

La gracia de Jesucristo, o la pregunta por el sentido de la vida

PRIMERA PARTE: LA VIDA, RELACION GRATUITA *

RAFAEL ARTACHO

INTRODUCCIÓN

Como la mayoría de las cosas que, hasta ahora, me he atrevido a publicar, estas páginas han sido primero un diálogo. Un grupo de ciento diez religiosos universitarios y sacerdotes fueron mis primeros interlocutores; y el recuerdo que guardo de su actitud es imborrable, como la huella de su amistad. Cuando comencé a comunicarme con ellos en las clases, me encontraba yo en una situación espiritual de crisis profunda, y el hastío de la vida era el único pan que yo podía compartir honradamente con ellos. Me pareció lo más honesto empezar comunicándoles mi propia situación, como quien hace una confidencia. El público de esta Revista me excusará comprensivo si no la repito; la situación ya pasó y, si la respuesta a la situación es válida para otras muchas, no tengo por qué plantearla en función de aquélla, exclusivamente. Pero era necesario aclarar esto, como explicación del modo de comenzar, que supone siempre un antecedente. El antecedente no es otro, pues, que esta confidencia de mi situación personal.

* Sinite publicará próximamente la Segunda Parte del presente artículo: *El Espíritu como experiencia.*

Os preguntaráis por qué digo esto al comenzar estas conversaciones:

1. *En primer lugar*, porque estas conversaciones que voy a tener con vosotros no serán (no pueden ser) una disquisición abstracta, sino una profesión de fe cuyas bases objetivas intentaré mostraros.

2. Os lo digo *también* porque no quisiera llevar a nadie a engaño. Puesto que toda afirmación hecha por un hombre en una situación determinada está matizada por esa situación. Sabiendo vosotros mi situación personal podréis relativizar cuanto diga y sea objetivamente relativizable. Daros esta opción me parece un deber de elemental honestidad. Al mismo tiempo, mi declaración os da a conocer un elemento esencial del método teológico: a saber, cualquier pregunta o respuesta en la fe requiere precisar al máximo desde qué situación vital pregunta o responde el hombre, para poder precisar al máximo el alcance exacto de la respuesta o de la pregunta.

Estoy plenamente convencido de que hay muchos de entre vosotros que, en mayor o menor grado, y en formas diversas, os encontráis ahora mismo identificados con esta situación mía, trascendiendo el orden de los hechos concretos. La marginación, la desconfianza, las frustraciones repetidas, la atonía personal, la ausencia de una acogida comunitaria, el escepticismo ante el camino de la institución, el conflicto personal entre lo que somos y lo que quisiéramos ser: todo ello, unido a una actitud de fe y de esperanza profundas, que nos hacen no perder la sonrisa ni la paz y entrever un camino de esperanza para el porvenir.

3. Por esto, en definitiva, os he querido comunicar mi situación como *punto de partida* de estas clases. Porque existe una pregunta común entre vosotros y yo. *La pregunta*, en términos inmediatos y seculares, puede ser ésta: «¿Y qué demonios hago yo aquí?». Os advierto que no se trata de una pregunta banal ni para hombres en crisis.

a) Es, en primer lugar, una pregunta que muestra hasta qué punto la vida y la fe son inseparables. El hombre que responde adecuadamente a esta pregunta es un hombre que sabe a dónde va. Discutidle, si queréis, sus respuestas teóricas. Pero, si se las aceptáis, será preciso que os atengáis después a todas las con-

secuencias. El hombre que responda a esta pregunta es, ciertamente, un hombre libre, cuya sola presencia pondrá en crisis a quienes vivan ignorando o camuflando la respuesta.

b) Esta pregunta es, en definitiva, la pregunta por el sentido de la vida. El hombre de otros tiempos entendió esta pregunta de un modo objetivo, y aceptaba respuestas impersonales. La vida, el cosmos entero, tenía un sentido, porque teólogos y filósofos así lo afirmaban: y cada hombre aceptaba integrarse a la respuesta total, inhibiéndose como individuo de la búsqueda de respuestas personales. Hoy no es así. La pregunta resulta personal e ineludible para cada uno de nosotros: y tengo la impresión de que para la mayoría de los hombres conscientes de nuestro tiempo es la misma situación de búsqueda perpetua la que constituye la única posible respuesta. Evidentemente, las seguridades objetivas, los valores absolutos que en otro tiempo dominaban al hombre, pertenecen a las estanterías de los viejos museos y archivos del pasado. Dios no es ya una respuesta, sino una pregunta ineludible. La fe no es otra cosa que aceptar el reto de la pregunta. Y el sentido de la vida del hombre se convierte en una búsqueda permanente de respuesta, a todas luces imprevisible.

c) Aquí tenéis cómo *la pregunta radical sobre el sentido de la vida se convierte en la «pregunta religiosa»*¹. Y cómo la pregunta religiosa se identifica con la vida misma. Os invito a reflexionar seriamente sobre la siguiente página de Paul Tillich, que puede resultar iluminadora:

Cuando el novelista describe el estéril intento humano por encontrar el lugar que pudiera darle respuesta a la pregunta por el sentido de la vida; o cuando presenta a una persona a quien su conciencia de culpabilidad persigue y acaba destrozando; o a otra persona cuya muerte es tan sin sentido como lo fue su vida; o a otra que siente la náusea ante el vacío de su vida... en todos estos casos no trata en el fondo sino de la pregunta religiosa.

¹ Este es el sentido global de la obra de P. TILlich, *La dimensión perdida*, D.D.B., Bilbao, 1971, a la cual haré algunas alusiones a lo largo de estas páginas.

Cuando el poeta descubre poderes demoníacos y, sin embargo, fascinantes en la profundidad de su alma; o cuando nos conduce hacia el vacío y el desierto de nuestra existencia; o cuando bajo una superficie límpida revela la inmunidad física y moral; o cuando entona la canción de la caducidad que pronuncia la angustia siempre presente en nuestro corazón... en todos estos casos no trata sino de la pregunta religiosa.

Cuando el dramaturgo nos escenifica en símbolos grotescos las ilusiones humanas, cuando a una vida vacía le hace finalizar en el suicidio, cuando presenta el ineludible encadenamiento en el odio y en la culpa, o cuando nos lleva a las obscuridades profundas de una esperanza perdida y de una lenta corrupción... en todos estos casos no trata sino de la pregunta religiosa.

Cuando el pintor despedaza la superficie externa del mundo y reconstruye con los fragmentos un mundo nuevo, que no posee ya semejanza alguna con aquel mundo que acostumbramos a ver, pero que expresa nuestra angustia y nuestro coraje de aguantar firmes a esa angustia... no trata sino de la pregunta religiosa ².

Las cuestiones de la gracia son las cuestiones de nuestra relación a Dios como respuesta creyente al interrogante de la vida. Pero si la respuesta se identifica con la aceptación del interrogante, las cuestiones de la gracia son las cuestiones de la vida misma, y una teología de la gracia es una Teología política a todos los niveles de la vida ³.

El objeto de esta conversación es, pues, sencillo. También ambicioso. Descubrir un camino de respuesta a la pregunta fundamental de la vida: a ese tremendo abismo que encontramos en el fondo de nosotros mismos pidiendo ser llenado, cuando nos hallamos en momentos de excepcional limpieza de corazón. Vamos a girar en torno a cuatro presupuestos fundamentales, que nos orienten en el sentido de la respuesta y que ineludiblemente nos llevan a la afirmación sin titubeo de la vida.

