

EDWARD SCHILLEBEECKX

LOS HOMBRES RELATO DE DIOS

**VERDAD
E
IMAGEN**



LOS HOMBRES RELATO DE DIOS

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

- E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (VeI 9)
- E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura* (Pedal 191)
- B. Forte, *Trinidad como historia* (VeI 101)
- G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (VeI 117)
- W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (VeI 127)
- X. Pikaza, *Antropología bíblica* (BEB 80)

Tradujo del original neerlandés *Mensen als verhaal van God*
Miguel García-Baró (a la vista de las ediciones alemana e inglesa)

© Uitgeverij H. Nelissen B. V., Baarn 1989

© Ediciones Sígueme, S.A., 1994

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1243-X

Depósito legal: S. 775-1995

Imprime: Gráficas VARONA

Polígono El Montalvo - Salamanca 1995

El hombre es la prueba de que Dios existe.

(Heinrich Böll)

*Cierto que saqué a Israel de Egipto; pero
también saqué a los filisteos de Caftor y a
los arameos de Quir.*

(Amós 9, 7)

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	17
I. Historia del mundo e historia de la salvación. Historia de la revelación e historia del sufrimiento	21
1. ¿Quién o qué trae a los hombres salvación o liberación?	23
2. «Fuera del mundo no hay salvación»	29
3. Experiencias de revelación, en sentido profano y en sentido religioso	43
4. Las experiencias, sometidas a la crítica de las historias de sufrimiento	61
5. Antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe	69
II. Los hombres en busca de Dios; Dios en busca de los hombres	85
1. Por qué para los occidentales Dios se ha vuelto un problema	87
2. Las religiones en cuanto contexto concreto del hablar acerca de Dios	109
3. La dimensión profunda mística o teológica de la existencia humana	115
4. Dejar a Dios ser Dios	159

III. Los cristianos encuentran a Dios ante todo en Jesucristo.	163
1. Unidad y tensión entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la fe eclesial»	167
2. El itinerario vital de Jesús confesado como Cristo	179
3. El reinado de Dios: creación universal y salvación particular y situada en Jesucristo y proveniente de Dios	217
4. El carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, como tarea histórica y base de la Iglesia y de su misión al mundo	225
IV. Hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios	281
1. El rostro histórico concreto de la Iglesia	285
2. Gobierno ministerial democrático de la Iglesia	319
V. A modo de epílogo	339
1. ¿Tiene aún futuro la Iglesia?	341
2. El aspecto mundanal o cósmico del reino de Dios	349
Notas y bibliografía	365
Índice de autores	383

PROLOGO

Dicen que un niño dijo una vez: «Los hombres son las palabras con las que Dios cuenta su historia». Esa frase infantil es el tema de este libro.

Este libro trata de la vida de los hombres y del vínculo entre éstos y Dios tal como se ha hecho visible, ante todo, en Jesús de Nazaret, a quien las Iglesias cristianas —cada vez más conscientes de que viven en un mundo profano y entre otras religiones— confiesan como el Cristo.

Este libro estaba concebido, en su origen, como la tercera parte —la eclesiología— de la trilogía que en su día anuncié. Debía ser el complemento de los volúmenes Jesús. La historia de un viviente (1974) y Cristo y los cristianos. Gracia y liberación (1977). Y, en efecto, lo es, pero no de acuerdo con el plan primitivo.

En los años setenta y ochenta han cambiado muchas cosas, sobre todo en la Iglesia católica romana. El gozo de pertenecer a esta Iglesia, que se incrementó tanto durante el concilio Vaticano II y en los años siguientes, se ha visto sometido a una dura prueba en la última década. Esta situación me obligó, después de haber estudiado y escrito ya mucho, a modificar muy considerablemente mi primer proyecto de este libro. Vi claramente que vale más buscar el núcleo del evangelio y de la religión cristiana, lo propio y singular de ésta, que, en un período de polarización eclesial, ocuparme directamente de problemas intraeclesiales, que en el fondo son de segundo orden respecto al contenido evangélico de la fe y a la tarea de los cristianos en

este mundo. Pues ¿no es acaso el núcleo del mensaje evangélico aquello por lo que puede y tiene que ser medida toda eclesiología?

Ya sé que, si esta concepción del núcleo del evangelio y del cristianismo —un núcleo que nunca cabe tener ya asido, pero al que es posible señalar— no recibe una forma institucional adecuada en estructuras garantizadas por el derecho canónico, que respiren con libertad y que den libre espacio (y todo indica que no ocurre así por el momento), quedan en buena medida estériles tanto la teología edificante como la crítica teológica intraeclesial. Tienen, en tal caso, que asistir impotentes al espectáculo de que se deje fuera de los muros su legítima, aunque modesta, influencia sobre lo que acontece en la Iglesia y sobre la posibilidad de una revivificación evangélica de ésta como la que nos atrevimos a soñar, junto con otros muchos, en los años sesenta. Justamente lo que era «nuevo» en el Vaticano II respecto de la vida postridentina de la Iglesia y la eclesiología que ésta comportaba no ha recibido estructuras institucionales consistentes por parte de la Iglesia oficial ni en los setenta ni, sobre todo, en los ochenta. Al contrario, algunas estructuras eclesiásticas reguladas por el nuevo código son precisamente ajenas a las intenciones más profundas del Vaticano II.

Y, hablando en términos sociológicos, tanto si se está a favor o en contra de lo institucional, es un hecho innegable que en una Iglesia universal, desde el momento en que la libertad evangélica y los valores del evangelio no se hallan protegidos y apoyados por estructuras institucionales, los «simples fieles» no son nada, carecen en absoluto de voz, y con ellos los pastores y los teólogos. Fue la asamblea misma de la Iglesia la que, después de abundantes concesiones a una minoría —poderosa desde el punto de vista de la política eclesiástica, pero teológicamente muy limitada (estaba aferrada a Trento y al Vaticano I)—, reconoció solemnemente a sus fieles, y expresamente a los teólogos, la libertad cristiana dentro del espacio abierto del evangelio vinculante de Jesucristo. Y cuando esta libertad cristiana reconocida conciliarmente no recibe garantía y protección jurídico-canónica, su declaración se convierte en un gesto que no dice nada, sin efectividad evangélica en nuestra historia. Se ahoga entonces el aliento del concilio y se apaga su espíritu, el

Espíritu santo. Los jerarcas eclesiásticos poseen entonces, por intereses diversos —frecuentemente, intereses de política eclesiástica—, un poder sin control sobre hombres de Dios a los que se considera menores de edad: sobre el «pueblo de Dios en camino».

El teólogo, sin embargo, prosigue sencilla y consecuentemente su labor en este doloroso contexto, en aras, también, del ecumenismo. Y recibe impulso y aliento de muchas cosas que por toda la Iglesia manan y crecen en las bases por efecto del Vaticano II: una floración auténtica y evangélica como no ha habido antes. Esta esperanza nadie me la puede arrebatar, y es grande el número de los teólogos que se sienten también animados por ella. Pues nunca hasta ahora se habían comprometido en tal medida mujeres y hombres —los llamados laicos— en el trabajo de las Iglesias locales en favor de la Iglesia y del mundo en su conjunto. Esta poderosa perseverancia —confianza puramente cristiana— conduce al mismo tiempo a otras opciones en nuestra investigación teológica. Porque estoy seguro de que esta esperanza se basa en una Iglesia teologalmente orientada, en una comunidad de Dios que es una Iglesia de hombres unidos con Dios, que está crítica y solidariamente presente entre los hombres en el mundo, con sus problemas, pequeños y grandes, y su historia «profana», historia auténticamente humana e inhumana. Aquello a lo que muchos creyentes vuelven la espalda es precisamente a la Iglesia extraña al mundo y «supranaturalista», a la Iglesia del concilio de Trento y de los tiempos anteriores al Vaticano II. Abandonan esa Iglesia triunfalista, jurídicista y clerical, que pretende ser el intérprete irrefutable de la voluntad de Dios hasta el más minúsculo detalle; pero que distorsiona la verdad contenida en tal pretensión cuando niega (tácitamente) toda mediación histórica —y a menudo son tan ambiguas esas mediaciones— en su discurso y su acción eclesial. Como si la Iglesia, ajena al mundo, fuera un regalo sin mácula del cielo, más allá de toda crítica. Y hay entonces quienes creen poder identificar ya de antemano todas las acciones oficiales de la Iglesia con la plenitud de la gracia divina, que no es, en efecto, susceptible de crítica, aunque no siempre le sea comprensible al hombre. ¿Acaso no encontramos repetidamente en el libro neotestamentario del Apocalipsis el reproche a las siete

Iglesias de la ecumene: «Contra ti tengo...»? ¿y no encontramos la misma advertencia del Vaticano II: Ecclesia semper purificanda, la Iglesia debe constantemente purificarse? Justamente en estos textos habla el verdadero amor a la Iglesia: fe verdadera, tal como experimentamos en el evangelio, y no un amor opresivo, únicamente orientado a la conservación de una institución surgida históricamente.

A causa de todo esto, de mi ordenador ha salido un libro completamente diferente del que en principio proyecté y en el que empecé a trabajar hace diez años. La teología liberadora que he hecho mía en mi reflexión, sobre la base de la gran tradición cristiana y gracias a ella, quiero aquí ofrecerla como alimento de la fe a quienes trabajan en las bases, a todos los que en ellas sufren y aman; y espero que haya entre mis lectores autoridades eclesiásticas que se hallen bien dispuestas a escuchar el testimonio de fe de un teólogo que en toda su vida no ha hecho otra cosa que investigar, a tientas y en balbuces, qué puede significar Dios para los hombres. Para saberlo, hay que asociarse con los hombres y situarse a su lado: su vida, ellos mismos son la historia de Dios en medio de nosotros. Resuenan así en las vidas de los hombres de hoy las historias del antiguo y del nuevo testamento. Así acontece siempre de nuevo a través de los siglos. Escuchamos ahora el evangelio de ayer, de hoy y de mañana.

Como es natural, no me han dejado indiferente los reproches dirigidos a los dos primeros tomos de esta trilogía por su difícil lectura. Como todos los estudiosos, también los teólogos suelen hablar en jerga. Se deja uno llevar, y encuentra tantos aspectos por refinar e iluminar teológicamente, que el discurso se hace demasiado compacto y, por tanto, difícil. Pero he atendido los consejos de mis lectores y, en consecuencia, he dedicado mucho trabajo y tiempo a la legibilidad de este tercer volumen. Eso, junto con el handicap de la edad, que ya se ha dejado sentir, ha contribuido a que este libro haya tardado tanto en aparecer.

En ningún caso, sin embargo, he querido dejar a un lado, en aras de una redacción de este libro que fuera fácil pero quizá también superficial, la atención profunda y dilatada que exige la investigación teológica del misterio de la relación entre el

Dios vivo y los hombres que viven por él y en él (la historia de Dios en la historia de los hombres).

Tengo la esperanza de que mi libro pueda ser fructífero para muchos. En mi perspectiva, es el testimonio de la fe cristiana de un teólogo que trabaja consecuente y racionalmente, que se encuentra conscientemente en la gran tradición de la Iglesia católica para, desde ella, osar decir algo, a modo de un ofrecimiento, a los hombres sus prójimos; o, más bien, tener que decirles algo.

Edward Schillebeeckx

INTRODUCCION

En el concilio cristiano «universal» de 1442, que tuvo lugar en Florencia y Ferrara, los padres conciliares llegaron a una declaración en cierto modo comprensible para la época, pero que hoy a nosotros nos resulta desconcertante:

La santa Iglesia romana cree firmemente, confiesa y proclama que fuera de la Iglesia católica nadie, ni pagano, ni judío, ni hereje, ni cismático, tendrá parte en la vida eterna; antes bien, caerá en el fuego eterno «que está preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 41), a menos que antes de morir se deje acoger en la Iglesia¹.

Pocos serán los católicos que hoy sigan prestando su asentimiento a este solemne juicio, aunque durante siglos los católicos han confesado de corazón este exclusivismo y han obrado en conformidad con él, incluso usando de la violencia de las armas.

Desde no hace mucho tiempo, pero en todo caso en el concilio Vaticano II, oímos en cambio —si prescindimos de ciertos desarrollos reaccionarios posteriores—, y tan oficialmente como la declaración de otra época, otro tono muy distinto por parte de la misma Iglesia:

Quien sin culpa propia no conoce el evangelio de Cristo ni su Iglesia, pero busca a Dios con un corazón sincero e intenta cumplir verdaderamente, por influjo de la gracia, su voluntad —conocida en la voz de la conciencia—, puede alcanzar la salvación eterna².

Siglos de tragedia humana separan estas dos declaraciones históricas oficiales de la Iglesia, que, al menos en su letra, se oponen diametralmente (aunque sigue habiendo teólogos que, con la acrobacia que llaman hermenéutica, saben armonizar ambos textos abstracta y ahistóricamente). Mas debemos hacer notar que el Vaticano II no explica lo que significa propiamente «buscar a Dios». ¿Quiere decir hallarse expresamente a la búsqueda de Dios? ¿o dar de la propia botella casi vacía un vaso de agua a quien lucha, en la mayor de las necesidades, por seguir respirando (Mt 25, 31-46)?

De ninguna manera me propongo en este libro trazar la historia del viejo adagio: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Hay sobre ello suficiente bibliografía teológica de valor. Me limito a poner una junto a otra esas dos declaraciones teológicas de la Iglesia, ante todo como un reto para quienes gustan de llamarse adrede «creyentes fieles a la jerarquía» y con ello —consciente o inconscientemente— descalifican a los demás creyentes cristianos o católicos. Yo, por mi parte, creo que la Iglesia tiene, o incluso necesita, una guía *magisterial* —o sea, oficialmente encargada de la doctrina— y que los creyentes deben tener esto en cuenta; pero que además, en nuestra actitud creyente respecto del magisterio de la Iglesia, hay también que considerar hechos históricos como el que acabo de aducir (y que es sólo uno entre muchos) si no queremos caer en la idolatría por absolutizar lo que no es más que relativo.

Los hombres de hoy viven en unos tiempos muy diferentes, con un sentimiento de la vida muy distinto y también con otras imágenes de los hombres y del mundo. Se mueven en un mundo abierto, en contacto no sólo con todas las religiones universales, sino también con hombres que viven, según afirman ellos mismos (y hemos de tomar en serio esta afirmación), sin religiosidad, simplemente de modo secular o secularizado, y que, por otra parte, apenas se distinguen de los cristianos y, de muchas maneras, están comprometidos con la humanidad individual y social del hombre. En esta situación difícilmente comprendemos el antiguo exclusivismo, tanto social como eclesiástico, en la posesión de la razón. En el pasado, en cambio, todos los partidos articulaban de la misma manera su presunta razón y derecho.

Y es que el ser hombre es un proceso histórico evolutivo. Sólo un lento proceso de maduración de la conciencia humana y, fundamentalmente, hechos históricos tales como las guerras de religión, las guerras de unos cristianos contra otros, las persecuciones de judíos, cristianos y musulmanes, la violación de los derechos humanos, el acontecimiento de la Ilustración y la Revolución francesa dieron lugar a que los hombres consideraran a otra luz su propia visión de la vida. Ninguna verdad vinculante puede estar en la base de la tiranía y la contienda inhumanas. Y es así como se ha dado el golpe de gracia a cosas que antes todos sostenían como obvias.

Apenas podemos juzgar a hombres que vivieron en una época precrítica. Tampoco yo lo haré. Pero ello no nos absuelve de nuestra responsabilidad poscrítica, y tanto menos en unos tiempos en los que hemos marchado a través de la vergüenza, la crítica y las afrentas de la época y nos es dado volver de nuevo, en una «segunda inocencia» *convertida*, a pasear por el jardín, con Dios como nuestro íntimo familiar.

No quiero aquí invertir del todo el viejo adagio y poner otro en su lugar: *extra mundum nulla salus*, fuera del mundo no hay salvación. Las parcialidades antiguas no se extinguen con acentos modernos, quizá lo mismo de unilaterales. ¿Somos nos-otros mejores que otras generaciones del pasado? «Nuestro mundo moderno», que considera periclitada la época de las iglesias y las religiones, en escasamente doscientos años de secularización ha traído quizá más desastres a los hombres que los anteriores diecisiete siglos eclesiásticos, llamados «oscuros». Oí una vez que viven en la actualidad más hombres de los que jamás han muerto. Si eso es cierto (yo lo ignoro), he de constatar que hoy, en nuestro mundo, una pequeña parte de la humanidad —«las potencias de este mundo»— causa profundísima injusticia a la mayor parte de la humanidad y la oprime más de lo que nunca se ha visto. ¡El presente y el pasado no deberían arrojarse piedras entre ellos!

