitúa la transmigración universal de las almas en el séptimo peldaño de un progresivo ascenso de la religión en la historia, por encima del cristianismo. Ante todo, porque supera mejor que este último las dificultades que plantean la Justicia o incluso la Misericordia cuando se ponen a juzgar al ser humano, tan débil y fugaz, tras un único destino terrestre, y le condenan finalmente a un infierno eterno. Y también porque permite una redención de toda la naturaleza. En efecto, la suerte de los animales, tan cercanos al hombre y tan maltratados por él, es algo que obsesionaba a Hugo (y con justicia, diría yo). En cierta manera, el poeta vuelve a la inspiración cristiana en el Canto VIII, «La clar-té», donde se instaura el reinado del Amor. Pero se trataría entonces de un cristianismo desembarazado de reglas dogmáticas y del poder sacerdotal y convertido, no sin ciertas ambigüedades, en la religión de toda la humanidad.

En diversos momentos de su historia la fe cristiana se ha visto confrontada a la idea de reencarnación: sobre todo cuando las gnosis antiguas o medievales incluían tal creencia. Suponiendo que la actual reacción de la mayoría de los cristianos, negativa o atemorizada, no se deba a una pura actitud defensiva o a una cierta laxitud espiritual, no ha de extrañarnos encontrar entre ellos lo mismo que entre los Padres de la Iglesia: una profunda reticencia. La Tradición ha tenido siempre como algo esencial la historia lineal y única de una existencia humana que opera sus opciones vitales, se orienta, abraza eventualmente la propuesta evangélica y, correlativamente, la «resurrección» personal como colofón de la duración terrestre. Aun cuando la resurrección material de los *cuerpos*, que contravendría radicalmente cualquier reencarnación, es ya en el Nuevo Testamento una imagen superada para traducir la resurrección de los *muertos* —la palabra «cuerpo» designa en este caso a toda la persona—, la idea de una continuidad histórica y personal, en la discontinuidad biológica y ontológica radical de la muerte, sigue siendo algo fundamental.

No obstante, hay que tener el valor de decir que, por más que resulte limitada, la actual doctrina occidental de la reencarnación, que contiene una gran carga de esperanza, cabe la posibilidad de que no fuera radicalmente incompatible con el mensaje cristiano. Éste ha pasado en verdad por diversas y numerosas asociaciones o integraciones más sorprendentes aún que la de la reencarnación. Por las razones que ya he aducido, las Iglesias no la adoptarán jamás, y ello es perfectamente comprensible. Pero las personas que prefieran esa creencia a la de la resurrección podrían no tener que renunciar por ello a otros aspectos esenciales de su fe cristiana. Y hay algunos ejemplos históricos en apoyo de esa posibilidad. Por lo que a mí respecta, muchas de las apreciaciones expuestas en este libro permitirán entrever que sólo puede resultarme completamente ajena. El espiritualismo y la supervivencia del alma que presupone es lo que a mí me parece más dudoso. Se vincula a la inclinación ocultista a «crear» según una secuencia de adhesiones, incluso según una estructura psicológica de la que

desconfío en alto grado, ante todo como creyente. Por último, y sobre todo, pone todo su acento en esa negación de la muerte de la que no se sustrae la fe tradicional, pero a la que tampoco se reduce esa fe. La reencarnación, en efecto —y tal vez sea esa la causa principal de su éxito—, permite representar la «supervivencia» de la manera más cercana a nuestro estado presente (aunque ensombrecida a veces por la idea de una necesaria expiación). Permite asimismo prolongar la propia existencia mediante toda una serie de historias pasadas y conservar la creencia de uno mismo y de los seres queridos que se han perdido, en el caso de que se juzgue imposible la forma de inmortalidad que el cristianismo ha esperado y que sólo se sustenta hoy día merced a una adhesión muy personal y muy fuerte a la proximidad amorosa del Absoluto.

* * *

Así pues, ninguna otra religión más que la cristiana ha subrayado tanto la historia singular e irremplazable de cada ser humano. Tal vez esto produce una gran angustia cuando la fe se apaga y la idea sigue; el existencialismo moderno nació de las intuiciones de Kierkegaard y de sus reflexiones sobre la condición de la fe en el horizonte del tiempo. Ninguna otra religión ha contribuido en tal grado a introducir una idea colectiva de humanidad, única, irreversible, orientada. Tal vez conduciendo a muchos callejones sin salida en el caso de que la esperanza se secularice y las promesas hayan de cumplirse aquí abajo. Podemos decir, pues, que, si bien las formas de cristianismo que han tendido a una evasión de nuestro tiempo humano han sido manifiestas, y sin duda muy extendidas, no por ello han dejado de constituir una perversión de su verdadero sentido. Y, sin embargo, esa fe se desarrolla en el seno de la historia y pone de relieve la consistencia de la vida humana a la belleza de un mundo recibido como don —las condenas a la creación que a veces se encuentran en la fe tienen su origen en influencias radicalmente extrañas a ella—. Cabe

plantearse dónde se orienta, mediante la experiencia presente y la esperanza última.

Hacia el Viviente incondicionado, inefable, que permanece para siempre. Hacia algo que he intentado designar en este libro, con una palabra que pueda engendrar o indicar todos los medios, todas las ilusiones de saber de qué se está hablando, todas las misiones más duras, incluso las más temibles. Hacia algo que esta vez definiré con un nombre propio y personal, aunque con el aura y la fuerza correctora de los términos aproximativos antes empleados: Dios.

«Este libro no es ni un tratado de teología ni un compendio de la fe cristiana», sino que intenta ser un alegato en favor de un modo nuevo de comprender la fe. Y es que la búsqueda en la que, de manera aislada, están empeñados tantos y tantos buscadores del Absoluto no puede obtener más que beneficios de la luz que proporciona la historia de los textos, de las ideas y de las diversas prácticas religiosas.

Lo que hace Jean-Pierre Jossua es tender un puente entre la investigación puramente interna a la tradición religiosa y la andadura individual de numerosos cristianos de hoy, explicando el origen del cristianismo, su historia y las diferentes lecturas que de él se hacen.

No es que haya que someter la propia creencia al fluctuante magisterio de los historiadores. Pero es innegable que, si no se entiende debidamente el pasado, «nuestra comprensión se vería abocada a una arbitrariedad mucho mayor: la de la ignorancia individual, la de unas "lecturas" eclesíásticas influenciadas en exceso por la voluntad de justificar un determinado estado de cosas. Las barreras de que disponen los hombres contra el fanatismo son sumamente frágiles, y la situación en que se encuentra más de una religión en el siglo XX evidencia hasta la saciedad que la falta de perspectiva histórica tiene mucho que ver con dicha situación».

Saber y **creer** se unen en estas páginas para fundamentar una fe decidida y resueltamente adulta.

Teólogo y dominico, **Jean-Pierre Jossua** lleva treinta y cinco años dedicado a la enseñanza de la teología, durante los cuales ha publicado ya veinte libros, entre ellos **La condición del testigo** (Madrid, 1987).