² P. TILLICH, *op. cit.*, pp. 19-21.

³ La expresión *teología política* la empleo aquí en la acepción amplia que le da H. COX, en *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968, pp. 263-291.

1. EL CREYENTE Y EL SENTIDO DE LA VIDA

La fe cristiana responde a la pregunta por el sentido de la vida, en cuanto que presenta la vida como el ámbito propio en el que se realiza el encuentro del hombre con su Dios. Por ello, la vida misma es el sentido de la vida para el hombre de fe⁴.

La vida es el ámbito de lo tangencial: de lo eficaz y de lo festivo, del afecto y la preocupación, del estrépito de la calle y del silencio que ilumina un proyecto, el ámbito del amor y del odio, el ámbito de los ojos que miran a los ojos y la palabra que responde a la palabra: el ámbito de la limitación nuestra de cada día, de nuestra estructura y nuestros problemas, de nuestra potencia y nuestro sentido del humor. Esto y más es la vida. El Evangelio de Juan pone en boca de Jesús esta definición: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida». Este es el ámbito preciso de la definición.

He aquí, por tanto, mi primer acto de fe: CREO EN LA VIDA, EN ESTA VIDA, EN TODA VIDA; Y JURO ENTREGARME A ELLA EN UN SI DESBORDANTE; JURO QUE ACEPTARE TODO DOLOR QUE ME TRAIGA, JURO QUE APURARE TODA LA FELICIDAD QUE ME OFREZCA; JURO ENTREGARME A DESCUBRIRLA, SALVARLA Y ENRIQUECERLA; JURO NO BUSCAR NADA FUERA DE ELLA. PORQUE DIOS ES LA VIDA Y VIVIRLA ES MI FE.

Os he dicho al principio que intentaría mostraros la base objetiva de mis actos de fe. Es lo que me propongo realizar ahora.

a) *La primera pregunta* que cualquiera de nosotros se hace sobre la vida puede ser ésta: *¿por qué soy creyente?* Si intentamos planteárnosla prescindiendo de las respuestas convencionales, tendremos la impresión de que nos encontramos en el aire. ¿Por qué creo que Jesús de Nazareth ha sido resucitado por Dios? Si respondo a la ligera diciendo que: «Dios lo ha revelado», la pregunta inmediata no me dejará tan tranquilo: «¿Y cómo sé que se trata de una revelación de Dios?». Esta aparente duda metódica tiene

⁴ Un primer planteamiento y estudio teológico, realizado con una preocupación catequética, de la vida como DON y GRACIA, puede encontrarse en R. ARTACHO, *Educación de la fe para un mundo secular*, Ed. Bruño, Madrid, 1970, pp. 75-147. Aquí abordamos el problema desde otro punto de vista. Este estudio no modifica esencialmente aquel planteamiento; pero las aportaciones realizadas sobre él son decisivas, tanto en cuanto a la metodología de estudio, como a los mismos contenidos, que superan notablemente aquellos primeros escauceos teológicos.

una ventaja: la de purificarnos de toda ficticia seguridad fácil. Y un inconveniente: el de hacernos sentir la quemadura de los interrogantes como si un mágico poder intentara sumergirnos en un crisol de dudas y esperanzas.

En el primer capítulo del cuarto Evangelio encontramos planteado este mismo problema, y en él se ofrece un intento nada fácil de solución. Se trata de la cadena de testigos: «¿por qué creyeron los discípulos?» «¿cómo ha surgido la fe?». Son testigos que transmiten. No hay otra explicación. No hay otra solución: nuestro asentimiento se realiza, en definitiva, como asentimiento en libertad a unos testigos que me dicen: «Esta es mi fe. Esto es lo que he visto. Si me quieres creer, puedes aceptarme. Si me rechazas, eres libre para ello». Y nosotros aceptamos o rechazamos a los testigos: si ellos se engañaron a nos engañan, nuestra es la aceptación libre, y nuestra, por tanto, la responsabilidad de nuestra situación de engañados. No existen argumentos definitivos que lleven a la fe o a su rechazo. Esto debe quedarnos muy claro, como creyentes y como educadores de la fe.

He aquí el proceso que llevó a los discípulos y a los primeros cristianos a la fe. No existe en todo el Nuevo Testamento ni una sola demostración del hecho crucial y definitivo de la Pascua de Jesús. No hay más que afirmaciones objetivas propuestas al hombre, para que acepte o rechace. Los propios signos personales de Jesús son ambivalentes: pueden ser interpretados de muchas maneras que no implican necesariamente la fe. Si Pedro acepta la afirmación de Andrés de que «ha encontrado al Mesías», no es porque Andrés se lo demuestre, sino porque es su hermano y tiene confianza en él. Y si Felipe acepta, es porque Pedro y Andrés son sus amigos. Y si Natanael acepta, no es precisamente por la fuerza de las razones, puesto que tiene convicciones opuestas: es porque se fía de sus amigos, a pesar de sus repugnancias personales. He aquí por tanto, un primer criterio de la fe: la amistad. Lo que Natanael, Felipe o Pedro aceptan es la persona del amigo, la persona del testigo. Lo que despertaron los creyentes de las primeras comunidades no fue, precisamente, la fe basada en demostraciones del hecho pascual, sino la simpatía que llevaba cada día a más personas a integrarse a la Comunidad, tal como lo describen los primeros capítulos de los Hechos.

La fe cristiana tiene, por tanto, su primera base en un asenti-

miento a la vida. Creer al testigo significa decirle: «Tu vida vale la pena hasta tal punto, que lo que tú crees, yo lo creo». El valor de la vida misma es, por tanto, el criterio decisivo en la aceptación de la fe cristiana, tal como aparece en el Nuevo Testamento.

b) Una reflexión sobre *la naturaleza de la palabra inspirada*, a la que el creyente asiente y se entrega, como expresión fundamental de su fe, me lleva igualmente a la formulación definitiva del acto de fe en la vida con el que he comenzado esta parte. Un esquema del análisis estructural de la PALABRA, podrá darnos pie para esta reflexión ⁵. La PALABRA es, evidentemente, una forma de significación —un SIGNIFICANTE— que remite a un contenido objetivo —un SIGNIFICADO—, con objeto de hacerlo próximo a un HOMBRE determinado. Si este esquema lo aplicamos a la Palabra que constituye el objeto del asentimiento del creyente, tendremos el cuadro siguiente:

SIGNIFICADO —> SIGNIFICANTE —> HOMBRE

1. El SIGNIFICADO, es siempre la realidad del Trascendente absoluto que ha de ser reconocido por el hombre. Pero ¿dónde y cómo se efectúa este conocimiento? El se ha manifestado: es decir, ha tomado un significante para que el hombre pueda reconocerle y aceptarle. Pero ¿cuál ha sido este significante? Corremos el riesgo de decir demasiado a la ligera que en la Palabra Inspirada tenemos el significante más adecuado. No es cierto. Pensad que la Palabra inspirada es también palabra de hombre: un hombre ha sido el autor del libro sagrado. Mas para que este hombre haya podido expresarse con ese significante que es la Palabra Inspirada, él ha tenido que captar previamente al Trascendente a través de OTRO SIGNIFICANTE distinto a la Palabra. La expresión primaria que Dios hace de sí mismo al hombre NO ES LA PALABRA. Ni siquiera la Palabra Inspirada. Es la vida misma: la Historia, la existencia.