A pesar o, mejor, sobre la base del pasado y del presente, quiero en este libro «poner en su justo sitio» a la Iglesia y darle, al mismo tiempo, «el lugar que le corresponde». Aunque —como ha sido también el caso de muchas religiones— lo haya olvidado a menudo, *la Iglesia jamás existe por mor de sí misma*. Justa-

mente por esto es por lo que en este libro «de eclesiología» no deseo hablar directamente mucho acerca de la Iglesia. Necesitamos un poco de *eclesiología negativa*, de teología de la Iglesia en clave menor, a fin de llegar a un sano equilibrio y neutralizar el secular eclesiocentrismo del fenómeno empírico «religión cristiana», y ello por Dios, por Jesucristo y por los hombres. Los tres: Dios, Jesucristo, los hombres, son uno, en el sentido de que nunca pueden ser puestos en relación de antagonismo ni de rivalidad.

Incluso el pecado hiere a Dios únicamente *en* sus criaturas: en los hombres y en el mundo co-creado con ellos, en los animales y plantas, en su entorno natural y en el nuestro, en nuestra sociedad, en nuestro corazón, en nuestro interior y nuestra dependencia solidaria respecto de los otros hombres. El que hiere, el que causa daño *a este mundo*, comete, desde el punto de vista teológico, un pecado contra el creador del cielo y de la tierra; contra aquel a quien muchos hombres, usando el nombre que sea, llaman Dios: el misterio que tiene pasión por «que sean salvos» la naturaleza y la historia universal, la sociedad y el hombre. Por más deshonrado y manchado que esté ese nombre por la conducta misma de quienes, en las más diversas religiones, creen en Dios.

I

Historia del mundo
e historia de la salvación.
Historia de la revelación
e historia del sufrimiento

¿Quién o qué trae a los hombres salvación o liberación?

En el comienzo de la edad moderna, para ser preciso, en 1492, Giovanni Pico della Mirandola anunció de una manera casi profética los tiempos por venir (la modernidad), en los que el hombre iba a tomar en sus propias manos su destino mediante la ciencia y la técnica. Lo hizo reescribiendo en clave moderna el relato de la creación del libro del Génesis. Escribió:

Dios se complace creando al hombre como un ser que no tiene ninguna imagen claramente discernible. Lo puso en el medio del mundo y le dijo: No te hemos dado ningún lugar determinado para habitar, ningún rostro propio, ninguna dote especial, Adam (=hombre), a fin de que puedas tener y poseer a voluntad, y según a ti te parezca, la vivienda, el rostro y todos los dones que prefieras. Para los demás seres, su naturaleza está determinada por las leyes que les hemos prescrito y se mantienen en sus límites. Tú, en cambio, no tienes una sola barrera insuperable, sino que tú mismo has de determinar tu propia naturaleza según tu libre albedrío, en cuyas manos yo he puesto tu destino. Te hemos creado como un ser que no es ni celestial ni terrenal; ni mortal ni inmortal. Antes bien, tú, como escultor y poeta de ti mismo plenamente libre y que trabaja para su propio honor, te darás la forma en que tú mismo quieras vivir¹.

Con esta cita en la víspera de los tiempos modernos, este filósofo de la cultura ha puesto en claro, antes del surgimiento

de la ciencia y la técnica modernas, su condición de posibilidad: el hombre se convierte en el sujeto creativo de todo lo que acontece en un mundo cósmicamente condicionado pero religiosa y cósmicamente «desencantado».

Después de tantos siglos de ciencia y técnica, hemos tenido que aprender en los últimos decenios, por el daño y la vergüenza, cómo esta autorrealización arbitraria y sin barreras de occidente no ha traído a la humanidad salvación ni personal ni socio-política. Y hemos aprendido también que nuestra ilimitada expansión económica, basada en el mito decimonónico del progreso, ha dejado de lado a los hombres de las demás partes del mundo² y amenaza además nuestro entorno vital natural hasta tal punto que la humanidad entera pelagra por ello. El proyecto de una total autoliberación del hombre por el hombre parece en este momento la mayor amenaza para toda la humanidad. La «modernidad occidental» vuelve hoy a clamar de modo especial por la salvación y la liberación: por la redención, precisamente, de las fuerzas oscuras que el propio hombre moderno ha suscitado. Lo demoníaco en nuestra cultura y nuestra sociedad ha adoptado, sin embargo, un nombre y un contenido distintos a los del mundo antiguo y la edad media; pero es no menos real e igual de amenazante. No critico en absoluto a la ciencia, la técnica y la industrialización, sino al hombre, en cuyas manos se hallan esas fuerzas y que utiliza estos poderes preferentemente en su provecho personal, nacional o continental; *tant pis* para quien no tiene la suerte de vivir en un estado de bienestar, o para los que, a lo sumo, son aceptados como trabajadores inmigrantes.

Cabe considerar esto como una ironía de la historia: las fuerzas culturales que desde el siglo XVII hemos celebrado como las liberadoras históricas de la humanidad, a saber, la ciencia y la técnica, que sobre todo debían librarnos de todo aquello de lo que la religión no había podido liberar al hombre (el hambre, la pobreza, la tiranía, la guerra y el *fatum* histórico), hoy en día no sólo han incrementado esa hambre y esa pobreza y han suscitado la posibilidad de una guerra atómica, sino que, en manos de los hombres, constituyen la mayor amenaza para nuestro futuro. «El conocimiento es poder», dijo ya Francis Bacon. Pero nuestro dominio sobre la naturaleza ha llevado al inicio de un ataque a principios fundamentales de la vida. Nuestro ilimitado creci-

miento económico amenaza la supervivencia humana. La espiral del rearme atómico gira sobre nuestras cabezas cada vez a mayor altura. El control y la manipulación de las estructuras genéticas y psíquicas ponen en manos de los hombres imágenes amenazadoras del futuro. No es que estén mal las ciencias y la técnica, sino el hombre mismo y su trato con ellas, su estimación de ellas. ¿Qué se hace con ese legítimo conocimiento? Cuando se absolutizan los medios y se los disfraza con una nueva y moderna sacralidad e intangibilidad, en vez de liberación se vuelven amenaza para el hombre y la sociedad.

Las ciencias son ellas mismas hijas de su tiempo, y reflejan en su propia autonomía interna, ganada legítimamente en lucha con las tradiciones religiosas, las enfermedades, relatividades y puntos ciegos de su tiempo. La ciencia, por eso, es, tan escasamente como otras formas de conocimiento, saber puramente objetivo. No tiene, pues, carta alguna de nobleza como para desempeñar, al menos de modo legítimo, este papel dominante que de hecho posee en monopolio en nuestra sociedad occidental, en detrimento, por cierto, de otras muchas formas de trato cognoscitivo extracientífico con la realidad. Las ciencias aplicadas también son un instrumento de la libertad humana, y, así, se hallan igualmente prendidas en la red en la que la voluntad humana puede verse envuelta. El conocimiento es poder; pero el poder en manos de una libertad no liberada, del afán de poder, del egoísmo personal o colectivo y de la propia seguridad, es esencialmente un camino hacia la ruina.

Es cosa cierta que la ciencia y la técnica no han hecho al hombre más santo ni más sabio. Sí lo han hecho más y más refinadamente informado. En sí mismo, esto es un beneficio. La ciencia y la técnica pueden hacer milagros cuando son puestas al servicio de la libertad de los demás, y, en última instancia, de la solidaridad humana total. Pero, en realidad, funcionan como instrumentos del poder humano y de dominación: del poder sobre la naturaleza, del poder sobre la sociedad, del poder sobre las mujeres y los hombres. La ciencia es la clave del poder militar de las naciones; es el secreto de su prosperidad económica y social —de hecho, a menudo, en detrimento de otras—. La fe en el saber verificable y en el *know-how* técnico como único instrumento para conjurar la desgracia humana es dominante en

el mundo de las culturas de hoy, tanto si miramos al norte como si lo hacemos hacia el sur, el oeste o el este.

Ya desde el siglo XVII, pero sobre todo desde el XVIII, parecía anunciar la ciencia el fin de todas las religiones históricas (una fase —se pensaba irreflexivamente— de ignorancia infantil en la historia humana). Ahora que avistamos el año 2000, son justamente la ciencia y la técnica quienes, al menos cuando la pregunta por la salvación humana conserva aún sentido, nos hacen plantear «la cuestión religiosa» con más urgencia que nunca. Las teorías de la ciencia investigan en la actualidad la condición fundamental de posibilidad de la propia ciencia, y ésta se halla o fuera o más allá de todas las ciencias. No son las ciencias ni la técnica misma quienes nos angustian, sino sus acientíficas pretensiones salvíficas absolutas. Pues vemos que la creatividad humana, científica y técnica, comporta la posibilidad de la autoaniquilación. La ciencia y la técnica, celebradas antaño como las libertadoras de la humanidad, han sometido a los hombres a una nueva especie de hado esclavizante social e histórico.

La ironía histórica es ciertamente demoledora, cuando vemos cómo el este echa mano, para su progreso material, del encanto de la técnica y la ciencia occidentales, mientras que el oeste busca en el este su interioridad perdida. ¿Acaso nuestra propia creatividad humana ha de amenazar, pues, el sentido de nuestra historia? El «guardián de la creación» (Gén 2, 15; 1, 28), ¿se convierte en traidor de ella? ¿se deja comprender y libertar por sí mismo un ser finito? ¿no pertenece la relación cognoscitiva y vital con lo «trascendente» (¿él, ella, ello?) al fundamento inescrutable de nuestra creatividad humana y, por ello, a la inspiración última y más profunda de todo humanismo?

Es una de las tareas de la teología salvaguardar la fe y la esperanza en una fuerza salvífica liberadora y amante del hombre, que vencerá al mal. Por ello, la teología se revuelve contra todo pensar depresivo, aun cuando los teólogos, como todos, estén plenamente convencidos de que vivimos en una mezcolanza desazonadora de sentido y sinsentido.

Pero si la religión puede aquí decir una palabra propia e irremplazable, habrá de ser una religión «referida al mundo», una religión que, desde la fe en el Dios que libera, está referida

a los hombres y su humanidad en su contexto social e histórico. ¿Hay acaso otro «humanismo» no cruel y más universal que el amor al hombre de Dios; un Dios preocupado por la humanidad, que quiere «hombres de Dios», preocupados ellos también por la humanidad? Este es, en todo caso, el impulso más profundo de lo que se denomina la tradición experiencial judía y cristiana, a pesar de sus formas empíricas de manifestación, que frecuentemente contradicen este su impulso propio.

Si las religiones y las Iglesias quieren seguir proclamando fidedignamente esta «utopía escatológica», han de empezar por reconocer que ellas mismas han ocultado, desfigurado y hasta mutilado frecuentemente el rostro de la humanidad de Dios y su cuidado por todas sus criaturas hasta la ínfima entre ellas. Allí donde se pone como absoluto no a Dios mismo sino a la religión, la ciencia o cualquier otra potencia mundanal, se ensucia, junto con el hombre, también la «imagen de Dios»: el *ecce homo* en la cruz y en las muchas cruces que los hombres han levantado hasta ahora y siguen levantando; así como también el *ecce natura* en tanto que creación contaminada (en los animales, en las plantas y en los elementos de la vida).

Por ello, en este capítulo introductorio deseo empezar exponiendo la postura teológica no-ideológica de las religiones y las Iglesias en nuestra historia humana, como línea de base de todo este libro.

«Fuera del mundo no hay salvación»

1. *Experiencia radical de contraste en nuestra historia humana*

Lo que yo he llamado en obras anteriores, e incluso repetidamente, experiencias humanas importantes —a saber: experiencias negativas de contraste—, quiero ahora radicalizarlo. Constituyen una experiencia humana fundamental a la que, como tal, tengo por vivencia básica pre-religiosa, accesible a todos los hombres. Me refiero al veto que el hombre experimenta contra este mundo tal como es. Esto no tiene nada que ver con dualismo u oposición entre un mundo bueno y un mundo malo, en el sentido del helenismo (aun cuando deberíamos meditar de nuevo sobre ese dualismo, a partir de las experiencias humanas profundas de su tiempo). En todo caso hemos de vérnoslas con este nuestro mundo, y nos causa preocupación. Lo que experimentamos como realidad, lo que vemos y oímos a diario de la realidad vía televisión y otros medios de masas, no está, evidentemente, «en orden»; se trata de algo profundamente equivocado. Esta realidad está repleta de contradicciones. Por ello, la experiencia humana del sufrimiento y el mal, de la opresión y la infelicidad, es la base y la fuente de un no fundamental que pronuncian los hombres sobre el hecho de su ser-en-el-mundo. Esta experiencia es, además, más cierta, más evidente que todo lo que la filosofía y las ciencias pueden ofrecernos de «saber» verificable o falsificable. La indignación (que no es, desde luego, un término científico) parece una experiencia básica de nuestra vida en este mundo. Así es nuestro mundo —a no ser que vayamos ciegos por él, sólo deseosos de consumo, placer y olvido... o poder—.

Sin duda que hay también mucha bondad y belleza, mucho de qué gozar en este mundo. Incluso parecen mayores la alegría y los cantos entre los oprimidos que entre los opresores. Pero todos estos fragmentos de bondad, belleza y sentido se ven constantemente contradichos y menoscabados por el mal y el odio, por el dolor tácito o patente, por el abuso de poder y el terror. Esta contradicción tan característica de nuestro mundo parece dejar alternativamente sin su punta y su fuerza tanto al mal como al bien. Los cínicos ven también las cosas de este modo. Para los no cínicos, esta actitud no es más que un signo de decadencia, la cual ya no encuentra nada por lo que valga la pena vivir o morir. Pero, a pesar de toda su miseria, el hombre es demasiado arrogante como para considerar el mal en pie de igualdad con el bien.

Hay, entretanto, en nuestro mundo esa mezcla siempre enigmática de bien y mal, de sentido y sinsentido. No sabemos siquiera por la historia qué quedará por encima en esta mezcolanza; ni tampoco, vistas las cosas desde el acontecer fáctico, si se dejará oír una última palabra. La historia, en tanto que tal, puede fracasar.

Un elemento positivo en esta experiencia fundamental de contraste es, sin embargo, su segundo momento: la irreprimible indignación humana. Hay en ella ética, y quizá incluso más. (Yo, por mi parte, veo en esto lo que en la tradición católica de fe se ha llamado *theologia naturalis*, si bien ésta se encontraba en su tiempo en un contexto diferentemente orientado). Este no poder conformarse del hombre con tal situación ofrece una perspectiva iluminadora. Revela una *apertura hacia* una situación distinta, *que tiene derecho a nuestro sí*. Puede llamársele un consenso con «lo desconocido», con lo que no cabe determinar positivamente en su contenido: un mundo distinto y mejor, que no se ha dado aún de hecho en ningún sitio. O dicho de otro modo: la mera asunción de la posibilidad de hacer mejor nuestro mundo; apertura a lo desconocido y a lo mejor.

El reto fundamental del hombre contra el mal revela, pues, un incumplido y, por tanto, «abierto sí», tan ineliminable como el «no» humano; e incluso, propiamente, aún más fuerte que éste, ya que el sí abierto funda y hace posible esta oposición. Y, además, hay en ocasiones experiencias fragmentarias pero reales

de sentido y felicidad, mayores o menores, que alimentan, refuerzan y sostienen siempre de nuevo el «sí abierto». En esta experiencia se encuentran creyentes y agnósticos. Esta es también una base adecuada para la solidaridad de todos con todos y para un compromiso común por un mundo mejor, de rostro humano.

Los que creen en Dios llenan esta experiencia fundamental de doble aspecto con contenido religioso. El «sí abierto» toma entonces un relieve y una dirección más precisa. Su origen no es tanto —o, al menos, no directamente— la trascendencia de «lo divino» (que es inexpresable y anónima, que no se deja poner en palabras), sino, más bien (al menos para los cristianos), el reconocible rostro humano de esa trascendencia, manifestado entre nosotros en el hombre Jesús, confesado como Cristo e Hijo de Dios. Así, la tristeza básica de la humanidad se transforma para los cristianos en una esperanza fundada. Algo de un suspiro de misericordia y compasión se oculta en las últimas profundidades de la realidad... Los creyentes escuchan en él el nombre de Dios. Así dice la historia de los cristianos. La experiencia de contraste, con la oposición a la injusticia que le es inherente y su perspectiva hacia algo mejor, se convierte para los cristianos en aquello en que se realiza la unidad de la historia *en tanto que don de Dios*.

2. *El proceso de liberación en la historia humana como medio y material de la revelación divina*

Los hechos se vuelven historia tan sólo en un marco de sentido, en una tradición de hechos interpretados. Este es el primer nivel de sentido: que se lleva a cabo y se experimenta liberación humana. En una tradición experiencial religiosa de fe en Dios, ese momento humano de liberación es interpretado en un segundo nivel de sentido: en relación con Dios. Los creyentes confiesan entonces que Dios ha traído, en y a través de hombres, redención. El acontecer profano se torna el material de la «palabra de Dios». En este sentido, tiene la revelación una estructura sacramental³.

El sentido *religioso* de un proceso mundano supone un sentido *humano*. Dicho de otro modo: la historia salvífica es un acontecimiento humano-liberador. La *revelación* supone un proceso

humano pleno de sentido, un acontecimiento que es ya humanamente relevante, liberador del hombre, sin referencia directa a Dios, *etsi Deus non daretur*. Lo decisivo es hacer el bien liberador, sin el cual el vocabulario religioso se vuelve vacío, flota en el aire como una superestructura inútil y que nada significa. En la lucha en favor del bien y contra el mal, nadie puede situarse por encima de las partes contendientes, del mismo modo que Dios no puede revelar su propia esencia en cualquier historia humana, sea cual sea. Sólo en una historia profana en la que unos hombres son liberados para la verdadera humanidad, puede Dios revelar su propia esencia. En la historia profana hay también muchas historias de sufrimiento y desgracia, y en ellas Dios no se puede revelar, a no ser... como veto o juicio.

Los creyentes ven en la historia de la liberación humana el rostro de Dios. Los no creyentes no lo ven; pero en el nivel de la liberación humana (el material de la revelación de Dios) cabe que sobre este proceso hablen tanto creyentes como increyentes en una lengua común. La comprensión y la colaboración son aquí posibles. Lo decisivo no es, pues, el expreso reconocimiento o la negación de Dios, sino la respuesta a la pregunta: ¿qué lado eliges en la lucha entre el bien y el mal, entre los opresores y los oprimidos?

Luego se hará patente qué significación tiene la novedad del empleo expreso del nombre de Dios como corazón y fuente de todo movimiento de salvación. Pues ante nosotros se alza, tan grande como la vida, el hecho de que la fe en Dios no hace aún realmente a los cristianos *más humanos* que a los demás. Quien en este contexto pasa a hablar demasiado pronto de Dios, suscita la sospecha de estar hablando acerca de una imagen de Dios ya vieja, sobre el Dios de una imagen pasada del mundo y de la sociedad: el Dios de unos pocos ricos, en detrimento de los oprimidos y de los que tienen que vivir al margen de la sociedad. Lo que primeramente decide es esto: ¿somos, como cristianos (quizá en el conjunto de nuestra situación histórica y social de privilegio), solidarios con los oprimidos y los aislados, o estamos del lado de los poderosos y los opresores? En el amor preferente de los hombres por los pobres hay una confirmación implícita de lo que los cristianos denominan la libre esencia de Dios: el amor sin reserva, el amor sin condiciones. Un par de ejemplos puede ilustrar esta estructura de la revelación judeocristiana.

En el libro del Exodo se nos hace patente qué acontecimiento histórico profano constituye el fundamento de la confesión pas-cual judía (Dt 26, 5-9). La confesión dice así: «Entonces tomarás la palabra y dirás ante el Señor, tu Dios: 'Mi padre fue un arameo errante. Bajó a Egipto y se estableció allí como inmigrante con pocas personas; pero allí se convirtió en un pueblo grande, potente y numeroso. Entonces los egipcios nos maltrataron, nos opri-mieron y nos impusieron dura servidumbre. Y clamamos al Se-ñor, el Dios de nuestros padres. Y el Señor escuchó nuestra voz y miró nuestra miseria, nuestra cuita y nuestra opresión. Nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y en medio de gran terror, signos y maravillas; y nos ha conducido a este lugar: nos ha dado este país, una tierra que mana leche y miel'». El trasfondo histórico de esta confesión es el siguiente. Moisés «vio cómo un egipcio mataba a un hebreo, a uno de sus her-manos» (Ex 2, 11c); fue «testigo de su trabajo de esclavos» (2, 11b). Moisés mira a su alrededor, interviene y mata al egipcio. El hecho trasciende, y Moisés se retira a la clandestinidad. An-dando el tiempo, algunas tribus semitas, solidarias con Moisés, se rebelan también. Se liberan de las manos de los egipcios: se lleva a cabo un proceso humano-liberador.

Esta historia profana es «releída» (sobre todo en la tradición del Deuteronomio) por aquellos que creen en Yahvé, el Señor; es interpretada como «historia de salvación». Esto significa que unos creyentes en Dios vienen al conocimiento experiencial de que *el Señor ha salvado de Egipto al pueblo*. La estructura de la historia salvífica y de la historia de la revelación se hace así presente. Se ve aquí que el discurso en el lenguaje de la fe sobre la acción de Dios en la historia tiene una base *experimentable* en una actividad humana muy determinada en el mundo y la historia. Pues el discurso humano sobre la trascendencia de Dios no tiene otro fundamento que nuestra «contingencia», o sea, nuestra limitación —nuestra mutable y precaria historia de hom-bres—. El lenguaje religioso, con su espiritualidad propia, toma su material de la experiencia de nuestra limitación humana y creatural en tanto que «apertura» posible (nunca compulsiva) de dimensiones más profundas y, sin embargo, experimentables.

También, por lo que concierne a Jesús, hay primeramente que buscar un acontecimiento humano e histórico que liberara

hombres, que los recondujera a sí mismos y los abriera a sus prójimos. Pues precisamente todo ello era el medio en el que los creyentes llegaron a conocer el rostro de Dios. Sin el itinerario vital humano de Jesús, toda la cristología se vuelve una superestructura ideológica. Sin «sentido humano» en la vida de Jesús, se vuelve indigno de fe todo sentido *religioso* en su itinerario vital. Sólo el sentido humano de un proceso histórico puede llegar a ser material de sentido «sobrenatural» o religioso: de revelación. De otro lado, si no tomamos en consideración la relación positiva de Jesús con Dios, sobre todo su vivencia de Dios como *Abba*, este proceso humano de liberación que es Jesús, no conduce nunca a una cristología liberadora. Se llega entonces a una ruptura entre cristología y ética, entre mística crística y compromiso ético (personal o político). No hay para los cristianos Jesús sin la confesión eclesial de Cristo, de la misma manera que no hay confesión eclesial de Cristo sin la irrupción humano-liberadora del Jesús de Nazaret histórico.

Ciertamente que no podemos llegar a Jesús en su plenitud a menos que tomemos en cuenta su relación específica y exclusiva con Dios; pero esto no significa que Jesús sea el único itinerario vital hacia Dios. Jesús mismo no solamente *revela* a Dios, sino que también lo *oculta*, dado que aparece en humanidad creatural, no divina. Y así, como hombre, es un ser histórico, contingente o limitado, que de ninguna manera puede representar la plena riqueza de Dios... a no ser que se niegue la realidad de su ser hombre (lo que choca contra el «consenso de la Iglesia», expresado en el concilio de Calcedonia). No puede, pues, hablarse evangélicamente de un imperialismo religioso cristiano. También es verdad de Jesús la queja profética: «Tú eres un Dios escondido» (Is 45, 15), tal como los evangelios la ponen en sus labios en la cruz. Pero quien no toma en cuenta la relación religiosa de Jesús con este Dios escondido, intenta comprender al Jesús histórico o bien desde ciertos conceptos metafísicos previos, o bien desde ciertos esquemas previos de interpretación político-social (cosas ambas ajenas al evangelio). En los dos casos resulta distorsionada la figura contingente o creaturalmente limitada, histórica, de Jesús.

Nos vemos confrontados aquí, por una parte, con la difícil, casi paradójica idea de la relación particular e indescriptiblemente

especial de Jesús con Dios, y, por otra parte, con el hecho de que él, en tanto que fenómeno histórico, es un proceso «contingente», limitado, que no puede cerrar o negar otros caminos a Dios y, así, no puede tampoco anexionarse en exclusiva la ética. Esto implica que no podemos reducir la teología a cristología: hay cuestiones y aun problemas religiosos que caen fuera del campo cristológico. Esto tiene gran importancia para la ecumene de las religiones. Pero sobre ello hablaré en la tercera parte. En esta parte introductoria sólo quiero notarlo. En el transcurso de la exposición ulterior será gradualmente aclarado, así como se arrojará luz sobre sus consecuencias para la teología entera.

3. *Diferencia entre historia de salvación e historia de revelación*

Acabo de decir que solamente la historia humano-liberadora puede ser experimentada como historia salvífica. Y, sin embargo, la historia salvífica, en sentido estricto, todavía no es historia de revelación. Tenemos ahora que aclarar este punto, una vez que, primero, eliminemos un malentendido que han suscitado anteriores publicaciones mías.

Dije arriba que, previamente a que pueda hablarse de una interpretación de fe, tienen lugar determinadas historias humanas, en la llamada «historia profana», que en sí y por sí mismas —o sea, aún sin referencia expresa a la trascendencia divina— son experimentadas por los hombres como positivas: como acontecimientos plenos de sentido y humano-liberadores. La historia humana, en la medida en que libera a los hombres para la verdadera y buena humanidad en profundo respeto recíproco, es para los cristianos *historia salvífica de Dios*; y lo es independientemente de que seamos conscientes de esa estructura salvífica de gracia, pero no sin que se realice una liberación humana consciente. En algunas ocasiones exponen este asunto algunos teólogos como si por revelación la «conciencia» fuera llevada a una dimensión «ontológica, no-consciente», de modo que la salvación cristiana sólo se llevara a cabo en la conciencia. Pero entonces únicamente sucede que una relación velada, puramente «ontológica» (a saber: con Dios) es trasladada a categorías de conciencia. De lo que se trata aquí es, más bien,

del significado *religioso* de una acción humana consciente, liberadora, salvadora y que funda comunicación. La interpretación creyente quiere aclarar lo que significa hablar en *términos de promesas divinas de salvación* sobre nuestro mundo y nuestra sociedad cotidianos y «profanos», en la medida en que ahí los hombres son liberados y son ellos mismos: liberados de sí mismos, a fin de ser libres para los demás. Pues «lo humano» es el medio de la posible revelación de Dios.

Pero como Dios es Dios, y no un componente de nuestro mundo y, por tanto, tampoco de nuestra estructuración del mundo, no puede ser encerrado o delimitado en ningún movimiento humano de liberación. El es, ciertamente, la fuente y el corazón de todo movimiento liberador y salvífico verdaderamente humano, pero no es idéntico a ningún acontecimiento histórico particular de liberación, ni siquiera al acontecimiento liberador del éxodo del pueblo judío o a la irrupción redentora de Jesús. Del nombre de Dios —para los cristianos simbolizado en el nombre de Jesucristo— pueden abusar no únicamente los opresores, sino también los liberadores. Esta es la reserva que se sigue del «divino modo» en que Dios es un Dios liberador. Lo cual también tendrá consecuencias en lo que hace a la relación entre historia de salvación e historia de revelación, que es a lo que paso a referirme.

La fe en Dios es imposible sin la fe en el hombre. En el símbolo de su fe, viejo y siempre nuevo —aunque siempre por interpretar—, expresan los cristianos como sigue una experiencia vital madurada a lo largo de los siglos: «Creo en Dios, creador de cielo y tierra, y en Jesús, el Cristo, su único Hijo, nuestro Señor». Esta doble fe, por una parte, en el amor incondicional del Creador de todo y de todos los que llama a la vida y, por otra, en este hombre, Jesús de Nazaret, es tan paradójica que sólo es posible por la fuerza del Espíritu de Dios, que habitaba también en Jesús: «Creo en el Espíritu santo». El sujeto de esta fe es la comunidad eclesial, que al mismo tiempo, pertenece también al contenido de esa fe (aunque con la sutil omisión de «credo in»): *Credo apostolicam catholicam...*

Crear en Dios como el fundamento y la fuente de nuestro mundo y de la historia de la libertad humana en cualquier circunstancia, determinación e indeterminación, no es creer en la

existencia de Dios como se «cree» en la existencia de una lejana galaxia en el universo. Se trata de fe en Dios como salvación de y para los hombres que él ha traído a la vida en este mundo. Es fe en la presencia salvadora absoluta de Dios junto a los hombres en la historia. Lo que quiere decir que sean cuales sean las circunstancias en que nos encontremos, bien por ciego azar, determinismo o culpa propia, no hay situación alguna en la que Dios no pueda estar cerca de nosotros y nosotros no podemos encontrarlo. Incluso en situaciones de experiencia real de sentido, quienes creen en Dios aún pueden crear sentido. Esto no significa en absoluto que las circunstancias en que nos encontremos sean en cualquier caso «voluntad de Dios». Hablar de la voluntad de Dios es de hecho, no raramente, una blasfemia: la absolutización de un *status quo*, de un azar ciego o de la propia perspectiva, que se proyecta en Dios.

Esta activa presencia salvífica de Dios no podemos reducirla a nuestra *conciencia* o *nuestra experiencia* de su presencia que nos estimula a encontrar sentido. Y tampoco cabe reducir la salvación que viene de Dios a los lugares particulares de salvación que llamamos *religiones*. La historia de la salvación no puede restringirse a la historia de las religiones, o a la historia del judaísmo y el cristianismo. Pues toda la historia profana está ya ella misma bajo la guía del Dios liberador de la creación. El primer lugar en que se realizan salvación o condenación es, pues, lo que llamamos nuestra «historia profana», de la que Dios es el creador y liberador, pero también el juez de la historia de condenación puesta en marcha por los hombres.

Naturalmente, la absoluta presencia salvífica de Dios es como tal únicamente oferta y don; por ello mismo, no es aún presencia asentida o recibida. Nadie es salvado nunca contra su propia voluntad. La salvación, en tanto que realidad experimentada, siempre es salvación asentida y apropiada. Y con esta apropiación va siempre de la mano una cierta conciencia. Aunque no es posible identificar la salvación con la conciencia de ella, tampoco es posible separar sin más una de otra. En la teología clásica predominaba el contenido de la conciencia, no la realidad salvífica. La salvación se veía directamente en ella como realizada por la palabra de Dios, recibida en la fe, vinculada a la proclamación eclesial, confesada en una praxis sacramental.

Fe, sacramento e Iglesia son los tres componentes esenciales de todas las religiones. Pero 'salvación' se hace en ellos sinónimo de 'religión', y esto es tergiversar la realidad experimentada de la salvación-en-el-mundo. Hablar de religiones y de Iglesias hace referencia a enunciados del «segundo orden»; no tiene que ver con la realización primera, directa, inaudita, de bienestar y salvación, redención y liberación. El mundo y la historia de los hombres, en los que Dios quiere llevar a cabo salvación, son la base de toda realidad salvífica: ahí se cumple en primera instancia la salvación... o ahí es negada, y se realiza la condenación. En este sentido es verdad la frase *extra mundum nulla salus*: fuera del mundo de los hombres no hay salvación. El mundo creado, nuestra historia dentro de la naturaleza como medio ambiente, es el terreno de la acción salvífica de Dios en y a través de la mediación de los hombres. La historia de las religiones es tan sólo un segmento de una historia más amplia. Las religiones son los lugares en que los hombres toman expresa conciencia de la acción salvífica de Dios en la historia.

Es además en el interior de esta historia mundana donde han surgido las religiones como movimientos en los que se lleva a cabo la experiencia interpretativa respecto de la salvación que Dios está activamente realizando en este mundo. ¿Cómo podrían haber surgido, si no, las religiones? Desde luego, no como algo que sencillamente cae del cielo. Precisamente la conjunción exclusivista de la salvación con la religión y la Iglesia, en vez del reconocimiento de la base más profunda de la salvación —la conjunción de la salvación con el mundo de los hombres—, ha comportado frecuentemente una visión intelectualista, idealista, sacramentalística y jerárquico-neoplatónica del plan salvífico de Dios; y también, al mismo tiempo, una concentración unilateral de la salvación en la interioridad. Esta concepción es, además, un obstáculo tanto para la ecumene cristiana, como para la ecumene de todas las religiones, y, en última instancia, para la ecumene de la humanidad toda. *La historia de la salvación* no es, pues, lo mismo que la *historia de la revelación*. En esta última, la historia de la salvación se hace experiencia de fe consciente y articulada. Sin historia salvífica universal es imposible una historia especial de revelación, tal como las de Israel y Jesús.

La salvación que procede de Dios se realiza, en primer lugar, en la realidad mundana de la historia, y no primeramente en la

conciencia de los creyentes que saben acerca de ella. La captación cognitiva de ella es de suyo, naturalmente, un don aparte, cuya significación no hemos de subestimar. Pero allí donde tienen lugar la promoción del bien y el combate contra el mal en interés de los hombres, a través de tal praxis histórica se confirma en los hechos la esencia de Dios —Dios como salvación para los hombres, fundamento de la esperanza universal—, y los hombres se apropian además la salvación de Dios: en y a través del amor que actúa. En la historia de los hombres, en la vida de unos hombres con otros, se decide la salvación o la condenación.