2. EL SIGNIFICANTE DE DIOS.

En la Palabra Inspirada se nos narra, sobre todo, una HISTORIA. Es como una declaración formal de que Dios ha hablado (se ha

⁵ Puede verse la amplia y sugerente reflexión de SCHIWY, *Estructuramiento y Teología*, resumen en *Selecciones de Teología*, 10, 1971, 49.

significado) POR LA HISTORIA. Es decir: el significante de Dios ha sido ontológico, y la Historia ha sido su PALABRA PRIMERA para el hombre. Y un hombre, un Pueblo, captó a Dios como experiencia en esta Historia, y redujo su experiencia a significantes humanos: a Palabra.

La realidad de la vida y del mundo es, pues, la PALABRA PRIMERA. A la manera que su carne y su sangre es la primera palabra que la madre pronuncia sobre el niño que gesta en sus entrañas. Cuando la filosofía judeo helénica hablaba de la SABIDURIA = del LOGOS, se refería a esto: la SABIDURIA divina es respecto del mundo la corriente que subyace al espejo superficial del agua en el río. Lo que el hombre vive y experimenta, lo que en el mundo aparece, la Historia, es la superficie geométrica del agua, con sus brillos, sus remolinos, sus espejos y sus ondas sinuosas. Y nosotros formamos parte de esa superficie. La corriente interna, creadora de los juegos de superficie, ESA es la SABIDURIA, el LOGOS ⁶. Es Dios quien ha escogido esa PALABRA que es la vida, como SIGNIFICANTE SUYO, mientras que la palabra humana que expresa esta realidad es Palabra de hombre.

3. EL HOMBRE es el sujeto de la fe. Pero nuestra fe no puede ser un asentimiento racional a determinados significantes verbales que intentan expresar la realidad del Trascendente. Pues esta realidad sólo hay un lugar en la que captarla y asentirla adecuadamente: en su propia expresión esencial, en la vida y en la Historia de cada uno, como realidad constituyente del hombre mismo: ahí, en esa realidad que va constituyendo al hombre y al mundo, o mejor, al hombre en el mundo, ahí se realiza la manifestación más radical del Trascendente y el asentimiento más definitivo del hombre. La realidad misma de la vida constituye, pues, el ámbito y el nivel propios de la fe.

c) En fin, una última consideración. *La actuación de Dios en la Historia que la Biblia nos presenta es un descubrimiento «a posteriori»* que le da sentido al pasado, al presente y al futuro de la vida.

El presente de la Historia —incluso de la Historia de Israel—

⁶ Ver FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Gabalda, Paris, 1966, pp. 74-80; BRAUN, *Jean le théologien*, vol. 3, Gabalda, Paris, 1966, pp. 21-35.

es siempre un presente profano. La muerte de Jesús es en su presente un acontecimiento profano: a un hombre que prometía le han colgado en la cruz los poderes constituidos. Es una lástima. Pero ahí ha acabado toda la esperanza que suscitó y todos los proyectos de quienes esperaban. Solamente después, cuando un «profeta» o un grupo de hombres se preguntan por el sentido de este fracaso o por el sentido de su vida ligada a aquel acontecimiento, descubren, en fe, la actuación de Dios como sentido último del acontecimiento.

La formulación inicial del acto de fe sobre la Historia no es «Dios actúa» sino «Dios ha actuado» en un acontecimiento total y radicalmente profano. El hombre que se entregó a la vida, que dio al momento todo lo que tenía y todo lo que era, se halló, sin él saberlo, en una reciprocidad inmediata con el Dios de la vida. Su actitud de aceptación o traición a la vida han constituido su asentimiento o su rechazo ontológico a la PALABRA PRIMERA del Dios de la vida.

2. JESÚS COMO RESPUESTA AL SENTIDO DE LA VIDA.

He aquí mi segundo acto de fe: CREO EN JESUS COMO SENTIDO DE LA VIDA. CREO EN SU MUERTE Y RESURRECCION COMO SIMBOLO Y LEY FUNDAMENTAL DE LA VIDA. CREO EN SU DESTINO COMO DESTINO ULTIMO DE MI VIDA.

Todo el esfuerzo cristológico del Nuevo Testamento responde a una preocupación primera que no es, ciertamente, cristológica. La pregunta fundamental es una pregunta por la vida y por el hombre: por su valor y su sentido; por el valor de las Instituciones y de las Situaciones. La Cristología surge cuando los teólogos del Nuevo Testamento o la Comunidad primitiva aceptan el principio de que la única respuesta válida al problema del hombre, o al problema de su situación, es preciso encontrarla en la persona de Jesús⁷.

a) *La experiencia pascual*, tal como se desprende de las narraciones de los Evangelios, tiene todos los visos de un descubri-

⁷ Tal como se desprende del estudio del N. T. según el método de la Historia de las formas y de la Historia de las tradiciones. Cfr., por ejemplo, ZIMMERMAN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, B.A.C., Madrid, 1970.

miento del sentido de la vida, realizado por la comunidad de los discípulos. Tras un estudio a fondo de las narraciones de aparición oficial del tipo Jerusalén⁸, una conclusión se impone: el reconocimiento de Jesús ha partido de una necesidad de autocomprensión por parte de la comunidad. Y en este esfuerzo por autocomprenderse ha comprendido también a Jesús, descubriéndole, con gran sorpresa, duda y alegría, como el que vive. Cada una de las tres partes que componen la estructura de estas narraciones nos hablan en el sentido de una pregunta decisiva sobre la vida y la realidad presente de la comunidad y una experiencia basada en la persona de Jesús que constituye la respuesta:

1. LA INICIATIVA: Jesús «se ha hecho ver»; «se ha dado a ver». Los términos con que esta iniciativa son expresados están fijados sobre el género de las apariciones veterotestamentarias de Yahveh. Pero, según el mismo A.T., Yahveh no se da a ver jamás en visión sensible: su «hacerse ver» desborda lo sensible (nadie puede ver a Dios y seguir viviendo); se impone al hombre: no se muestra como un objeto, sino que la expresión equivale a hacer pesar sobre alguien una «decisión», adquirir un compromiso o invertir de una «misión».

Nada nos impide, por tanto, pensar en las apariciones del Resucitado con la misma clave profética del Antiguo Testamento: la manifestación de Yahveh (en este caso, de Jesús) es descubierta por el creyente en un segundo momento de reflexión sobre la historia. La expresión de Duméry condensa lo que esto significa: «la psicología y el devenir histórico son la única palabra sensible de Dios a los hombres»⁹. En el hecho ineludible de la Iglesia naciente, en el compromiso personal que comporta el sentirse portador de una misión, Jesús «se ha dado a ver»¹⁰. La resurrección se ha

⁸ En el estudio de la estructura de las narraciones evangélicas del acontecimiento pascual, seguiré a X. LEON-DUFOUR, *Resurrection et Message Pascal*, Ed. du Seuil, Paris, 1971.

⁹ *La fe no es un grito*, Taurus, Madrid, 1968, p. 37.