Dios y su iniciativa salvífica son como tales una realidad *independiente* de la conciencia humana, independiente de nuestro lenguaje experiencial sobre Dios. Pero nuestro lenguaje sobre Dios y su iniciativa salvífica es dependiente tanto de esa iniciativa divina como del contexto histórico en que vivimos. Nuestras imágenes de Dios y nuestras representaciones de la salvación se hallan además incluidas en un contexto socio-histórico mutable. Se hallan, en cuanto representaciones e imágenes, enteramente en una historia siempre en movimiento (como también se hace patente en la historia de la iconografía a propósito de las representaciones de la figura de Cristo).

4. *Las religiones y las Iglesias como sacramento de la salvación en el mundo*

Así, pues, las religiones y las Iglesias no *son* la salvación, sino «sacramento» de la salvación que Dios lleva a cabo en su mundo creado —en un contexto muy determinado, por medio de hombres—. Precisamente porque no se pone a la Iglesia en su lugar y, al mismo tiempo, no se le concede el sitio que le corresponde, y se olvida el proceso básico de la salvación que se realiza en el mundo, las Iglesias se vuelven a menudo sectarias, clericales y apolíticas (y así solapadamente muy políticas). Religiones e Iglesias son del orden del «signo»: sacramento de salvación. Son la explícita denominación con respecto a esa salvación. Las Iglesias son los lugares en que se tematiza y verbaliza la salvación que proviene de Dios, donde es confesada, proclamada proféticamente y celebrada litúrgicamente. Hay, pues, un

nexo entre mundo y religión que no puede romperse. Hay, en efecto, una identidad necesaria entre manifestación y velamiento de Dios. Quien únicamente considera la manifestación, puede de hecho olvidar a Dios, silenciarlo y hasta matarlo.

Religiones e Iglesias son la *anámnesis*, o sea, el recuerdo vivo entre nosotros de esta universal, «silenciosa» pero efectiva voluntad salvífica y presencia salvadora absoluta de Dios en nuestra historia mundana. Las religiones (sinagogas y pagodas, mezquitas e iglesias) impiden, gracias a su palabra religiosa, su sacramento o ritual y su praxis de vida, que la presencia universal salvífica caiga en el olvido. Pero si las religiones o Iglesias están referidas por definición a la historia mundana y a lo que en ella ocurre, se entienden mal a sí mismas: a) cuando no se dan cuenta de que están relacionadas con el proceso experimentable del mundo; b) y cuando piensan que en su relación práctica e interpretativa con este acontecer mundanal puede renunciar a formas específicamente religiosas: la confesión, la palabra y el sacramento. La condición bajo la cual es posible el hablar eclesial sobre Dios es, pues, la aparición real de Dios en el proceso del mundo, y el velamiento de esta presencia en nuestro mundo es lo que hace necesario ese hablar religioso y eclesial.

Las Iglesias viven de la salvación que Dios realiza en el mundo. Las religiones —hinduismo, budismo, Israel, Jesús, islam, etc.— son un segmento de nuestra historia humana y son incomprensibles sin la historia «profana». Los símbolos religiosos de las religiones «median» para la conciencia creyente la presencia velada de Dios. Pues también para los hombres religiosos sigue él siendo el Dios escondido: el Velado —incluso en el hombre Jesús de Nazaret—. Hay, pues, una «reserva divina» a propósito de ambos: del fenómeno «mundo» y del fenómeno «Iglesia».

Iglesia y religión son la bienvenida agradecida de la llegada como anónima, oculta y modesta de Dios al mundo. Confesión y palabra, sacramento y praxis de fe, acción que sana y abre comunicación, seguimiento de Jesús, no hacen superflua la experiencia del acontecer del mundo; y, a su vez, el llamado acontecer mundano externo hace necesario el lenguaje de la fe y la praxis cristiana. Justamente por esto no hay que separar la praxis histórica y aun político-social en el mundo, de la acción eclesial

de la proclamación, pastoral y sacramental. Quien rompe este nexo, daña la estructura íntima de la religión y del ser Iglesia.

Este hablar confesante de los hombres religiosos y de sus líderes no es, pues, nunca, un hablar *por propios poderes*, sino una respuesta de gracia a aquello que precede a todo discurso de los creyentes: la acción creadora de Dios en la historia, en y mediante los hombres, para la salvación de los hombres. Son hombres, creyentes en el interior de una determinada tradición experiencial, quienes transforman en lenguaje esta acción de Dios, quienes la *hacen volverse palabra*. Únicamente así podemos —y, entonces, con razón— hablar de la «palabra de Dios». Dios mismo es la fuente, siempre previa, de todo discurso sobre Dios. Debemos nuestro hablar confesional acerca de Dios a Dios, que nos habla él mismo a nosotros. Por ello, las Iglesias son también comunidades que hablan a Dios: comunidades orantes de fe, y no tan sólo otro grupo activo más, todo lo digno de elogio que se quiera. Su praxis es la realización de la historia que ellos narran (ante todo, en la liturgia).

Puede además calificarse de característico que Jesús, que dio en obras y palabras, y de un modo único, un rostro humanamente perceptible a esta voluntad salvífica universal del Dios creador, fuera condenado a la cruz precisamente mediante un juicio mundano, profano. En este sentido, un proceso histórico, profano y político, es el punto central de referencia de las Iglesias cristianas; un acontecimiento que bien pueden celebrar litúrgicamente las Iglesias, ya que ellas son el *sacramento* celebrativo de la salvación que Dios lleva a cabo en el mundo.

Experiencias de revelación, en sentido profano y en sentido religioso

Muchos cristianos siguen aún viendo una oposición, una grieta infranqueable entre la fe cristiana, como obediencia o sometimiento de los creyentes a la revelación de Dios, y las experiencias humanas. Están convencidos de que la obediencia creyente es independiente de las experiencias humanas, y de que así debe ser. Su postura es que la fe, como participación en el gratuito y absoluto misterio divino, no puede ser «mediada» por ninguna experiencia humana. La revelación es, entonces, discurso de Dios: «palabra de Dios» que se dirige a los hombres directamente del cielo. Pero esto suscita, ciertamente, la cuestión crítica de cómo cabe que, sin experiencia humana, sea la revelación percibida y, así, afirmada con sentido por los hombres.

1. *Estructura cognitiva de las experiencias humanas*

a) *Experiencia y tradición experiencial*

La experiencia supone siempre que *algo* —un acontecimiento en la naturaleza y la historia, un encuentro humano, etc.— se dé para ser experimentado. Por otra parte, supone también la

experiencia de un acontecimiento un *marco de interpretación* que co-determina lo que experimentamos.

El aprendizaje por la experiencia es un proceso que se lleva a cabo cuando una nueva experiencia concreta se pone en conexión con el saber y las experiencias que ya hemos adquirido. Se produce así una acción recíproca: la totalidad de experiencias ya tenidas se convierte en un marco hermenéutico u «horizonte experiencial», dentro del cual interpretamos las nuevas experiencias, mientras que, al mismo tiempo, este cuadro interpretativo previo es sometido a crítica por las nuevas experiencias: es completado, corregido o, a veces, incluso radicalmente contradicho. En todo caso, lo ya antes experimentado es visto, gracias a las nuevas experiencias, en nuevo contexto, y, así, de otro modo⁴. Siempre tenemos experiencias en el interior de un marco hermenéutico previamente dado. Y éste no es en última instancia sino la experiencia cumulativa del pasado, personal y colectiva; con otras palabras: *una tradición experiencial*. Como totalidad en que se integra la particular experiencia actual, este marco hermenéutico presta significación a la experiencia particular: precisamente por él viene a ser una *experiencia de sentido*. Naturalmente, este marco interpretativo se originó, por su parte, de la misma manera que nuestras experiencias actuales. La experiencia cumulativa anterior, entonces más restringida, funcionó como marco hermenéutico u horizonte experiencial dentro del cual las experiencias que en aquel presente eran nuevas —y que ahora pertenecen a nuestro cuadro de interpretación— fueron integradas críticamente (o, al menos, selectivamente). El marco hermenéutico está así él mismo levantado sobre datos y acontecimientos que ya han tenido y vivido antes los hombres.

La experiencia y su marco de interpretación —ahora podemos decir: la experiencia y la tradición (= la tradición experiencial)— no pueden, pues, de una parte, ser sencillamente contrapuestos entre sí, ni tampoco, de otra, ser vistos como factores que se confirman mutuamente *per se*. Pues ocurren acontecimientos y surgen nuevas experiencias que difícilmente encuentran lugar apropiado en el conjunto de nuestra tradición experiencial en crecimiento: parecen ser elementos extraños en nuestro familiar horizonte de experiencia. Ante tales resistencias, en un principio trata de adaptarse o modificarse en alguna medida el marco her-

menéutico. Sólo cuando todos los ensayos de adaptación fracasan, nos vemos confrontados con la crítica (también en el sentido de «decisiva y delicada») cuestión de una especie de giro copernicano en el marco interpretativo que de hecho tenemos ya previamente y que presta significación, por lo menos si se quiere ser sincero para consigo mismo⁵. Situaciones de este tipo se las encuentra uno también en las ciencias de la naturaleza⁶. Experiencias particulares, o una serie de determinadas nuevas experiencias, influyen, pues, en el marco hermenéutico previamente dado y pueden, en determinados momentos, originar una crisis de fundamentos en el marco interpretativo. Se hace entonces precisa una reorientación fundamental.

La iluminación donadora de sentido de todas las experiencias particulares por una tradición experimental determinada, a título de marco hermenéutico u horizonte experiencial, tiene, por una parte, un aspecto positivo: hace posible la comprensión de nuevas experiencias particulares; por otra parte, tiene un aspecto negativo: limita nuestra comprensión, hace selectiva la interpretación de nuevas experiencias y guía ya de antemano las futuras interpretaciones nuevas de la experiencia⁷. Pero ambos aspectos indican nuestra *condition humaine*: fuera de este perspectivismo, es humana megalomanía, cosa imposible, todo intento de comprender.

b) *Elementos ocultos en nuestras experiencias: experiencia e ideología*

La conciencia experiencial humana no es, según se deduce de lo precedente, una página en blanco, sin nada escrito. La experiencia (y esto se aplica también, como veremos, a la «revelación») jamás tiene lugar en un vacío psíquico y socio-histórico. Las implicaciones cognitivas de las experiencias han sido analizadas arriba: la experiencia convierte la realidad en lenguaje dentro de una tradición experiencial concreta. Ahora bien, la estructura de nuestras experiencias es mucho más complicada. Algunos aspectos de esta intrincada estructura han de ser aquí tratados brevemente, antes de que podamos hablar de «revelación» en sentido no-ideológico.

1. Uso ideológico del lenguaje

La conciencia humana experiencial es, en primera instancia, la facultad de *expresar* algo que se experimenta. Esta expresión de la realidad acontece en el lenguaje, basado en imágenes y conceptos, connotaciones y emociones que han atravesado ya una larga historia y, así, están previamente ya dados en el grupo cultural socio-histórico en el que vivimos. El lenguaje tiene también implicaciones sociales y económicas, para no hablar de los códigos no conscientes (pero analizables) que lo dominan. En cada lenguaje concreto subyacen ya almacenadas determinadas concepciones e imágenes del mundo y del hombre. El lenguaje es de suyo el primerísimo proyecto de mundo en que un hombre es educado y comienza conscientemente la vida. Vamos a la realidad vía el lenguaje que aprendemos. Las expresiones y figuras «lingüísticas», en las que las experiencias se verbalizan, provienen del depósito de la fantasía humana, y éste es (a pesar de las constantes humanas) él mismo dependiente de experiencias efectuadas históricamente, que tienen a su vez que ver con la situación personal de cada uno y con contextos vitales colectivos, socioculturales y socioemotivos, en una cultura muy determinada. Sin articulación lingüística no cabe afirmación de la verdad (ni mentiras). Un análisis de experiencias, incluidas las llamadas «experiencias de sentido», no puede, pues, pasar de largo ante la actividad cognitiva humana que se verbaliza en el lenguaje y ante todas las implicaciones ideológicas del uso que se hace en concreto del lenguaje. Entre *realidad*, *experiencia* y *lenguaje* hay siempre distancias apenas mensurables, pero bien reales. Las experiencias articuladas «en alienación», es decir, en el lenguaje, tienen pues, que ser críticamente analizadas, si se quiere hacer valer realmente una auténtica autoridad de la experiencia, y no una supuesta autoridad, una *ilusión*.

2. Sospecha frente al uso lingüístico reprimido

Como hemos aprendido gracias a los «maestros de la sospecha» (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche y otros tras ellos), la conciencia experiencial humana no es únicamente la facultad de verbalizar cognitivamente la realidad; es también la facultad

de traer al lenguaje, a partir de deseos inconscientes, algo que, al ser expresado, precisamente oscurece lo que en realidad tendría que haber venido a expresión. Lo que habría tenido que expresar es psíquica o socialmente reprimido o ideológicamente velado. Si una experiencia quiere ser competente, o sea, tener autoridad, debe entonces ser investigada crítica y racionalmente por lo que hace a esta posibilidad de represión.

3. El peligro de apelar a nuestro hablar de «experiencias inmediatas»

La múltiple apelación a través del lenguaje a «experiencias inmediatas» también precisa de análisis crítico. Las experiencias, en efecto, están también «mediadas» socioeconómicamente. La forma social objetiva en la que, por ejemplo, vivimos en occidente, no sólo subsiste fuera de nosotros, sino que ejerce su eficacia en nuestra interioridad y se torna en ella una forma de conciencia propia⁸. Como las experiencias se hallan socioeconómicamente mediadas, la experiencia sólo llega a ser competente, plena de autoridad y humanamente orientadora, allí donde toma en consideración críticamente las condiciones en que ha surgido⁹. Por otra parte, no hay fundamento para sostener que un análisis de la historia concreta del surgimiento de las experiencias incluye, ya como tal, la crítica o la negación de la validez de éstas y de su carácter revelador de verdad. El conocimiento de un proceso histórico de desarrollo y la crítica a su ilación lógica, su validez y su verdad son metodológicamente dos problemas que hay que distinguir perfectamente. Desde luego, el conocimiento del proceso de desarrollo de las experiencias y los bosquejos de sentido puede ser útil para eliminar elementos que inmunizan frente a la crítica¹⁰.

4. El lenguaje y la concreta posición social del hablante

Esta posición, según la cual las experiencias humanas se hallan mediadas social y políticamente, puede quedar, como tal, en gran abstracción. Se necesita un análisis pormenorizado de la precisa situación contemporánea, a fin de que las nuevas experiencias consigan manifestar su originaria autoridad. A partir de

tales análisis realizados con precisión, se ha hecho efectivamente patente que nuestra concreta cultura socioeconómica está por una parte, sobre todo en occidente, determinada intrínsecamente por la «ideología burguesa», que, desde la Ilustración, ha puesto a nuestra sociedad bajo el signo del individualismo utilitarista (el valor de cambio como valor dominante)¹¹, mientras, por otra parte, en el este, la sociedad se caracteriza sobre todo por una anti-historia de la dialéctica predominantemente histórico-materialista, que colorea todas sus experiencias*. Lo que llama, efectivamente, en todas partes la atención en nuestras sociedades es lo fácilmente que se habla del «hombre» y de la «humanidad», de la universalidad, mientras que, al analizar esas expresiones, se muestra que lo mentado es o el sujeto burgués, que de hecho está ya socialmente emancipado, o bien el camarada comunista («lo que es comunista es humano, y lo que es humano es comunista»). Cuando se analiza las experiencias humanas fundamentales ignorando estas implicaciones, como lo hace la *Humanistic Psychology*¹², se pretende descubrir (y hasta aquí con razón) una jerarquía ética de valores en las experiencias humanas fundamentales, pero se la califica a continuación de universalmente humana, mientras que, en un análisis más próximo, muestra ser de hecho en su mayor parte el reflejo de los valores fundamentales que respeta una sociedad burguesa económicamente emancipada, en los que de ninguna manera pueden reconocerse los marginados social y económicamente. En la actualidad, además, la racionalidad tecnológica está cada vez más fundida con la racionalidad de los poderes del este y del oeste (los llamados primero y segundo mundos, y también en sectores del tercer mundo), con la consecuencia de que los grandes contrastes mundiales se desplazan hacia la contraposición entre los ricos del norte y los pobres del sur. Todo esto tiene un decisivo significado para la praxis humana (y de fe) en el horizonte de las experiencias mundanas.

5. El lenguaje y el uso de modelos

Las experiencias no son sólo interpretativas. Pues las experiencias interpretadas no usan solamente imágenes y conceptos previamente dados, para, como ya se ha dicho, verbalizar lo per-

* En frases como ésta hay que tener en cuenta la fecha de la edición original de este libro, anterior a la caída del Muro de Berlín (N. del T.).

cibido; trabajan además con modelos y teorías creados por los propios hombres. Así son conceptualizados en términos científicos, todo lo sencilla y claramente que es posible, el mayor número que cabe de fenómenos de experiencia¹³. Los enunciados empíricos, en cuanto expresión de experiencias, no son, pues, tan sólo enunciados que articulan lingüísticamente sobre la base de determinadas experiencias de las llamadas inmediatas, sino un fragmento de teoría humana o de construcción de un modelo, que tñe de su color el auténtico contenido de la experiencia. Hay, pues, que rechazar la dogmatización bien sea de la experiencia inmediata, o bien de los modelos.