¹⁰ Quiero hacer notar la diferencia que existe entre esta afirmación y las concepciones de Bultmann o de Marxsen. Bultmann piensa que es en la totalidad del kerygma donde se ha dado el hecho de la resurrección, e insiste en la realidad objetiva de la resurrección de Jesús dentro del kerygma. Para Marxsen es el kerygma lo que constituye el hecho de la resurrección. Lo que afirmamos aquí es nada más y nada menos que esto: en el kerygma es donde Jesús *se ha dado a ver* como resucitado. O, de un modo más claro, donde los discípulos han experimentado el hecho de la Pascua. El kerygma,

convertido así en acontecimiento salvador, en el sentido de las acciones salvadoras de Dios en la Historia, es decir, un hecho que se declara mientras sucede. Ahora bien; este «darse a ver» de Jesús no es algo que ocurre tan sólo en la Comunidad primitiva. La comunidad, la misión, el compromiso personal, el martirio —que constituyen el «darse a ver» de Jesús— son, asimismo, manifestación o declaración del «acontecimiento» que «está sucediendo» y que, por eso, se declara. Ello equivale a hablar, con Lohfinck, no de «el Resucitado», sino de «el que está resucitando»¹¹ e, incluso, de «el que está muriendo» en la vida y en la muerte de los hombres o de la Comunidad. El ámbito, por tanto, en el que el creyente experimenta el acontecimiento pascual de Jesús, no es el ámbito de las palabras, sino el ámbito de la vida. Es decir: que en la vida es donde el creyente sabe que participa de la acción de Dios que resucita a Jesús.

2. EL RECONOCIMIENTO de Jesús por los discípulos es el segundo elemento de la estructura de las narraciones. A la vista de lo que se desprende de la «iniciativa», surge, naturalmente, una pregunta: Cualquiera sea la forma en que Jesús «se ha dado a ver»: ¿cómo ha podido ser reconocido como tal por los discípulos? O si queréis: ¿cómo puede ser reconocido como tal por nosotros?

El sentido de los pasajes de reconocimiento es claro: se trata verdaderamente de Jesús de Nazareth: el que murió. El mismo. No otro. Tanto Lucas como Juan, cada uno desde su punto de vista, se esfuerzan por mostrar su identidad: es el mismo que fue crucificado. No es un fantasma ni una alucinación; es alguien real: «soy yo». Es un pronombre cuyo antecedente, sin lugar a duda para los discípulos, es el Jesús que convivió con ellos, el mismo que les habló, el mismo al que vieron morir.

Sin embargo, una Tradición recogida por ambos evangelistas y presente igualmente en las apariciones del «tipo Galilea»¹², nos dice que se trata de un «peculiar» reconocimiento. Es la tradición acerca de la «duda» de los discípulos, formulada en otras apari-

por tanto, no es para nosotros ni el ámbito donde tiene lugar la Resurrección (Bultmann), ni el hecho mismo de la resurrección (Marxsen); sino el ámbito de la experiencia y el lugar del encuentro.

¹¹ *La resurrección de Jesús y la crítica histórica*, Selecciones de Teología 33, 1970, 132.

¹² LEON-DUFOUR, *op. cit.*, pp. 137-138.

ciones (apariciones a personas particulares) como la inaprehensión de Jesús. En la feliz expresión de Bultmann: «Es él, y sin embargo no es él; él no es el que ellos (los discípulos) habían conocido hasta ahora, y sin embargo sí es él»¹³. Esto quiere decir que el reconocimiento es un acto enteramente libre; los discípulos pueden rehusar. La «aparición» de Jesús no constituye una evidencia que se impone por necesidad. Ha de ser aceptada en libertad. He aquí, pues, lo que nos induce a reconocer la «peculiaridad» de este reconocimiento: el hecho de que se realice no a la manera de una evidencia que tiene lugar por imposición del objeto, sino que la presentación del objeto se realice en tal forma que el conocimiento constituya una aceptación libre.

Pero ¿qué constituye esa peculiaridad del conocimiento del Resucitado? También Lucas y Juan, cada uno a su manera, intentan expresarlo: Para Lucas, el reconocimiento de Jesús tiene siempre como base las PALABRAS que remiten al designio divino, sea expreso en las Escrituras («Estaba escrito que el Cristo debía padecer... y al tercer día resucitar»), sea anunciado por el mismo Jesús («Esto es lo que os decía: que convenía que el Cristo muriese... y así entrase en su gloria»). El reconocimiento se produce gracias a la palabra. Da la impresión de que la manifestación del objeto se define más por su «deber ser», que por su «ser» mismo. Jesús ha sido identificado como el Resucitado en la Palabra de que «había de resucitar»: lo que está ocurriendo cada vez que es identificado o reconocido es «lo que él había dicho» cuando aún estaba con ellos, o lo que habían dicho los profetas acerca de la necesidad de que esas cosas ocurrieran. Para Juan, es el que está en la Cruz, y por el hecho de estar en la Cruz, el que es descubierto como «el Resucitado», por el hecho de que esta situación constituye la «hora» prevista en el designio divino y anunciada por Jesús¹⁴.

He aquí, por tanto, la respuesta a la pregunta inicial: La Palabra es el criterio para reconocer «al que está resucitando» en la vida del hombre y de la Comunidad. La Palabra juzga también «si está verdaderamente resucitando» en esa vida. La Palabra se convierte así en juez del hombre y de la vida. Y hablará de me-

¹³ BULTMANN, citado por SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, D.D.B., Bilbao, 1970, p. 37.

¹⁴ SCHLIER, *op. cit.*, p. 37; LEON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 288.

moria, engañosamente, quien confiese a Jesús como el que vive y la Palabra no permita reconocer en su vida al que «está resucitando». Este no podrá llamarse testigo; este es el anti-Cristo, pues confiesa a Jesús para suplantarle.

3. LA MISIÓN confiada a los discípulos es el tercer elemento del esquema de las narraciones pascuales¹⁵. Decir que el reconocimiento de Jesús ha tenido lugar como una aceptación libre a partir de la Palabra anunciada, equivale a afirmar que la «manifestación» objetiva a los testigos ha tenido lugar como un signo ambivalente, al estilo de las «señales» con las que Jesús revela su identidad y su misión en el Evangelio de Juan. ¿Qué señales son éstas, qué elementos de la vida han permitido reconocer la presencia de Jesús en medio de los suyos como «el que vive»? Entiendo que los relatos nos las presentan con suficiente claridad:

—En la fuente de las tradiciones se descubre una tradición común que se ha hecho presente en la gran mayoría de los relatos de aparición: la comida comunitaria¹⁶. He aquí el primer signo, expresado acertadamente por Lucas: «*Reconocieron a Jesús al partir el pan*». Y es preciso, para reconocer todo el carácter de vida profunda que tiene el signo, renunciar a toda visión sacralizada de estas primeras comidas.

— La «fracción del pan» va unida en las tradiciones a otro signo: el hecho de la *Comunidad reunida*: así, las apariciones oficiales y, en Juan la aparición de Tiberíades¹⁷.