6. Elementos proyectivos en el lenguaje

En la conciencia experimental humana hay además una relación activa entre el *subconsciente* (personal y colectivo) y la *conciencia refleja*. Esta conexión da a la conciencia experiencial humana una estructura *proyectiva*. En toda *captación* de sentido, proyectamos y simbolizamos. La actividad simbolizante, que resalta sobre todo en las experiencias de trascendencia, no se realiza primariamente en el nivel de la reflexión consciente, sino en el umbral del paso de la subconsciencia a la conciencia. Aparte de su valor propio como visualización de una realidad trascendente, los símbolos, como expresión metafórica de una experiencia determinada, unen la conciencia explícita con la corriente de todo nuestro mundo subconsciente. Que hay fuerzas humanas subconscientes que actúan en las verbalizaciones interpretativas sobre todo de las experiencias religiosas es difícil de negar después de C. G. Jung. Pero esto en absoluto implica *per se* que lo que se experimenta no haya de ser sino la actividad subconsciente del espíritu humano, que produce sus efectos en la conciencia explícita. El aspecto proyectivo que se da junto a y en todas las experiencias que captan sentido no debe, pues, ser juzgado negativamente, en detrimento del posible significado aprehensor de realidad de tales experiencias.

Se diferencia además aquí, con toda razón, entre «símbolos arquetípicos» y «símbolos culturales» (o *historial master images*)¹⁴, por mucho que ambos se superpongan. Los símbolos

—como el reino de Dios, el *black power*, la *grandeur française*, la bandera etc.— son ideas-fuerza que producen futuro. En sí mismos, estos símbolos (de la trascendencia) son religiosamente neutros; son indeterminados y carecen de dirección y, por ello, pueden convertirse en «vehículo» o medio de auténticas experiencias «de revelación». La presencia de una influencia del nivel subconsciente del espíritu humano sobre la conciencia que afirma verdad, no dice por sí misma nada en favor o en contra de una experiencia auténtica de la trascendencia. La otra cara de ello es, a la vez, que las experiencias de trascendencia no pueden nunca ser interpretadas en su sentido propio a partir de un análisis de sus implicaciones psíquicas e inconscientes, por más reales que sean éstas.

7. Elementos no religiosos en el uso lingüístico religioso

Finalmente, las experiencias particulares no son nunca actos aislados: se incluyen en la corriente de la vida psíquica total de alguien, son componentes de ésta y están incrustados en ella. A este respecto, todas las experiencias psíquicas (también las religiosas) tienen lugar sobre el fondo de una oscura y en buena parte inconsciente corriente psíquica. Expresiones como «una experiencia puramente religiosa» no son, pues, más que una abstracción. Toda experiencia religiosa tiene que ver con elementos «no religiosos». De modo que una conducta experiencial religiosa que está mezclada con elementos no religiosos no es aún *per se* pseudo-religiosa, como a veces se afirma. (Mas sobre los aspectos «religiosos» de nuestras experiencias se hablará luego explícitamente; aquí sólo se trata de la complejidad de toda humana experiencia).

Conclusión

Ya a partir de esta rápida orientación sobre la complicada estructura de las experiencias humanas se ve que la «experiencia» no es, de ninguna manera, un fenómeno de una sola dimensión. Más aún: la visión hasta aquí obtenida de esta estructura com-

pleja, así como la creciente comprensión de la mutabilidad y los efectivos cambios de la sociedad y la cultura, hacen surgir, justamente, una «nueva forma de conciencia», que no sin razón ha sido denominada *Dauerreflexion*¹⁵: todo lo recibido (la herencia de experiencias anteriores: nuestra propia tradición experiencial) es sometido a interrogantes críticos a partir de las nuevas experiencias, mientras que la vieja tradición experiencial, a su vez, puede someter a crítica nuestras así llamadas nuevas experiencias.

Así, pues, la experiencia se realiza en un proceso dialéctico: en un juego de percepción (dentro de un marco hermenéutico o de lectura) y pensamiento y de pensamiento y percepción. La experiencia adquiere autoridad sólo como experiencia reflexionada; la experiencia es más que meramente una vivencia. Aun cuando, quizá, la razón no se encuentra en el comienzo de la experiencia, la experiencia competente incluye razón, racionalidad crítica¹⁶. El pensamiento hace posible la experiencia, y la experiencia hace necesario nuevo pensamiento. Nuestro pensamiento permanece vacío, a no ser que sea constantemente retrotraído a experiencias vivas que, a su vez, sin razón reflexiva pueden ser irracionales. La autoridad de la experiencia es, en última instancia, una competencia *basada* en experiencias anteriores y *para* experiencias nuevas¹⁷.

Una vez reflexionadas críticamente, las experiencias humanas, como revelación de la realidad o de lo no pensado o no producido por los hombres, tienen efectivamente autoridad y vigencia: poseen fuerza cognitiva, crítica y liberadora en la larga búsqueda humana de la verdad y la bondad, la justicia y la felicidad. Ahora bien, para ello tienen nuestras experiencias que estar bajo la condición de la libertad y conquistar, además, espacio institucional, pues la violencia institucional y una civilización unidireccional, como, por ejemplo, la puramente técnico-científica, pueden hacer a los hombres pobres en experiencia, y pueden manipular todas las experiencias. Naturalmente, ni lo nuevo ni lo viejo tienen *como tales* prioridad alguna. Por ello, el «discernimiento de espíritus», que se vale de memoraciones críticas y de experiencias nuevas, pertenece a lo que se califica como competencia empírica o autoridad de las experiencias.

Quienquiera (persona o grupo) que haya realizado una experiencia dotada de autoridad, se convierte por ello mismo en

un testigo: él, ella o el grupo narra lo que le ha sucedido. Si se ejerce reflexión sobre él, este relato abre también a otros una nueva y legítima posibilidad vital; pone algo en movimiento. Así, la competencia de la experiencia se hace realmente efectiva en la narración de la experiencia llevada a cabo y en su fuerza de renovación de la vida. La competencia empírica —el antiguo y el nuevo testamento son paradigmas de ello— tiene, pues, una estructura narrativa¹⁸; es un relato vital testimonial.

2. *Experiencia de revelación en el uso lingüístico cotidiano y profano*

a) «Aquello (o tú) fue (fuiste) para mí una revelación»

Ya en la conversación cotidiana de los hombres, a veces oímos decir a alguien: «¡Aquello fue para mí una revelación!». No todas las experiencias nos hacen exclamar sorprendidos: ¡Una verdadera revelación! Muchas experiencias, en efecto, son superficiales; pasan por nosotros sin ruido, como efímeras. Pero en el interior de esta corriente de experiencias-promedio más anónimas o algo más explícitas, a veces resaltan acontecimientos, experiencias de las que decimos: «Aquello fue para mí una revelación». Con esto queremos decir que ha sucedido algo sorprendente, algo que ha roto la rutina de las experiencias cotidianas y que, observado más de cerca (ya que la experiencia es también «razón» e interpretación), pareció que era «algo nuevo»; algo nuevo en lo que, sin embargo, reconocemos lo más profundo de nosotros mismos. Y que, simultáneamente, pareció también ser lo «familiar y antiguo» aunque nunca expresado; pues, de otro modo, no podríamos ser llevados a nosotros mismos por semejantes hechos reveladores. Es como si esa experiencia nos pusiera en la boca la palabra precisa que hasta entonces jamás habíamos podido encontrar: una palabra que nos revela la realidad haciendo de mediación de ella para nosotros. En una experiencia así, lo que aún nosotros mismos no habíamos pensado ni producido nunca, se nos presenta como un don.

En las experiencias que calificamos de reveladoras, se nos abre, así, la posibilidad de lo nuevo: ¡las cosas pueden ser de otra manera! Se abre un espacio en el que podemos ver la realidad de otro modo: la posibilidad de una perspectiva nueva sobre el mundo o sobre los acontecimientos y, al mismo tiempo, la oferta de una acción nueva, distinta, alternativa. Es posible una mirada diferente sobre el mundo de la que solemos lanzar sobre él en las circunstancias habituales de la vida. Todo lo cual implica que las «experiencias de revelación» nos conducen, por la vía de la desintegración de nuestra identidad cotidiana, a una reinterpretación de la propia identidad nueva, que nos hace felices, que nos trae la salvación o nos da la plenitud. Cabe afirmar que en cada experiencia humana de revelación nos es dado reconocer algo de un paso, de una «pascua» que nos toma por sorpresa: desde una inicial *integración acrítica* y cotidiana, mediante la *desintegración*, hacia una *reintegración* nueva y orientada diferentemente. Toda «experiencia reveladora» comporta conversión: revisión de la vida, reorientación.

En un acontecimiento de revelación profano distinguimos dos aspectos que no se pueden separar. a) La experiencia en cuestión dice algo sobre la forma subjetiva de reacción peculiar de alguno frente a un suceso. En este sentido, las revelaciones siempre tienen lugar *en el hoy*: las experiencias se llevan a cabo ahora. En el relato de un suceso pasado o en un proceso de hechos vividos aquí y ahora, alguien experimenta algo que le concierne de un modo muy personal y que hace que ese hombre o esa mujer descubra a una luz completamente nueva lo más profundo de sí y de su estar en el mundo. Como las experiencias de revelación siempre tienen lugar en el hoy, aquí y ahora, se realizan en la respuesta personal de quien vive determinada experiencia como una «revelación». b) Sin embargo, la revelación no se halla encerrada en la persona que percibe como tal para ella un acontecimiento. Aunque también hay experiencias en las que alguien, por razones puramente subjetivas o arbitrarias, sin buenos fundamentos, descubre para él un significado más profundo, una experiencia particular sólo se califica adecuadamente de revelación cuando en el acontecimiento experiencial —de la naturaleza o de la historia, en el contacto interhumano o «en el

mundo»— *se muestra algo* que reclama precisamente ésta y ninguna otra respuesta, pero sin que lo que se muestra sea capaz de forzar al sujeto a esta y sólo a esta respuesta. Lo que objetivamente se presenta en esta experiencia, se muestra, en efecto, velado y siempre admitiendo diversas interpretaciones. Y se muestra además de tal modo a la libertad del hombre, que ésta puede prestarle su asentimiento o negarlo; o, por decirlo con más precisión: de un modo tal, que algunos ni siquiera hablarán de «experiencia de revelación». Ahora bien, en el asentimiento subjetivo —que se lleva a cabo en la experiencia misma—, la libertad del hombre se halla sometida a la norma de lo que *en esa experiencia*, como desde el exterior de la propia persona y de su pensamiento, se da a conocer *a y*, sobre todo y más profundamente, *en esa persona*. Lo no pensado y no producido por el hombre suscita tales experiencias, ciertamente, tan sólo en aquel que sabe escuchar desinteresada y confiadamente. Esto no pensado que se experimenta recibe el libre asentimiento, como en una serie psicológica inmediata, a título de acto más propio del más profundo centro de acción de la persona que experimenta así «una revelación»: es algo que «le pasa» o le sobreviene y, sin embargo, es su *propio acto*. Esta experiencia nos hace, a la vez, pensar y actuar. Así, la experiencia humana, con su variada gama de cambiante «densidad de revelación» (véase lo que sigue), es el gran proceso mediador en el largo camino de la humanidad en busca de la verdad y la bondad, la justicia y la felicidad, en la entrega y en la libertad.

b) *La cambiante densidad de revelación en las experiencias humanas*

Ya en el contacto interhumano notamos que los hombres no se autorrevelan ni se expresan totalmente en todas sus acciones. Algunas acciones cotidianas delatan poco de lo que propiamente son las personas que las realizan y de lo que esperan y desean de la vida. Esas experiencias no transparentan, pues, la persona con sus aspiraciones e inspiraciones más profundas. Pero en el conjunto de la actuación y la vida de una persona hay también

determinadas acciones que pueden calificarse como revelaciones de su ser más profundo y que son experimentadas en ese modo por otros. Las acciones más habituales no poseen la misma fuerza reveladora o el mismo valor «de revelación»; sólo lo tienen en conexión con y en referencia a aquellas acciones especiales, con las que, en última instancia, forman un todo. En sus acciones sobresalientes, en las menos notables y, finalmente, en las anónimas, la vida de una persona es, como un todo, la «revelación» de lo que ese hombre es en lo más profundo de sí mismo, si bien se requieren en el observador una apertura benevolente y un desinteresado salir al encuentro del otro, para que pueda percibir, experimental e interpretativamente, la vida de ese otro tal como realmente es. Así, pues, en lo que se refiere a la densidad de revelación, cabe hablar de una jerarquía entre las experiencias: de una jerarquía de verdades en nuestras experiencias humanas dentro del contexto socio-histórico de estas experiencias.

3. *Experiencias religiosas de revelación*

a) *Uso religioso de categorías experienciales humanas*

Aunque siempre con discreta reserva, los hombres religiosos han usado tranquilamente las categorías de la experiencia humana para verbalizar de algún modo las experiencias de lo que denominan la presencia activa de Dios entre los hombres y, según la fe cristiana, su especial cuidado por la vida de Israel y, de una manera decisiva, por la vida de Jesús. La expresión humana normal: «Aquello fue para mí una revelación», conserva aquí su estructura humana, pero recibe una profundidad religiosa.

Las experiencias religiosas muestran la misma estructura que el resto de las experiencias humanas: guardan evidente afinidad con las experiencias humanas de revelación y las presuponen. No constituyen un mundo de revelación aparte; pero expresan, eso sí, una dimensión de profundidad en esas experiencias humanas. Las experiencias religiosas se tienen en y con experiencias humanas particulares, si bien a la luz y con la ayuda de una determinada tradición religiosa en la que se está y que actúa como

marco hermenéutico que presta sentido. Las experiencias que llamamos profanas conocen también esta estructura necesaria de la experiencia y de la tradición experiencial (cf. *supra*); ésta no es en modo alguno peculiar de las experiencias religiosas. Como todas, las experiencias religiosas o de fe se realizan en un proceso dialéctico. Por una parte, el contenido de la fe —que es ya una expresión refleja de la experiencia colectiva de un grupo de hombres religiosos— es *determinante* para el contenido religioso, cristiano, de ciertas experiencias humanas; por otra parte, no es el contenido de la fe en sí mismo (por ejemplo, en tanto que proclamado por las Iglesias) lo que lleva directamente a una persona a una experiencia de fe cristiana. A la luz rectora del contenido de la fe que nos es presentado por las Iglesias cristianas, que proviene de la gran tradición cristiana de la fe, los hombres hacen aquí y ahora, en y con experiencias humanas auténticas de hoy, una experiencia cristiana personal; una experiencia en la que se percibe aquí y ahora la salvación que viene de Dios en Jesús¹⁹. La narración eclesial y, sobre todo, la praxis evangélica de las Iglesias, son condiciones de posibilidad para que lleguen otros a experimentar la fe cristiana. Pero es sólo en experiencias humanas aquí y ahora como llegan los hombres a una experiencia personal cristiana de fe, en la que se percibe «revelación» y se presta asentimiento a ella.

Así, pues, se tienen experiencias *cristianas* en y con experiencias *humanas* en nuestra historia mundanal en el interior de la naturaleza en que vivimos; pero siempre *a la luz del* contenido de la fe de la tradición experiencial cristiana. La fe auténtica y viva procede, pues, «de la escucha»; pero únicamente se lleva a cabo en una experiencia personal. Sólo si la narración viva de una tradición religiosa determinada es contada y es vivida en una comunidad concreta, cabe que los hombres de hoy, a partir de, en y con sus experiencias *humanas* de hoy, tengan experiencias *cristianas*: bien identificándose con esa narración y esa praxis, bien... distanciándose de ellas²⁰. En esa narración, el hombre o la mujer, con todas sus experiencias humanas en el mundo, pueden simultáneamente descubrirse a sí mismos y realizar la propia identidad. Salta, por así decirlo, la chispa entre la tradición experiencial cristiana y las propias experiencias vitales de hoy o, en otros hombres, no salta esa chispa y, en tal caso, ignoran la tradición cristiana de fe²¹.

Desde luego, el culto litúrgico de la comunidad eclesial creyente es el lugar en que Dios es alabado y celebrado, y en donde se le da gracias por el contenido cristiano de la salvación, y es también el lugar en que se narra el contenido de la fe. Pero, sobre todo, en un mundo «secularizado» —como decimos—, no hay que restringir las situaciones que pueden llevar a la experiencia de la fe a tan sólo la proclamación de la palabra y el culto litúrgico, puesto que éstos son ya expresiones reflexivas de experiencias de salvación en el mundo. La liturgia de la Iglesia y la proclamación de la palabra, como ya he dicho, suponen que se hayan originado experiencias religiosas con y en experiencias humanas (por ejemplo, el primer contacto liberador de un grupo de hombres con el hombre Jesús de Nazaret), y éstas presuponen, a su vez, una experiencia simbólica fundamental en y con nuestro mundo humano y creado. Sin una fundamental experiencia de criatura, ninguna renovación o reorientación del estilo de la liturgia, ninguna proclamación «inmediata» de la «doctrina de la Iglesia», *podrán darnos una experiencia cristiana profunda*, que es una auténtica experiencia de presencia y no sólo una experiencia de nuestras propias reacciones subjetivas ante lo que acontece en la liturgia de las Iglesias, ni tampoco el mero asentimiento intelectual a una doctrina que nos es propuesta. No podemos experimentar a Dios de repente en la liturgia de la Iglesia si no lo vemos en ningún lugar fuera de la Iglesia, en nuestras cotidianas experiencias con los hombres y el mundo (aunque nadie negará la posibilidad de que algunos hombres, justamente a partir de un contacto que les sorprenda con una liturgia eclesial viva y plena de sentido, lleguen a la *cuestión religiosa* y empiecen, en consecuencia, a percibir de otro modo el «mundo de fuera»).

Como los hombres llegan a la religiosidad a través de experiencias con hombres y con el mundo, esta mediación mundanal explica al mismo tiempo la diferencia entre las distintas religiones. El surgimiento de las múltiples religiones puede, así, explicarse a partir de la misma fuente de la que se origina la religión como tal: la multiplicidad de experiencias humanas con el hombre y el mundo en el interior de tradiciones experienciales humanas particulares y divergentes. Hablar *sobre Dios* partiendo de experiencias humanas está esencialmente vinculado con poder tratar lingüísticamente en términos religiosos determinadas experien-

cias *mundanales*. Y a pesar de cierto patrón fundamental universalmente humano (si bien jamás «susceptible de abstracción», sino lleno de contenido concreto), las experiencias humanas siempre están teñidas de color socio-histórico y aun geográfico. Todo ello aporta variación a la temática religiosa humana universal.

Se sigue de aquí que el entorno en el que la fe cristiana puede extenderse y transmitirse no sea tan sólo la comunidad viva y creyente de la Iglesia, sino también el mundo, la cotidiana experiencia viva de los hombres en la historia concreta en la que éstos se hallan.

A este respecto, lo esencial de la revelación cristiana se encuentra en que, a partir de la experiencia del trato con Jesús, sus discípulos afirman que en ese hombre, en su vida y en su mensaje, en su actuación y en su modo de morir, en toda su persona en cuanto hombre, las intenciones de Dios para con la humanidad —y, en ellas, el «propio carácter» de Dios— se han revelado, han accedido a la conciencia humana en el grado supremo. Según esta experiencia de fe, Jesús es el lugar en que, de una manera decisiva, Dios se ha revelado *a sí mismo* como *salvación de y para los hombres*. Los cristianos experimentan a Jesús como densidad suprema de la revelación de Dios en una historia entera de experiencia de revelación. En esta historia religiosa de revelación, la experiencia humana ocupa un lugar propio e insustituible; pero como en todas las «experiencias de revelación» —incluidas las profanas—, la revelación aquí no es el fruto de la experiencia, sino que es la experiencia el fruto de la revelación. Este acontecimiento de revelación dice, pues, algo acerca de cómo se comprenden a sí mismos ciertos hombres y, al mismo tiempo, al expresar su experiencia no quieren solamente decir algo sobre ellos mismos (en otras palabras: sobre esa su experiencia que renueva sus vidas y sobre su nueva autocomprensión, es decir, sobre cómo ven *ellos* a Jesús); sino que quieren, primordialmente, decir *algo sobre Jesús mismo*: que él es la expresión suprema de Dios y que, justamente por eso, ellos han experimentado, y siguen experimentando, en él la salvación. Así, pues, por su propia íntima orientación, la expresión creyente no funda en absoluto la revelación; antes bien, la revelación por su propia fuerza, provoca la respuesta creyente y la funda. Ciertamente, han de poder aducirse, además, buenas razones por las

que pueda evidenciarse en alguna medida que no es que el hombre haga hablar a su Dios, sino que Dios se da a conocer a sí mismo, en y a través de experiencias humanas, como aquel que trasciende todas las experiencias descritas con exactitud.

Ahora bien, la fe no puede vivir sólo a manera de experiencia. La fe no llega nunca a consumarse en pura plenitud de experiencia. También abarca meditación articulada lingüísticamente, conceptualización e interpretación que en la experiencia misma sólo están dadas incoativamente. Las experiencias tienen que ser también elaboradas racionalmente; esto es propio de la esencia de las experiencias de (y a través de) los hombres. Y así, por fin, las experiencias de fe se desarrollan en proposiciones en las que, por ejemplo, se formula en alguna medida la tradición experiencial cristiana. Las experiencias religiosas se traducen en lenguaje de fe, en enunciados de fe y, en ocasiones, incluso en dogmas; en última instancia se tematizan también en concepciones teológicas bien ordenadas (en continuo descenso de la seguridad de la fe y continuo aumento del riesgo humano).

b) *La revelación en las experiencias religiosas: «la revelación divina»*

Puede entenderse el término «revelación» en dos diferentes niveles lingüísticos. De una parte, la revelación es, esencialmente, lo innominable, lo inexpresable que se encuentra allende todo conocimiento conceptual y es el fundamento de la experiencia de fe —de la praxis y el pensamiento creyentes—. De otra, se da también el nombre de revelación a lo innominable asido en la reflexión: a la manifestación traída a conceptos —«captada», por así decir— del fundamento de la fe, que no es directamente pensable²². En su raíz más profunda, la revelación es el estar dado —o mejor: el darse— no reflexivo, preteórico, de aquello que funda ya siempre y hace posible el proceso de la fe. En el nivel reflexivo se intenta expresar la revelación (en el sentido primero y más fundamental) justamente en tanto que fundamento de la fe; lo cual, sin embargo, nunca se consigue plenamente. No cabe fundamentar el fundamento de la fe (mediante razonamientos humanos). Eso sí, cabe *nombrarlo*. Pues

la denominación y la reflexión nunca «conceptualizan» totalmente los inexpresables *de dónde* y *adónde* de la fe; nunca trazan del todo su mapa ni los articulan completamente en palabras. Que la revelación es el fundamento de las experiencias de fe significa que la fe no se debe a sí misma ni su existencia ni su peculiar contenido cognoscitivo. Es un don y, al mismo tiempo y a una, una opción humana.

En un acontecimiento humanamente perceptible —para los cristianos, la vida de Jesús—, la revelación, en tanto que fundamento, puede, sin embargo, oírse *en* nuestra historia. La revelación se hace así también expresión categorial —digamos: describible— de aspectos conceptualmente articulables de esferas de la experiencia humana que son insondables. Son, pues, en última instancia, los hombres mismos quienes traen al lenguaje la revelación divina: narran lo que ellos mismos no han proyectado ni producido. Pero, por otra parte, únicamente al *dar* sentido *se percibe* sentido. Tampoco cabe hablar aquí, en absoluto, de dualismo en el sentido de «revelación, aquí», «respuesta de fe, allí». No hay revelación sin fe, y no hay fe sin revelación (aunque, desde el punto de vista del hombre, claro que cabe «fe» —lo que así suele llamarse— sin revelación).

Las experiencias, sometidas a la crítica de las historias de sufrimiento

1. *Obstáculo. Verdad y autoridad de los hombres que sufren y están bajo la opresión*

Aunque en cada vida humana hay muchas experiencias de sentido, tienen, sin embargo, sobre todo significado revelador por excelencia las experiencias de sinsentido, de injusticia y de dolor inocente. Es un hecho que tanto las experiencias cotidianas cuanto los experimentos científicos deben mucho al «obstáculo»: a las experiencias de resistencia y pertinacia de la realidad en que vivimos. Los hombres viven de conjeturas y errores, de proyectos y fracasos y, por ello, de *trial and error*; sus proyectos pueden verse constantemente obstaculizados por la protesta de la realidad, que no siempre se presta a la anticipación racional humana. Allí donde la realidad ofrece resistencia a los planes del hombre, y así los gobierna y dirige tácitamente, allí estamos en contacto con una realidad independiente de nosotros. Como ya se dijo arriba, vemos que la verdad se nos aproxima por la vía de la enajenación y la desintegración de lo ya adquirido y de nuestros proyectos. Se convierte así en principio de interpretación de la realidad, no lo consabido, sino «el escándalo» de la porfiada realidad²³. La autoridad de las experiencias culmina, consiguientemente, en las historias humanas de sufrimiento: en las historias de sufrimiento por fracasos y errores, sufrimiento por el dolor físico, sufrimiento por el mal y la injusticia, sufrimiento por y

en el amor, sufrimiento por la culpa. Es aquí donde se encuentran los grandes momentos de revelación de la realidad en y a través de las experiencias finitas de los hombres. Pues las experiencias que auténticamente nos ayudan a avanzar a los hombres son aquellas que imponen su vigencia contra el sujeto que las tiene y, si llega el caso, contra todo su entorno y toda su vida social. Las experiencias más profundas, las que dan su dirección a la vida y la soportan sobre sí, son, pues, experiencias de conversión, experiencias de crucifixión, que fuerzan a la *metanoia*, al cambio de la mente, la acción y el ser. Tales experiencias desgarran, pero para llevar a una integración nueva.

Las experiencias, se dijo, ocurren dentro de un horizonte experiencial, dentro de cierto haz de luz. El foco de luz de la tradición experiencial cristiana no tiene solamente por contenido una intención humano-liberadora y, así, un significado emancipativo; mas no quiere una emancipación a medio camino, incapaz de ver el sufrimiento acontecido en la historia de los hombres, o que desatiende el dolor de «otros» grupos extraños a nosotros.

Antiguas formas de la ética, e incluso también algunas formas actuales de ella, partían (y parten) de la ley natural. Presuponen que «el orden» está dado de antemano, y que de ahí se sigue el precepto de no transgredir ese orden. Subyace a esta concepción cierto optimismo en lo que concierne a la potencia hermenéutica de la razón humana «universal». Suele olvidarse que esa razón universal abstracta —cantada por la Ilustración— se halla ella misma históricamente envuelta en pecaminosidad personal y social y en ansiosa apetencia de dominio. La experiencia enseña, en efecto, que también la razón moral está necesitada de liberación. Cuando miramos con más detenimiento, vemos que el punto de partida concreto del *ethos* no es tanto «el orden» que no se debe perturbar, cuanto nuestra indignación por el hombre histórico y concreto, ya herido y agraviado en todos sitios; la indignación por el desorden tanto en el propio corazón como en la sociedad y sus instituciones. La amenaza fáctica y el ataque contra lo *humanum* —lo digno del hombre—, que es deseado, pero que nunca es positivamente definible, llevan a la indignación, y son por eso una invitación concreta a la ética, un imperativo ético, inserto, pues, en experiencias negativas de con-

traste muy precisamente localizadas: experiencias de calamidad y desgracia, aquí y ahora.

Lo que es éticamente bueno se manifestará, en esta perspectiva, sólo en una praxis de liberación y reconciliación. Creyentes y no creyentes tienen esta experiencia de contraste que eleva su protesta. En una ética autónoma —una ética sin fe en Dios— subyace patentemente una cierta utopía que es reverenciada con desesperación; la cual, por lo menos, no quiere hacerse cómplice de la injusticia y la carencia de libertad que campan en nuestro mundo. No cabe, desde luego, reducir ninguna tradición religiosa a su ética. De la tradición cristiana puede incluso decirse que la peculiaridad específica de la ética de los cristianos (frente a algunas otras religiones) estriba, *precisamente, en que no tiene una ética peculiar* y, así, está abierta aquí, ahora y para siempre, a lo *humanum* que todos los hombres buscan. Esta autonomía fue ya defendida por Tomás de Aquino²⁴. No precisamos a Dios como fundamento inmediato de nuestra actuación ética. En una fundamentación autónoma de la moral, de lo que se trata es de la dignidad humana de cada cual, *etsi Deus non daretur*. Y aquí tiene en primer lugar su propia y responsable palabra que decir la humanidad misma histórica y colectiva.

¡Y, sin embargo, con esto no nos desligamos de Dios en la vida ética!

2. «Ética autónoma» liberadora en un contexto de fe

Aunque la religión no puede reducirse al *ethos*, hay, por otra parte, una íntima unión entre fe y ética. El cristiano ve la moral autónoma de la humanidad en el contexto de una práctica conforme al reino de Dios, en el que tiene puesta su esperanza. La espiritualidad de la ética de los cristianos —que en cuanto ética propiamente no «añade» nada a una «moral autónoma» orientada al hombre y su valor— estriba en la vida *teologal*, en la intimidad con Dios: en la vida en la fe, la esperanza y el amor, que se celebran en la liturgia, se meditan creyente-críticamente en la contemplación y se practican en la cotidianidad de los cristianos.

La ética, que, así —a pesar de y en su autonomía relativa y su historicidad cultural— está anclada en la fe en Dios, tiene por

fundamento suyo una esperanza realista en un Dios que actúa en nuestra historia para liberar al hombre en su comunidad social. Este *ethos* inmediatamente fundado en el valor del hombre, autónomo pero anclado en última instancia en Dios, tiene su base en la aceptación del hombre por parte de Dios (*iustificatio*) y, en consecuencia, en la total liberación de los hombres por Dios. El viejo principio del «obrar conforme a la razón» no queda abolido con esto; conserva su fuerza y su vigencia, pero adquiere un contexto nuevo: *entre* el impulso de la fe en Dios (fe en la liberación: fe en Dios, manifestada en la preocupación por el prójimo, en la solidaridad con cada uno de los otros hombres) y la acción ética se encuentra la mediación y el criterio de la «razón moral», que preserva del fanatismo religioso nuestra acción de creyentes. El *punto de partida* del *ethos* no es, sin embargo, en la perspectiva cristiana crítica, la «razón moral» universal (no liberada) —que frecuentemente interviene en perjuicio de los pequeños—, sino la fe en Dios, que lleva a la empresa histórica de la praxis humana de liberación y que suscita reflexión. La razón moral práctica, con su exigencia de racionalidad, está, pues, bajo la crítica y el estímulo de la historia humana de sufrimiento inocente e injusticia: de los relatos de dolor a los que no cabe darles su puesto racional²⁵. El evangelio cristiano vive precisamente de la memoria crítica de la historia humana de sufrimiento; rememora el mensaje y la praxis vital de Jesús, que se preocupó por los pobres y los oprimidos y conoció por ello él mismo el sufrimiento y la muerte martirial. En sus dimensiones micro y macroéticas, la vida ética es para los que creen en Dios el contenido reconocible de la salvación, la manifestación históricamente consecuente o la transparencia del reino de Dios que se aproxima, en fragmentos de nuestra historia humana. Lo religioso, o la fe, no *es* lo ético. Pero esta fe no se manifiesta únicamente en la oración, la liturgia y el ritual, sino también en el *ethos* humano, como el lado de la vida teologal que hace feliz y libera al hombre y, al mismo tiempo, es prueba visible de la veracidad de la fe, la oración y la celebración, que, desentendidas de tal *ethos*, pueden empezar a llevar una vida propia, en una actitud descomprometida, sin implicaciones éticas personales y políticas. Lo decisivo es la praxis del reino de Dios en solidaridad con todos los hombres y, justamente en ello y por ello, en una

opción preferente por los pobres y los oprimidos, contra la opresión de los hombres poderosos y de las estructuras que desuellan a los hombres.

El *ethos* es una forma de auto-obligación: los hombres se imponen autónomamente a sí mismos una norma. Esta es una conquista en el conocimiento humano, hecha sobre todo a partir de y gracias a I. Kant. Pero sin la espiritualidad de la vida de la fe en Dios —de la vida teologal—, la ética puramente humana con frecuencia impone al hombre preceptos excesivos. La ética sin espiritualidad teologal suele volverse inclemente, «ajena a la gracia» en el doble sentido de la expresión. Es entonces *ethos* sin el amor que trae felicidad, donde el amor a Dios y el amor al hombre son una y la misma actitud fundamental indivisible, o una y la misma virtud. El amor al hombre es, en la perspectiva cristiana, al mismo tiempo y de suyo, una «virtud divina»: reflejo del *amor al hombre* de Dios en la acción concreta de los hombres. Sin espiritualidad o perspectiva creyente hacia Dios, la ética es muchas veces ajena a la gracia: ávida de venganza y retribución allí donde los cristianos hablan de misericordia y reconciliación. Si bien el *ethos* es posible antes de toda confesión religiosa de fe, la *competencia ética*, sin embargo, presupone la gracia de Dios y, así, la vida teologal como respuesta vital a la gracia. Esta última nos da, en fin, la capacidad moral hasta la muerte. Pues de lo que se trata es de la libertad humana que llega a ser éticamente eficaz; no de una libertad burguesa: ¡mi libertad, si es preciso, a costa de la libertad *del prójimo*! La libertad cristiana, evangélica, es una libertad solidaria, en la que la libertad de uno no amenaza la libertad del otro, como tan frecuentemente ha ocurrido y aún sigue ocurriendo con las libertades liberales burguesas y también con las libertades comunistas. La libertad evangélica sólo puede ser libertad liberada; una libertad redimida del egoísmo y del poder; una libertad que descansa en la aceptación de todos por Dios, ya antes de que empiecen los hombres a obrar. Nuestro Dios es un Dios que acepta al hombre más allá de los límites de su capacidad ética y su acción y prescindiendo del estado de deficiencia de su concreta humanidad. Es, pues, un Dios de liberación, perdón y reconciliación, condiciones sin las cuales toda ética, tanto personal como sociopolítica, puede llegar

a ser mortalmente ajena a la gracia, fanática a menudo y envidiosa del hombre.