— La reflexión sobre la *Palabra anunciada* la hemos descubierto como un determinante del «hacerse ver» de Jesús. Son redaccionales del propio Lucas los versículos que introducen el discurso de misión en la aparición oficial: «Esto es lo que os decía cuando aún estaba con vosotros...»¹⁸. Cuanto hemos dicho acerca del reconocimiento muestra bien a las claras la importancia del «signo» PALABRA (prepascual de Jesús y veterotestamentaria) en la identificación del Resucitado.

— Pero, contrariamente a las apariciones anteriores (la de las

¹⁵ LEON-DUFOUR, *op. cit.*, pp. 125, 137-138.

¹⁶ *Id.*, p. 135.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ GEORGE, *Les récits d'apparitions aux onze*, Cerf. Paris, 1969, p. 79 s.; cfr. LEÓN-DUFOUR, *op. cit.*, p. 245.

mujeres, la de los de Emaús), la referencia de Lucas a la Palabra de Jesús en el discurso de misión no es sólo para identificar el hecho insólito de la muerte y la resurrección del Mesías, sino también para justificar el hecho de que sea predicada la conversión y el perdón de los pecados a todos los hombres. La dinámica de la frase de Lucas no lleva consigo ningún envío especial por parte de Jesús (No se dice: «Id..., predicad..., perdonad...», como en Mateo o en Juan, por ejemplo) sino que está justificando una situación que ocurre de hecho en el momento en que la Palabra de Jesús es transmitida, sea a nivel de redacción, sea en el caso de estos versos, a nivel de Tradición misma («*Esto es lo que os dije...*»). Se trata, pues, de otro signo, otra realidad de la vida, sobre la que es proyectada la luz de la Palabra; y, al parecer, un signo decisivo: a saber, el hecho de que la primera comunidad anuncie *la conversión y el perdón de los pecados*.

Este análisis nos permite interpretar en nuestra clave la gestación de la experiencia pascual como un descubrimiento radical del sentido de la vida, que ha sido encontrado en Jesús. Nuestra pregunta ha sido también la pregunta de la primera comunidad: ¿qué estamos haciendo aquí? ¿qué significa todo esto? ¿Qué sentido tiene nuestra vida en comunidad, nuestro compartir los bienes, nuestro esfuerzo por reflexionar sobre la Palabra del muerto Jesús de Nazaret, la conversión que predicamos y perdonar los pecados tal y como lo hizo Jesús? Gracias a la palabra que ha juzgado la vida, los creyentes han podido tener la experiencia de que «Dios ha resucitado a Jesús», puesto que en el «ahora» de la comunidad y del creyente Jesús «se da a ver», «se impone» su presencia: ese «ahora» descubre al Jesús que fue en el pasado, el mismo que vivió entre los hombres y que murió en la Cruz. Y si se da a ver, es que vive. Y su vida se define así: lo que Dios ha sido para el Pueblo y su Historia, Jesús lo es para esta nueva comunidad: es el sentido último de su vida y de la vida de cada creyente¹⁹.

b) El proceso personal de Pablo resulta igualmente significativo en la línea de la confesión de Jesús como sentido último y único de la vida del creyente.

Si nos resulta difícil reconstruir hoy el proceso que llevó a Pa-

¹⁹ Cfr. K. BARTH, *Réalité de l'homme nouveau*, Labor et fides, Génova, 1949, pp. 20-21.

blo a su experiencia fundamental de Jesús, tenemos acceso, sin embargo, a la posterior evolución de la comprensión de su persona y su acción, y la encontramos, ciertamente, como una búsqueda del sentido de la vida a la luz del acontecimiento Jesús.

¿Os extrañará que diga que Pablo ha sido en un principio triunfalista? Sus primeras versiones de la significación de Jesús como el gran rey heleno que ha de hacer su entrada triunfal en la Parusía (Cartas a los Tesalonicenses), sus discursos primeros, el discurso de Atenas, sobre todo, en el que se muestra como un erudito propagandista judeoheleno ante la crema cultural del imperio griego²⁰... Pero el fracaso ha sido su crisol²¹. Comparad el tono del discurso del areópago con lo que ha sido su inmediata predicación posterior en la comunidad de Corinto. Entre ambas evangelizaciones ha existido un mundo que ha dominado integralmente a Pablo. El fracaso rotundo de Atenas, después de las persecuciones sistemáticas en diversas ciudades del Asia Menor, el comienzo de su enfermedad corporal... todo ello ha suscitado en Pablo una profunda crisis de apostolado, que le ha hecho preguntarse angustiosamente por el sentido de la vida: y he aquí su respuesta: la Teología de la Cruz. La experiencia del anonadamiento ha llevado a Pablo a encontrar un sentido al fracaso total como persona y como apóstol: y el sentido que Pablo ha encontrado no ha sido otro que el anonadamiento de Jesús:

Mi llegada a vosotros no fue con palabras de sabiduría, sino con temor y temblor...».

Porque los judíos piden «Fuerza» (DYNAMIS=MILAGROS) y los griegos «Sabiduría»:

pero nosotros predicamos un Cristo *crucificado*,
que es *necedad* para los griegos
y *debilidad* para los judíos.

No hay entre vosotros ni muchos sabios, ni muchos prudentes, ni muchos fuertes;

pero ha elegido Dios la *necedad* para vencer a la *sabiduría*, y la *debilidad* para hacer sucumbir a la *fuerza* de este mundo (1 Cor 1).

²⁰ L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, D. D.B., Bilbao, 1967, p. 20.

²¹ Id., pp. 142-146; S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 278 ss.

A partir de este momento, la antinomia «muerte-resurrección» como experiencia fundamental de Jesús va a constituir para Pablo la clave de interpretación de la vida, del hombre, del mundo. Otras tantas antinomias consecuentes van a constituir el nervio de toda su Teología ²²:

Muerte	Vida
Necedad	Sabiduría
Debilidad	Fuerza
Pecado	Justificación
Ley (obras)	Gracia
Hombre viejo	Hombre nuevo
Esclavitud	Libertad
Carne	Espíritu

La clave muerte - vida comenzará interpretándola en términos de «vida presente» - «vida futura» cuando quiera interpretar a a los cargadores del puerto y a los bajos fondos de la sociedad de Corinto qué sentido da a su vida la persona de Jesús. Pasará luego a comprender que, si es la fe en Jesús lo que constituye en el creyente una garantía de vida futura, en algún modo, por ser presente esa fe, hace entrar la dimensión de la «nueva vida» en la «realidad presente» del cristiano: el cristiano —dirá— es un hombre nuevo, una «nueva criatura».

LA NUEVA CRIATURA

Os habréis dado cuenta de que intentamos abordar a lo largo de todo este capítulo el viejo problema de la naturaleza y la gracia. Expresiones como «hombre nuevo», «nueva criatura» y similares de Pablo, nos suenan a *palabras y palabras* cuando, en realidad, están ahí aportando su último sentido a situaciones inmediatas de nuestra Iglesia, de nuestras comunidades, de nuestras situaciones personales más próximas. En concreto, la definición del cristiano como una «nueva criatura» a la luz de la «nueva vida» de Jesús constituye una respuesta al sentido de la vida, que puede perfectamente abofetearnos hoy por su fuerza y por la inmediatez de la pregunta.

²² CERFAUX, *op. cit.*, p. 30.