La ética precisa de un Dios que es más que ética. Cuanto más callamos —incluso callamos acerca de él como muertos, o lo silenciarnos mortalmente— sobre este Dios «supra-ético», fuente última y horizonte de toda ética, tanto más nos entregamos los hombres a ídolos o dioses fabricados por nosotros mismos, a una fe que no resulta en vida, sino en martirio, y muerte de muchos hombres. Precisamente porque Dios compite con nuestros ídolos y es, *por eso*, «un Dios celoso», se muestra como un «Dios de los hombres»: como nuestro Dios, cuyo honor jamás entra en conflicto con nuestro valor de hombres, sino que, por el contrario, lo mantiene en su honor y lo realza.

Algunos plantean la cuestión de si en realidad precisamos de Dios para este trabajo humano de humanización y liberación. ¿Acaso —dicen— no hacen lo mismo, e incluso a veces más y mejor, por ejemplo, los agnósticos, los increyentes?

Es una seria cuestión; pero la réplica es: ¿de qué Dios tenemos necesidad? Además, ¿qué significa «tener necesidad de»? No, por cierto, de un Dios *Lückenbüßer* o «tapaagujeros», que interviene en el fracaso y el desaliento. Ni tampoco de un Dios que, como un potentado tiránico, impone arbitrariamente a los hombres su voluntad y su ley, como si el fundamento inmediato de la obligación ética no fuera (incluso para Dios) «lo digno del hombre», sino Dios. Ni tampoco de un Dios al que apelan los hombres cuando su argumentación ética se acaba y, para llenar ese vacío, sencillamente invocan «la voluntad de Dios». ¡Dios no permite que se abuse de él así! Los creyentes de muchas religiones han abusado demasiado a menudo, en su ética y, sobre todo, en su *ethos* concreto, del nombre y de la voluntad de Dios, y han enturbiado así el valor y la felicidad del hombre, lo han esclavizado y deshonrado, lo han agobiado —ante todo, a la mujer— con cargas que no tienen nada que ver con la voluntad de Dios. En ese caso, hoy es mejor no creer en «Dios» que seguir sosteniendo que hay un Dios que esclaviza al hombre y es inhumano, apelando además al radicalismo. No se trata aquí, en absoluto (como a veces se rumorea o hasta se dice oficialmente), de la fe decimonónica en el progreso o de la presión de una sociedad permisiva. Lo que está en juego es la esencia del Dios de los

cristianos: su honor y nuestro honor de «poder ser hombres» gracias a la amorosa creación de Dios. Las religiones antiguas que acogían en su confesión un «Dios inhumano» —que, por ejemplo, exigía sacrificios humanos— murieron todas en seguida; no pudieron resistir el orgullo humano (y también, gracias a Dios, religioso) de «poder ser hombre», a pesar de toda la miseria humana. Mas también las religiones que no adoran en su confesión a un Dios inhumano, sino a un Dios al que importa la humanidad, pueden volverse no-creíbles por la forma concreta de su proclamación que puede dejar a muchos creyentes al margen de su comunidad de fe. A menudo estos creyentes, con sincero pesar en el corazón, dicen adiós a su Iglesia, pero no a la tradición experiencial religiosa de ésta. La verdadera felicidad conoce también la cruz y sabe soportar los denuos, incluso los de los miembros de la misma comunidad creyente y sus dirigentes. Pero no es así como se rinde tributo amoroso a «la cruz», ni la cruz está planteada por Dios como una parte esencial de la redención, en cuanto fueron *los hombres*, y no Dios, quienes prepararon la cruz a Jesús —si bien Dios no se dejó dar jaque mate por aquello—. No tenemos necesidad de ningún abuelito divino que disculpe y trivialice nuestros yerros y nuestra cobardía. De lo que tenemos necesidad es de *pathos* por lo humano y, en ello mismo, «tenemos urgencia de» un Dios *pura gratitud*: gracia inmerecida y generosamente regalada.

Para la tradición experiencial cristiana, los hombres sólo pueden dirigir su oración, adorar y celebrar a un «Dios de vida», no a un Dios de vida y de muerte; únicamente a un Dios vivo: a un Dios de vivos y de muertos, que, después de la muerte, encuentran en él un futuro; no a un Dios que empequeñece a los hombres y les causa dolor o los mantiene disminuidos y les veda sus alegrías. Para la tradición cristiana, únicamente Dios posee una fuerza profética liberadora y crítica del hombre y de la sociedad que, gracias a la espiritualidad de alabanza a Dios y de la vida teologal de los creyentes, se *revela* en la vida según el evangelio, tanto en la vida personal como en un *ethos* políticamente liberador y místicamente fundado.

Antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe

Los hombres son los sujetos de la fe; pero los hombres son también seres culturales. Por eso, *según* la cultura concreta en la que viven los creyentes se modela de hecho la fe cristiana, y, al mismo tiempo, *a través de* ella esta fe se asimila vitalmente, y, por fin, *en* ella la fe es concretamente vivenciada por los hombres que viven aquí y ahora. Esta mediación sociocultural de la fe tiene por secuela que, cuando sobrevienen cambios fundamentales en el patrón cultural de la sociedad y en las categorías de experiencia y pensamiento que están vivas en él, los creyentes tienen dificultades con las figuras culturales dadas de la fe recibida. Hay que encontrar remedio para esto si se quiere que la fe sea reconocible para los contemporáneos justamente en cuanto fe cristiana en el evangelio. Así, pues, a veces una ruptura histórica con las figuras culturales de la fe puede ser la única forma posible de hacer presente en lo actual la tradición cristiana creyente con fidelidad al evangelio. Por tanto es patente que la fe actual —dicho esquemáticamente— siempre ha de habérselas con «dos polos»: la tradición cristiana de revelación (la tradición creyente, experiencial y hermenéutica de la religión judeo-cristiana) y la situación en la que los creyentes viven aquí y ahora.

1. Tradición y situación: determinación de los conceptos

De una parte, la tradición cristiana es una tradición de sentido. En todas las grandes tradiciones humanas²⁶, sobre todo en las tradiciones religiosas clásicas, hay, por lo demás, una fuerza que abre sentido. Su historia, con todos sus altibajos, es una apertura cumulativa de sentido y verdad a lo largo de los siglos, si prescindimos por un momento de posibles abusos ideológicos. Así es como se entienden a sí mismas todas esas tradiciones. Además, en estas grandes tradiciones sentido y verdad se llevan a expresión precisamente como auténtica posibilidad vital que puede también hoy en día, en la nueva situación del mundo y la Iglesia, ser actualizada o convertirse en realidad viva en el presente. La tradición de fe abre, también para nosotros ahora, un horizonte de experiencia posible.

De otra parte, la tradición de fe es una tradición religiosa de sentido *con fuerza renovadora, liberadora o redentora*. La tradición creyente franquadora de sentido es, al mismo tiempo, una llamada para un itinerario vital práctico bien determinado. Sea cual sea el modo en que se cumple en las divergentes tradiciones humanas y religiosas lo propio y específico de lo que se denomina liberación, estas tradiciones prometen a los hombres salvación y liberación mediante su peculiar modo de abrir sentido; les prometen verdad sobre lo que quiere decir la vida humana. De lo que en definitiva se trata es de la confluencia de dos relatos: la historia de la tradición creyente evangélica y la historia personal y social de nuestra vida, que, en el mejor de los casos, se ha convertido ella misma, por así decirlo, en «evangelio» —el quinto, el enésimo evangelio—.

Así, pues, en tales grandes tradiciones no se trata primariamente de una apertura *teorética* de sentido, sino de un itinerario vital, de una praxis y, por tanto, de un testimonio: de una revelación de sentido *narrativa*, que, sin embargo, va constantemente acompañada, incluso en el antiguo y en el nuevo testamento, por una reflexión teológica al menos incoativa.

En virtud de estas dos facetas —la tradición creyente franquadora de sentido y dotada de fuerza liberadora—, la fe —que también conduce a la teología— es una empresa que, de un lado, es *interpretativa* y, de otro, *se halla referida*, precisamente en

su teoría de la fe, a una *praxis determinada* de liberación o redención para aportar a los hombres salvación y plenitud. No cabe, por tanto, reducir la interpretación creyente y la teología a una hermenéutica puramente teórica del pasado cristiano. Hay una relación dialéctica entre el hoy, el ayer y el futuro por hacer; entre la praxis y la teoría.

En cuanto enfrentada a la tradición, llamo situación, en sentido general, al contexto sociocultural y existencial de los hombres a quienes se proclama el evangelio aquí y ahora; la situación concreta en la que la tradición de la fe es transmitida por los cristianos a las nuevas generaciones —a los contemporáneos, que viven en una cultura moderna, con sus bienes y sus males, sus nuevos conocimientos y su sensibilidad propia; pero también con sus puntos ciegos, sus parcialidades y sus prejuicios—. «Situación» no es, pues, un concepto unívoco: se extiende a realidades bien distintas, cada una de las cuales pide un análisis particular. De modo que la situación es un todo complejo de contingencias parcialmente analizables, pero nunca susceptibles de intelección completa. Luego ninguna teoría puede abarcar la situación en su totalidad. Todas las teorías totalitarias fracasan aquí.

En un sentido más específico, uso la palabra situación para referirme a la «situación cristiana» de hoy, o sea, la respuesta —o, mejor: las múltiples respuestas— a la cuestión de cómo se encuentran en concreto los cristianos, precisamente en cuanto cristianos, en esta sociedad y esta cultura moderna, y en qué medida acogen las categorías experienciales e intelectuales modernas (¿de manera conformista; legitimándolas; críticamente; o rechazándolas y considerándolas, sin más, obra del diablo?). En otras palabras: ¿cuáles son aquí y ahora la praxis de fe y la comprensión de la fe de los cristianos? ¿de qué modo siguen a Jesús —o quizá se apartan de su itinerario vital—? En la actuación concreta de los creyentes está ya dada su identidad con —o quizá su alejamiento de— la tradición cristiana creyente. La situación, en este sentido, es ya un fragmento de «nueva» tradición cristiana, un capítulo nuevo en la historia de la tradición experiencial cristiana —como siempre, o bien en la dirección ortodoxa, o bien en una dirección de alguna manera divergente—. Queda dicho ya con esto que el sujeto de la interpretación creyente no es propiamente el teólogo, sino las mismas comunidades cristianas creyentes: la

Iglesia, en su ancho espectro fenoménico y su policéntrica distribución cultural. La teología no es aquí más que una ayuda para la comunidad creyente. La teología científica intenta luego *integrar* las experiencias nuevas, la nueva praxis y las reflexiones nuevas de las comunidades locales en la totalidad de la «memoria eclesial» y en los grandes depósitos de experiencia y de fe de toda la Iglesia a través de los siglos. Al mismo tiempo, impide así que estas nuevas experiencias queden en lo esporádico o, finalmente, actúen en sentido desintegrador. De este modo, la teología científica proporciona el fundamento a las ricas tradiciones experienciales de las Iglesias a lo largo de los tiempos, e impide que el fundamento se quede anclado únicamente en el conocimiento. Y la teología misma se enriquece con las nuevas experiencias y reflexiones que parten de la teología que crece en y desde la vida de las comunidades creyentes.

2. *Encuentro entre distintas culturas creyentes y diferentes tradiciones de fe*

Pasa ahora a ser el objeto de nuestra consideración la *interrelación* entre el pasado y el presente cristianos.

He escogido conscientemente el término «interrelación»: es lo bastante vago como para abarcar toda la amplia gama que va desde, por un extremo, la identidad patente (pasa la corriente), hasta, por el otro, la no-identidad innegable (se interrumpe la corriente); desde la correlación, al conflicto y la confrontación; desde la completa identificación, al reconocimiento parcial y, por fin, al no-reconocimiento. Hay aquí problemas muy delicados, en los que es preciso evitar tanto la Escila del fundamentalismo como la Caribdis del modernismo²⁷. Pues, por un lado, existe el peligro de que los dirigentes de la Iglesia sujeten a los creyentes a determinadas representaciones de fe allí donde Dios los deja en libertad y, por el otro, asoma el riesgo de que la interpretación creyente que hagan de hecho ciertos creyentes y sus teólogos distorsione la autenticidad del evangelio.

De un lado, «el evangelio», en su tendencia fundamental y su fuerza, es trascendente y universal, en el sentido de «transcultural». Con esto sólo quiero decir: no vinculado a una cultura,

y, por tanto, no transcultural en el sentido de que haya una sustancia de la fe que sea supratemporal. De otro lado, este mensaje universal, abierto para todas las culturas y que supone un reto para todos los hombres, justamente sólo cabe encontrarlo en concreto en las figuras de ciertas culturas particulares (la judía, la judeo-helenista, la helenista; después, la tardo-antigua, la carolingia, la celta, la románica; hoy, también, la africana, la asiática, la latinoamericana, etc.), y nunca neto, por encima o fuera de una cultura. Nunca, pues, en una «sustancia abstracta de la fe», descortezada y libre de cultura.

Así, se da una incesante dialéctica entre la universalidad del evangelio, por el que cualquier cultura se ve críticamente desafiada y trascendida, y su aparecer siempre, sin embargo, en culturas particulares. Únicamente en la particularidad concreta puede ser el evangelio la revelación de la universalidad de la salvación que viene de Dios, ya que los hombres, al fin y al cabo, son seres culturales, con su propia y particular cultura —y sólo cabe acceder a ellos en cuanto hombres en su cultura—. En este sentido son contextuales y culturales no sólo todas las formas de teología, sino también las expresiones de fe de la Biblia y del magisterio, mientras que ellas, sin embargo, se proponen, efectivamente, llevar al lenguaje el mensaje universal del evangelio. Hay, pues, la permanente y siempre joven «oferta de revelación», que se aclimata, empero, en cada caso, a una cultura determinada, en tanto que esta oferta jamás aparece como ahistórica y supra-cultural. Lo que nosotros tenemos es una *identidad histórica* de lo que subsiste *precisamente* en aquello que, por su contingencia, pasa y se disipa. Aquí es donde se encuentra el problema de la interpretación de fe, y este problema no puede ser desalojado de la discusión por ninguna palabra autoritativa.

Lo que aquí importa es comprender que «la situación» no es meramente *cauce* por el que fluye hasta nosotros la fe transmitida. Esta situación, el contexto de la fe, tiene también ella misma *relevancia teológica*. Pues, como decía arriba nuestro análisis, toda la historia está bajo la voluntad liberadora y redentora de Dios. La interpretación creyente no consiste en la *aplicación* de una Biblia normativa y una tradición de fe que posee autoridad a una situación «teológicamente libre»; sino, más bien, en el encuentro de figuras culturales diferentes que tratan de compren-

der la misma fe, cada una con sus consecuentes praxis vitales: las figuras culturales de la Biblia con todas las formas posteriores de comprensión cristiana de la fe en diversos períodos culturales de una misma tradición cultural y en culturas diversas.

Lo que está en juego es el encuentro, teórico y práctico y recíprocamente crítico, entre culturas creyentes y, por ello, entre diferentes tradiciones de fe; un encuentro (o, mejor, una larga serie de encuentros) que nos permite aquí y ahora (con todas las limitaciones pertinentes) alcanzar la perspectiva del evangelio cristiano, de la «oferta de revelación» que no cabe nunca ni objetivar ni aprehender aisladamente. En la interrelación de ambos polos jamás se habla, pues, de una correlación obvia, ni siquiera en el sentido de que al primer polo (la pasada tradición cristiana creyente) se le llame *fuentes* única, mientras que el segundo (la situación de ahora y la de cada entonces) no sea fuente, sino, por ejemplo, tan sólo el campo para la siembra.