El texto pertenece a la carta a los Gálatas 6, 15:

*«ni la circuncisión es nada, ni el prepucio es nada,
sino la nueva criatura».*

¿Qué significa ser nueva criatura para nosotros, como sentido de nuestra vida aquí y ahora?

a) *Como punto de partida, una comunidad dividida*: la extrema derecha del cristianismo judaizante, y lo extrema izquierda del cristianismo judeoheleno²³. Y un problema candente: ¿constituye el cristianismo una auténtica revolución, o se trata, simplemente, de una renovación religiosa del judaísmo? Dicho de otro modo: la derecha de la Comunidad defiende a ultranza una fidelidad a las tradiciones y mira a la izquierda como a verdaderos disidentes. Los ataques se centran con impresionante crueldad en la persona de Pablo. Su calidad de líder le hace blanco de las iras conservadoras: porque Pablo resalta como nadie la originalidad revolucionaria del movimiento cristiano. Toda la carta a los Gálatas es una autoapología que Pablo ha de hacer frente a la turba de sus acusadores²⁴.

Por su parte, la posición de los gálatas muestra bien a las claras lo que constituyen las tentaciones fundamentales del hombre que mira y actúa hacia el futuro: los gálatas han reaccionado con una conciencia de culpabilidad, basada en que los atacantes se presentan vestidos por la fuerza de la Ley y de las obras de la Ley, que están de su parte. La actitud de los gálatas es fruto de una simple incorporación pasiva a la revolución: no han asimilado la revolución cristiana, son víctimas de la tendencia a la regresión que experimenta todo aquel que da un paso hacia el frente en cualquiera de los órdenes de su vida. La revolución de los Gálatas no se apoyaba en la fuerza misma de la revolución cristiana, sino en un hombre que, al ser negado y desprestigiado por los enemigos, deja de sostener como líder la revolución.

²³ Con originalidad ha descrito J. M. GONZÁLEZ RUIZ esta situación en una revista para el gran público, *Sábado Gráfico*, n.º correspondiente a la última semana de marzo (cfr. también su Comentario de la *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Instituto Español de Estudios eclesiásticos, Madrid, 1964). Resulta, sobre todo, interesante el hecho de que anuncie la próxima aparición de un Comentario al Evangelio de Marcos en esta clave dialéctica.

²⁴ B., REY, *La nueva creación según San Pablo*, Fax, Madrid, 1968, pp. 25-51.

He aquí la acusación hecha contra Pablo: la demagogia. Acusan a Pablo de dar orientaciones laxas para congraciarse con la gente, de predicar una doctrina adulterada, para hacerse simpático. En concreto: le acusan de omitir la circuncisión para congraciarse con los gentiles. En definitiva, de «irregularidad» comunitaria y ambición de mando.

b) Una serie de respuestas de Pablo a esta acusación fundamental van descubriendo el sentido exacto de la «nueva criatura», como definición del sentido de la vida. En realidad, Pablo responde desenmascarando las auténticas motivaciones humanas que tienen sus adversarios²⁵. El análisis psicológico y teológico que Pablo hace de la actitud conservadora vale la pena:

1.º En primer lugar, Pablo les acusa de CONTEMPORIZAR. Es una gente que pretende quedar bien ante el bloque del judaísmo oficial. Son los hombres «oficialmente» equilibrados. Imponen la ley —la circuncisión— rehuyendo el ser ellos objeto del escándalo de la Cruz de Cristo: «*para no resultar ellos perseguidos por la Cruz de Cristo*», traduce Bover (6, 12). Fijaos: rehúyen el problema esencial —el escándalo y las implicaciones de la Cruz— para centrarse en su esfuerzo y su atención en el cumplimiento de la Ley. Evidentemente, lo único que puede hacer mantener esta postura, reflexiona Pablo, es el miedo. Y si cada uno de vosotros piensa en su respectiva comunidad eclesial, verá que el sentido actual de la carta a los Gálatas no es una afirmación gratuita.

2.º Segunda acusación de Pablo: lo que verdaderamente pretenden al imponeros su ley es el quedar ellos bien y seguros, a costa de vosotros. El texto dice así:

... «*quieren que vosotros os circuncidéis, para gloriarse en vuestra carne*» (6, 13). Es evidente que si logran imponer la Ley de la circuncisión a los Gálatas, no sólo podrán tener el placer de gritar a los cuatro vientos contra Pablo: «hemos vencido», sino que, además, podrán alzarse con la gloria de los «salvadores» de la Institución. Su objetivo, perseverar y hacer perseverar la Institución judaica. El sentido en que Pablo emplea el «gloriarse» es también

²⁵ Toda la explicación tiene como trasfondo el comentario de REY, *op. cit.*, quien, por su parte, no hace sino recoger el eco de toda la tradición y actualidad exegética sobre el pasaje.

un «gloriarse ante Dios»: tener unos méritos adquiridos. Por ello aunque ni ellos mismos guardan la ley (6, 13) son celosos al imponerla porque el verla cumplida (o, al menos, aceptada) les da seguridad (cfr. 5, 3).

3.º Frente a la gloria en las «obras de la carne», basada en el mantenimiento de las instituciones, Pablo presenta SU PROPIA GLORIA:

...jamás me gloriaré sino en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo (6, 14).

Gloriarse en la Cruz, y solo en la Cruz equivale a no tener nada en qué gloriarse, no tener una obra importante que presentar ante los hechos legales con que los otros se presentan. Pero es que:

«ni lo que hacen los de derechas es nada ni las obras de los de la izquierda es nada: no es nada lo que impone la derecha ni es nada lo que logra la izquierda. El problema es más hondo: *«ni la circuncisión es nada, ni el prepucio es nada. Se trata de ser una NUEVA CRIATURA»* (6, 15).

c) He aquí el significado que Pablo da al hecho de ser una «criatura nueva». La expresión es netamente judaica y designa un doble hecho: la situación en la que queda el prosélito después de su conversión, para quien el pasado ya no cuenta en absoluto, hasta el punto de llegar a invalidarse el matrimonio y el mismo lazo legal que le unía a los padres. Asimismo, designa la situación del hombre cuando celebra la fiesta del Kippur —expiación— en la que la identificación ritual del creyente con el Adán recién creado borraba en él cualquier culpa legal. Este es el punto de partida «cultural» de Pablo ²⁶.

1. Lo que él precisa con absoluta claridad es que el mundo de valores defendido por la derecha atacante, aquel mundo que giraba en torno a la prescripción de la Ley, HA SIDO CRUCIFICADO. Es un pasado del cual él no puede saber. Es más: ha muerto una ACTITUD de la cual él no puede saber ya: ha muerto un mundo de relaciones con Dios basadas en la Ley, un mundo en

²⁶ B., REY, *op. cit.*, p. 41 s.

que la observancia era garantía de seguridad y de gloria (digamos satisfacción), un mundo en el que el pecado o la gracia ante Dios se establecían no por la actitud del corazón del hombre, sino por la referencia a las leyes. Este es el *mundo perverso* (1, 4), anterior a la *plenitud de los tiempos* (4, 4).

2. Ser una «Criatura nueva» equivale, por tanto, a presentarse sin ningún bagaje a la vida. Renunciando a toda pretensión basada en el pasado o en algo ajeno al desnudo instante presente. Renunciando radicalmente a toda obra que no sea el hombre mismo. Tener como único bagaje la «apertura a la vida» como un don que en cada instante es recibido para aceptarlo con avidez. Es saber que he de apurar la vida, porque todo lo que no es ella pertenece a un mundo crucificado y muerto.

Evidentemente, esto debe ser precisado y lo será más adelante. Pero, de momento, nos es suficiente saber que el ser «nueva criatura» no constituye para Pablo un añadido impuesto al hombre, alguna especie de superestructura que se sienta con derecho a ahogar la vida.

Una última observación

Con la controversia pelagiana, la comprensión cristiana de la gracia tomó derroteros que, si inicialmente pudieron resultar válidos, llevaban ya en sí mismos el germen de su destrucción. La doctrina agustiniana de la gracia es una reacción. Si Pelagio puso el acento en las fuerzas de la naturaleza, y a partir de esta afirmación elaboró sus esquemas sobre la gracia, Agustín entró en el juego tomando, precisamente, como punto de partida, la debilidad y la corrupción de la naturaleza²⁷. Con lo cual:

1.º El punto focal para la búsqueda del sentido de la vida como relación con Dios quedó gravemente desplazado: el punto de partida ya no es la persona de Jesús, sino la situación de la naturaleza humana.

2.º Y partiendo de la situación de la naturaleza, no existió

²⁷ BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, pp. 83-105. RONDET, *La Gracia de Cristo*, Estela, Barcelona, 1966, pp. 93-119. FLICK-ALSZEGHY, *El Evangelio de la Gracia*, Sígueme, Salamanca, 1965, pp. 54-67.

otra posibilidad que concebir la gracia como un «auxilio», ALGO sobreañadido, que viene de fuera.

3.º El problema de la relación personal queda preterido, para centrarse de un modo obsesivo en el mecanismo de unión de esos dos bloques impersonales que son la naturaleza y la sobrenaturalidad.

3. LA ACEPTACIÓN DE JESÚS COMO SENTIDO DE LA VIDA Y LA SUPRESIÓN DEL PRESUPUESTO RELIGIOSO.

Tercer acto de fe: COMO CREYENTE EN JESÚS, CREO QUE EL SENTIDO DE LA VIDA ES LA VIDA MISMA. CONFESAR QUE EL MUNDO HA SIDO REDIMIDO EQUIVALE A AFIRMAR QUE, GRACIAS A JESÚS, HAN ADQUIRIDO SENTIDO PLENO TODAS Y CADA UNA DE LAS REALIDADES DE LA VIDA.

La *Revolución de Jesús* como epifenómeno cultural de nuestra época es una especie de erupción vital de lo que, a lo largo de años, la Teología de nuestro tiempo ha ido gestando: un reencuentro con la persona de Jesús, como clave de la existencia cristiana y su respectiva formulación dentro de la Teología. El mismo fenómeno teológico de «la muerte de Dios» no ha podido darse dentro de otro marco teológico que el del reencuentro existencial, cultural y teológico, con la persona de Jesús. Sólo quien cree y acepta a Jesús puede teológicamente afirmar que «Dios ha muerto»²⁸.

a) Ha sido *Teilhard* quien de una manera decisiva ha intentado el camino de la reconciliación del mundo consigo mismo y con Dios²⁹. La Encarnación del Verbo ha supuesto, según *Teilhard*, la asunción hipostática del cosmos en la unidad personal de Jesús de Nazareth. Supuesta la Encarnación, el mundo tiene un sentido en sí mismo. Ya no es preciso mirar más allá del mundo para descubrir el horizonte de la Trascendencia, sino que hay que volver los ojos adentro mismo del mundo para descubrir este horizonte en su entraña.

²⁸ CH. DUQUOC, *Cristología*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 437 ss.

²⁹ Pueden verse dos obras que sistematizan en este sentido el planteamiento de *Teilhard* de Chardin: SCHELLEBAUM, *Le Christ dans Vénénergetique teilhardienne*, Cerf, Paris, 1971; MALONEY, *El Cristo cósmico*, Sal Terrae, Santander, 1970.

b) En líneas convergentes se mueven *Karl Rahner* y *Edward Schillebeeckx*: La potencia obediencial para la comunicación con el Trascendente Absoluto la plantea *Karl Rahner* a partir del hecho de la Encarnación³⁰. El intento de comunicarse Dios al hombre, que supone la creación, abarca de suyo la comunicación total que ha tenido lugar en Jesús. En vistas a la Encarnación ha sido creada la naturaleza humana abierta a Dios, a la comunicación con él. El «deseo de la visión de Dios» de Sto. Tomás, redescubierto por la teología del siglo XIX y XX, a partir de la posición y controversias de Maréchal³¹, es para Rahner el punto exacto en el que tiene lugar esta apertura. Es evidente que Rahner no logra superar la división de los dos bloques, naturaleza y sobrenaturaleza, aunque entiendo que realiza dos aportaciones decisivas: la primera, plantear la gracia no como un bloque sobreañadido, sino como una relación interpersonal; y la segunda, mostrar que las posibilidades de reconciliación nacen cuando se parte de la persona de Jesús para comprender la situación del hombre y la índole de su relación con Dios.

El dominico de Nimega precisa y amplía el sentido de esta apertura a la intersubjetividad³²: la aspiración fundamental del hombre por su realización personal, la urgencia de valores tales como la verdad, la justicia, el amor, el orden nuevo; la actitud de entrega a la construcción de lo que no es él mismo, o de quien no es él mismo: ese es el punto exacto en el que el hombre queda abierto de par en par a lo absoluto de los valores que solicitan su entrega incondicional.

4. UNA VISIÓN CONCLUSIVA DE CONJUNTO

Si Dios se entrega al hombre en la Historia y es la Historia lo que de sí mismo entrega; y si, históricamente, Dios nos descubre el sentido de la Historia y de la vida en Jesús y el talante de las relaciones del hombre con él en la Historia, se imponen dos con-

³⁰ K., RAHNER, *Naturaleza y Gracia*, en *Escritos de Teología*, vol. IV, Taurus, Madrid, 1961, pp. 215-232; y *Sobre la relación entre naturaleza y gracia*, id., vol. I, pp. 325-347.

³¹ Sobre todo, en sus *Etudes de la Psychologie des Mystiques*, aparecida en 1937.

³² SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 191-244.

clusiones primordiales, que constituyen las coordenadas fundamentales sobre las que se definen la gracia:

1.^a *Conclusión*: El DON (GRACIA) fundamental que Dios hace de Sí mismo al hombre es la vida. Pero es preciso que entendamos la vida no como el hecho estático de vivir, sino como la historia personal de cada hombre, y cada uno de los elementos que la van realizando.

En este sentido, la GRACIA tiene un sentido activo objetivo fundamental: Dios HACE UNA GRACIA. Y un sentido reflexivo, a la vez: a Dios le AGRADA hacer la GRACIA de la vida. Más aún: lo que Dios entrega en la vida es a sí mismo. Dios se da a participar del hombre en la realidad vital que le realiza y le construye: en la preocupación inmediata, el amor, el dinero, el sueño, la frustración, el trabajo, el encuentro..., todo cuanto desde dentro o desde fuera del hombre constituye una llamada de la vida a la realización personal, a la superación de sí mismo, a la felicidad o a la simple respuesta de funcionario.

Por eso, cuando el hombre *vuelve sus ojos de mundos del más allá al mundo presente*, está en su derecho, en su pleno derecho. Acabo de citar las palabras con las que van Peursen define el fenómeno de la secularización³³. La derogación cultural del «a priori» religioso significa que el hombre de nuestro tiempo ha dejado de ver la historia y la vida como una serie de intromisiones divinas en el campo de la historia de los hombres y de las leyes naturales. Pero esto puede ser interpretado como una reacción que pretende desbancar a Dios de su dominio o de su señorío, o como una madurez del hombre en su fe que intuye un tipo de intimidad con Dios que le hace superar los módulos de una relación puramente extrínseca. Ello explica que Bonhoeffer, a la vez que afirma que al creyente le corresponde vivir en el mundo «etsi Deus non daretur»³⁴, escriba: «*Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre*»³⁵.

2.^a *Conclusión*: El segundo DON (GRACIA) ofrecido al cre-

³³ Cfr. COX, *op. cit.*, p. 23 s.

³⁴ BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 159 s.

³⁵ *id.*, p. 163.

yente por Dios es la propia persona de Jesús. Y esto, en un triple sentido:

1.º En cuanto que en Jesús se nos muestra la relación de Dios con el hombre como una realidad sustancial, realizada a nivel primordialmente ontológico.

2.º En cuanto que la actitud personal de Jesús ante la vida define la actitud del creyente ante la vida recibida como un DON.

3.º En cuanto que el ser y las actitudes de Jesús descubren al creyente el valor de la vida como tal.

Los siguientes textos de Bonhoeffer pueden servir para definir la índole de la respuesta del hombre creyente a la vida, sobre el arquetipo que presenta la persona de Jesús:

El creyente debe vivir, pues, realmente, en el mundo sin Dios, y no ha de intentar transfigurar religiosamente esta ausencia de Dios en el mundo; debe vivir «mundanamente» y así precisamente es como participa en el sufrimiento de Dios; puede hacerlo, es decir, puede vivir liberado de todas las falsas vinculaciones y opresiones religiosas. Ser cristiano no significa ser religioso de una cierta manera, convertirse en una clase determinada de hombre por un método determinado (un pecador, un penitente o un santo), sino que significa ser hombre, no un tipo de hombre, sino el hombre que Cristo crea en nosotros. No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo.

Durante los últimos años he aprendido cada vez más a ver y comprender la profundidad con que el cristianismo es de este mundo. El cristiano no es un homo religiosus, sino sencillamente un hombre, igual como lo fue Cristo, a diferencia quizá de Juan Bautista. No me refiero a un ser de este mundo banal y vulgar, como pueden serlo los hombres ilustrados, activos, cómodos o lascivos, sino a un «ser de este mundo» lleno de disciplina, en el que está siempre presente el conocimiento de la muerte y de la resurrección.

Más tarde comprendí y aún sigo constatándolo, que sólo viviendo plenamente la vida de este mundo es como aprendemos a creer. Cuando uno ha renunciado por completo a

llegar a ser algo en concreto, tanto si es un santo como un pecador convertido o un hombre de Iglesia (lo que llamamos una figura de sacerdote), un justo o un injusto, un enfermo o un sano —y esto es lo que yo llamo «ser de este mundo», es decir, vivir en la plenitud de tareas, problemas, éxitos y fracasos, experiencias y perplejidades— entonces nos entregamos por completo en brazos de Dios, entonces ya no nos tomamos en serio nuestros propios sufrimientos, sino los sufrimientos de Dios en el mundo, entonces velamos con Cristo en Getsemaní. Creo que esto es la fe, la metanoia, y así nos hacemos hombres, cristianos (cfr. Jeremías 45). ¿Cómo habríamos de ser arrogantes a causa de nuestros éxitos o sentirnos derrotados ante nuestros fracasos, si en la vida de este mundo también nosotros sufrimos la pasión de Dios?»³⁶.

Algunas reflexiones inmediatas

Las auténticas posibilidades de un planteamiento teológico y su grado de significación o de respuesta a la situación concreta del hombre creyente. Quiero iniciar algunas reflexiones que puedan ser continuadas luego en un estudio personal o por grupos:

1.^a *El presupuesto religioso* ha encubierto durante mucho tiempo —sobre todo en estamentos de clero y vida religiosa— deficiencias personales, ignorancias, situaciones absurdas, frustraciones... Es la «gracia barata» cuya reflexión inicia el primer Bonhoeffer³⁷: la «gracia de estado» como justificación de ineptitud pereza o arbitrariedad, el «holocausto personal» como justificación de la anulación de la persona, la «confianza en Dios» como justificación de la falta de valor o iniciativa ante la vida, la «obediencia» como miedo a la libertad y a la responsabilidad personal..., situaciones que, si bien es cierto no son consecuencia necesaria de un presupuesto religioso, le han tenido como base indiscutible.

Si una fuerza de valoración de la dimensión horizontal y un culto de los valores de la persona se plantean en este momento,

³⁶ *id.*, pp. 212-215, *passim*.

³⁷ *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1969. Ver todo el primer capítulo.

no es exclusivamente como una reacción frente al pasado, ni como una pérdida de los valores que caracteriza la fe, sino como una fidelidad a Dios que se manifiesta en la plenitud de la vida, y en ella se comunica al hombre.

2.^a *La oración* como diálogo nocional o intelectual con el «Tú» ausente pierde significación. El ámbito ontológico de la comunicación con Dios es la vida misma, el hecho de participar en los sufrimientos de Dios en el mundo. Naturalmente, el hombre necesita tomar conciencia de esta relación y revisar la realidad de su vida a la luz de este sentido totalizante: necesitará de la reflexión sobre la vida, y esforzarse por la aceptación de un dato repugnante o tomar conciencia de su propia felicidad. Podrá reflexionar, aceptar o dar gracias en el fuero interno de su conciencia, o en comunidad con quienes inmediatamente participan en la realidad de su vida. Pero si el esquema fundamental de la oración no es la necesidad de tomar conciencia de la vida, sino la obligación de recitar palabras ajenas e intemporales, lo que allí se hace no se puede definir como oración ³⁸.

3.^a *El Celibato* vivido como institución carece de sentido. Es más: es una traición imperdonable a la vida. Es la recusación de un dato de la vida en el que Dios se comunica: la estrechez de espíritu y la falta de maduración e integración personal de muchos célibes es el precio que están pagando por esa traición a la vida. Pero si es la vida la que impone el celibato como un dato más de la vida, y no como una negación de la vida, entonces el celibato tiene sentido y podrá ser integrado como realidad de la persona.

4.^a *La Catequesis de la experiencia*. La renovación catequística comenzó siendo una renovación de métodos, siguió por una renovación de «contenidos», continuó por una revisión de la realidad del hombre, y hoy se plantea, fundamentalmente, como una profundización de la experiencia humana, para encontrar en ella la dimensión de totalidad en el conjunto de la existencia.

³⁸ Cfr. RHYMES, *La oración en la ciudad secular*, Sígueme, Salamanca, 1969.

El esquema resulta posible aplicarlo a muchas de nuestras realidades cotidianas: el sentido de la comunidad, la Liturgia, la Obediencia, el Matrimonio, la Libertad, el Trabajo, la Muerte, la Ascesis... cuestiones todas que merecen una reflexión por nuestra parte y hacen urgente una postura, porque es la vida quien a ellos nos llama.