En la tradición cristiana la situación contingente de antaño, ajena a nosotros, va ya incluida, y en nuestra situación de hoy en día Dios está presente con tanta creatividad liberadora como entonces: ¡él no ha dejado entretanto de ser el «Dios bíblico»! Ya antes quedó dicho que no cabe enfrentar, sin más, «experiencia» contra «tradición», puesto que la tradición es, justamente, el horizonte experiencial de toda experiencia nueva. De modo que, si se llega a hablar de dos polos, éstos se encuentran en las formas culturales *pasadas* y en las formas culturales *actuales* que hay que buscar al único evangelio, que es la auténtica fuente de la forma cultural y la expresión de la fe tanto en el pasado como en el presente. No se pueden absolutizar la figura cultural y el contexto histórico de ningún período particular de la tradición creyente, ni siquiera el de la Biblia. Pero esto, por otra parte, no quiere decir de ninguna manera que estas mediaciones históricas y socioculturales carezcan de valor para la fe o deban ser menospreciadas. Por el contrario, las mediaciones, en cuanto únicos vehículos posibles del sentido de la oferta de revelación a la que se da respuesta creyente, tienen, aun con toda su relatividad, una función muy positiva, precisamente porque el evangelio, no atado a ninguna cultura, ha de ser visto y encontrado, sin embargo, sólo y justamente en lo particular de unas estructuras de comprensión determinadas y culturalmente deli-

mitadas. Quien declare teológicamente irrelevantes las mediaciones históricas con toda su especificidad relativa, para así referirse únicamente a su situación concreta, estará privando a la historia concreta de Jesús de su importancia para nuestra historia de hoy en día. Las *constantes cristianas* se expresan en una pluralidad de mediaciones históricas que van cambiando a lo largo de los siglos, y no como *abstraídas* de estas historias concretas.

Tengo que interrumpir aquí mi argumentación, a fin de deshacer ciertas malas comprensiones que han surgido. Louis Dupré²⁸ me reprocha que, en *Jesús. Historia de un viviente*, hago de menos al peso de lo que llamo allí «oferta de revelación» en beneficio de nuestra interpretación creyente (y de lo que allí llamé «interpretamentos»), que habría tomado en mí un peso excesivo. A su parecer, hay una interpretación que precede a todas las interpretaciones humanas creyentes, que viene dada con la oferta de revelación y que constituye luego la base de nuestras restantes interpretaciones creyentes. De otra parte, Ellen van Wolde²⁹, en su reacción a mi última lección magistral, dice justamente lo opuesto, o sea, que sigo concediendo demasiado peso a la «oferta de revelación», la cual, en mi opinión —tal como la entiende esta autora—, albergaría, a pesar de todo, una sustancia transcultural y supratemporal de la fe. Creo que ninguno de los dos me ha comprendido bien en lo que se refiere a un punto y, de ese modo, sus objeciones se neutralizan mutuamente.

Para mí es claro, por una parte, que la oferta de revelación no es una cifra *vacía*. Posee un *contenido* dotado de sentido, pero que nunca es objetivable o aprehensible aisladamente. Y esto significa que la oferta que viene de Dios comporta de suyo una *dirección* hermenéutica propia, base normativa de nuestras interpretaciones creyentes no arbitrarias. Si L. Dupré quiere decir esto, estoy completamente de acuerdo con él; pero no lo estoy si quiere decir algo más. Esto no significa sino que, por más que la experiencia y la interpretación constituyan un todo al expresar la realidad, no cabe reducir la experiencia a la interpretación. En este sentido, hay aspectos prelingüísticos en el complejo unitario que forman la experiencia y la interpretación; pero el momento experiencial nunca es expresado sin interpretación. De otra parte, estoy de acuerdo con E. van Wolde cuando dice que el objeto de la fe jamás puede considerarse dado fuera de la relación «su-

jeto-objeto». Desde luego. Pero entonces, también hay que tomar en serio dentro de esta relación al objeto y, en esa relación en su totalidad, no es un producto del sujeto. Sin una oferta de sentido dotada de contenido y «objetiva» —aun cuando jamás «objetivable»—, las interpretaciones creyentes serían todas puras proyecciones que estarían dirigidas hacia algo que nunca ha existido y que nunca existirá³⁰. Oferta divina de sentido o invitación divina a la humana donación de sentido —que los hombres no pueden poner directamente en palabras— no coinciden sin más con la donación humana de sentido.

Se hace manifiesto, por lo que —antes de este breve *excursus*— quedó dicho, que la fe en la revelación de Dios siempre tiene un punto de partida en nuestro mundo: *hay mediaciones históricas*. Esta mediación de la revelación cambia según el lugar, la sociedad y la época; pero forma parte de la interpretación creyente que en cada caso se presenta. Toda posible comprensión de la fe se da, pues, sobre la base y en el medio de la comprensión humana de la realidad, propia de cada cultura en la que se proclama y escucha el evangelio. Esta comprensión de la realidad es histórica y cultural; existe, pues, sólo, como una comprensión de la realidad culturalmente determinada, limitada y particular (a pesar de que se halla presente en ella una estructura lógica fundamental que es universalmente humana, aunque en buena parte y sobre todo permanezca inconsciente). Por ello, la cuestión de la identidad cristiana a través de los siglos y sus cambios sólo puede contestarse comparando diferentes figuras culturales de la experiencia, la interpretación y la praxis cristiana en cuanto respuesta a la oferta de revelación de Dios en Jesús. La única diferencia entre la tradición cristiana pasada y las nuevas tradiciones cristianas, que nosotros hemos de proseguir y hacer, estriba en que, a propósito del pasado, podemos establecer comparaciones *post factum*: ese pasado ya no tiene el riesgo de la interpretación creyente que tuvo en su propio tiempo; nosotros, en cambio, aún lo tenemos a nuestra proa y nos hallamos en medio del proceso hermenéutico con todos sus peligros —inciertos para nosotros— de éxito y fracaso, conjetura y error —en última instancia, de ortodoxia o «herejía» (con su propio contenido de verdad que se ha salido de carril)—.

Así, pues, el problema de la interpretación y la transmisión de la fe es el de cómo construimos el puente entre la tradición creyente pasada y nuestro ser cristianos en situaciones nuevas. En definitiva, el mensaje cristiano se proclama ahora; ya no a los antiguos ciudadanos de Corinto, Efeso y Tesalónica, sino a hombres contemporáneos, con su peculiar comprensión de sí mismos y del mundo, que viven en un sistema social y laboral casi posmoderno desde el punto de vista socio-económico y que tienen también en el aspecto político su propio proyecto —aunque incierto— de existencia. Creer, en la actualidad, significa también, por consiguiente, *hacer presente* de manera viva y comprensible la tradición cristiana de fe y de experiencia, en nuevas situaciones, que han sufrido un cambio histórico, y hacerlo con nuevas categorías experienciales e intelectuales. Esto requiere una relación mutuamente crítica —y, sin embargo, continua— entre la tradición cristiana del pasado y nuestra comprensión de la fe en nuestra situación socio-histórica y existencial contemporánea y en nuestra praxis de hoy y, desde luego, de tal modo que la identidad de la apertura liberadora de sentido y la verdad en que consiste la tradición del evangelio no sufra ningún daño a manos de nuestro actual presentación del evangelio; o, dicho con otras palabras: preservando su dinámica y su ortodoxia.

Por tanto, la interpretación viva de la fe, expresado esquemáticamente, se lleva a cabo en dos fases, que, tomadas en conjunto, constituyen una totalidad dialéctica.

En primer lugar, toda toma de postura creyente debe poder justificarse apelando a la tradición cristiana creyente. Esto significa que creer es también una interpretación de la fe. (No entro aquí en cuestiones técnicas, así como posibilidades, dificultades y «disputa metodológica» en las hermenéuticas contemporáneas. Espero poder tratarlo técnicamente en otro libro).

En segundo lugar, toda toma de postura creyente debe poder fundamentarse mediante un análisis e interpretación de la situación actual en que vivimos. (Esto hace que toda interpretación y praxis creyente, universal en su intención, sea, sin embargo y al mismo tiempo, *contextual*). De lo contrario, se produciría un cortocircuito entre las categorías experienciales e intelectuales del pasado y las de hoy.

Pero estas dos etapas de un único proceso hermenéutico constituyen una totalidad dialéctica. Pues nosotros comprendemos la tradición cristiana sólo a partir de las preguntas que las situaciones actuales nos plantean. La comprensión de nuestro pasado implica ya una interpretación del presente. Y, a la inversa, nuestra comprensión crítico-cristiana del presente se halla bajo la influencia histórica de la tradición cristiana.

Este constante estar mirando el creyente en dos direcciones trae por consecuencia que el proceso hermenéutico creyente consiste en «poner en relación» las fases anteriores de la tradición de fe, tal como las comprendemos, con la interpretación de la situación de hoy analizada en el doble sentido anteriormente indicado: «situación» en sentido cultural universal y en sentido específicamente cristiano.

3. *El presente sociocultural forma parte la comprensión de la revelación*

Gracias a los análisis que figuran en esta primera parte, hemos comprendido que la-experiencia-y-la-comprensión de la revelación se introducen constitutivamente en el propio proceso de la revelación. Precisamente por esto —quizá paradójicamente— la revelación es comunicable. Pues la experiencia creyente —personal y colectiva— de la salvación decisiva en Jesús, hecha por sus primeros discípulos, pudo ser transmitida comunicativamente a los contemporáneos y a las futuras generaciones gracias a que los primeros discípulos describieron sus experiencias con los medios de su sistema comunicativo (semiótico o portador de significado), que era compartido por una sociedad: en un comienzo, la comprensión de la realidad de la comunidad lingüística judía y, luego, la de la griega, la de Asia menor, etc. Se trata, pues, en cada caso, de una apropiación culturalmente específica del mensaje evangélico; de un contacto vivo entre el evangelio y la cambiante comprensión de la realidad, con su propio cuño cultural, de los creyentes en un período cultural determinado. Pensemos, por ejemplo, en el mensaje cristiano tal como lo interpretan las cartas auténticas de Pablo, y en ese mismo mensaje nuevamente traducido —en el clima cultural de entonces, propio

de la comprensión de la realidad imperante en Asia menor— en las cartas a los cristianos de Colosas y de Efeso. La continuidad y la diferencia se hacen bien patentes. Como en cada caso se utiliza un sistema cultural semiótico (o portador de significado) distinto, surge una historia de mediaciones históricas socio-culturales; en concreto, una historia de fe cristiana en múltiples lenguas. Lo peculiar de estas mediaciones históricas, tanto entonces como ahora, pasa así a desempeñar, en la concepción de lo que es la interpretación de la fe —y, por tanto, en concreto, en la concepción de la fe cristiana—, un papel mayor que aquel del que tuvieron conciencia los cristianos en el pasado, aunque ellos hicieron lo mismo espontáneamente, por instinto cristiano, a menudo sin reflexión.

Si esto es así, es patente que, por lo menos *en tanto que tal*, la identidad de sentido evangélica no puede estar dada de antemano para nosotros en la Biblia y en la tradición creyente del pasado y, por tanto, que no podemos encontrarla en una repetición material de ese pasado —en cualesquiera formas de «fundamentalismo», conservadoras o progresivas—. Pero tampoco, *como tal*, en el nivel de la situación, ni en el de entonces ni en el de ahora (bien en sentido bíblicista, bien en sentido modernista). Esta identidad de sentido cabe únicamente encontrarla en el «campo medio» fluyente —que pendula aquí y allá— entre la tradición y la situación y, por tanto, *en la relación de correspondencia entre el mensaje primitivo* (tradición en la que está ya presente la situación de aquel entonces) y la *situación* siempre en cada caso —entonces y ahora— nueva. La identidad fundamental de sentido en los períodos sucesivos de la comprensión cristiana de la oferta de revelación no se refiere, pues, a *términos* en correspondencia (por ejemplo, la situación de la Biblia y la nuestra, sobre cuya base podrían fundarse legítimamente en la Biblia, apelando a la purificación del templo por Jesús, pongo por caso, la acción de unos *squatters* en Amsterdam), sino, más bien, a *relaciones en correspondencia* entre todos los términos que entran en consideración (mensaje y situación; entonces y ahora). Subsisten entonces una unidad y una igualdad fundamentales, que no se refieren a los términos de los factores en juego, sino a la *relación* entre todos estos términos. Querría ilustrarla en cierta medida de este modo.

La articulación o relación dada:

el mensaje de Jesús	=	el mensaje del nuevo testamento
el contexto socio-histórico de Jesús		el contexto socio-histórico del NT

se reproduce, por ejemplo, en la relación

comprensión patristica de la fe	=	comprensión medieval de la fe
contexto socio-cultural de la época		contexto socio-cultural de la época

y esta relación dada y reproducida tiene finalmente que *volver otra vez a ser reproducida* en la relación o articulación:

comprensión de la fe hoy, en el año 1994	=	nuestro contexto socio-histórico y existencial, en 1994
--	---	---

La igualdad de la relación entre estas articulaciones de términos que son, sin embargo, completamente distintos, *es la portadora* de la identidad cristiana de sentido. Esta igualdad en la relación entre relaciones a lo largo de la tradición cristiana de la fe es una norma, una orientación e inspiración; es el modelo según el cual podemos nosotros hoy, en fidelidad al evangelio, verbalizar de manera comprensible aquí y ahora el sentido del mensaje del evangelio.

Nunca tenemos, pues, una visión perfecta de la identidad cristiana de sentido. No cabe, por otra parte, dejarla nunca fijada de una vez para siempre. Pero esto no significa capricho y arbitrariedad de ninguna clase. La identidad cristiana una y la misma jamás es *igual*, sino *proporcionalmente igual*. En sus divergentes interpretaciones del único evangelio, ciertamente se contradicen de alguna manera determinadas mediaciones histórico-culturales, en el sentido de que no se las puede armonizar en el mismo plano. Pero es que precisamente este mismo plano es una ficción. La unidad es unidad en el nivel profundo, del que destacan los relieves. Por eso, no cabe entender lo que se denomina «desarrollo del dogma» (la vida de la tradición cristiana en culturas diversas o en diferentes períodos de una misma cultura) al modo de la escolástica o de la neoescolástica, ni siquiera a la manera, más matizada, de J.-H. Newman, o sea, como

explicitación permanente de una sustancia de la fe que siempre estaba ya implícitamente dada; una explicitación de lo implícito, desde la Biblia hasta hoy, aproximadamente en línea recta. Pues, aunque la oferta de revelación, con su contenido de sentido no objetivable, se hallaba, en efecto, presente desde el principio, nosotros únicamente encontramos ese sentido expresado en interpretaciones creyentes de hombres socio-culturalmente situados. Los quiebros periódicos en la comprensión cultural de la realidad hacen imposible un puro proceso de explicitación. Interviene algo nuevo. Se trata, más bien, del proceso de la «inculturación», siempre nueva, del evangelio, que no está vinculado a una sola cultura, pero que ni siquiera aparece en la Biblia fuera de una limitada figura cultural particular.

Una consecuencia de esto es que las expresiones anteriores de la fe, incluso los dogmas, por una parte son irrevocables, irreversibles. No se pueden abolir, ya que, dentro de un determinado sistema de referencia socio-cultural, han expresado de hecho en cada caso el misterio de Jesucristo —y, así, en definitiva, el misterio de Dios—, y han procurado salvaguardarlo, de un modo, para su tiempo, conseguido —o, algunas veces, menos conseguido—. Pero, por otro lado, pueden volverse enteramente *irrelevantes*, en sus figuras histórico-culturales, para las generaciones posteriores, e incluso pueden vaciarse de sentido en una pura repetición material: porque las generaciones anteriores han expresado sus más profundas convicciones cristianas de fe en el interior de un campo semántico diferente, en otro sistema de comunicación y mediante otra visión de la realidad. Pensemos en la solemne declaración del concilio de Florencia-Ferrara con la que empecé este libro. Para aquellos Padres conciliares esta declaración quería propiamente decir (consideradas las cosas retrospectivamente) que *para ellos* Jesucristo era el único acceso, el único itinerario vital hacia Dios. Para su fe no cabía imaginar ninguna otra cosa. Muy bien. Pero, en conexión esencial con esto, su equivocación estaba en el hecho de que no veían la obra salvífica de Dios fuera del cristianismo y, así, despreciaban cuanto era no-cristiano. La equivocación estribaba, aún más profundamente, en el hecho de que confundieron una convicción vital personal con una «verdad objetivamente cognoscible», *extrapolada* de la fe, que cualquier hombre, con algún

esfuerzo y autorrenuncia, podría descubrir. Según este razonamiento, entonces, los no-cristianos carecen de buena voluntad —con todas las funestas consecuencias que de aquí se siguen—.

Y, sin embargo, incluso los dogmas que se han vuelto irrelevantes por los cambios de los tiempos, siguen siendo teológicos, o sea, importantes para nuestra comprensión creyente, e incluso siguen señalándonos la orientación. Hoy, sin las consecuencias e implicaciones del concilio florentino, tenemos nosotros que poder dar cuenta de por qué Jesús, confesado como el Cristo, es *para nosotros* el único camino de la vida, aunque Dios deja abiertos ante nosotros otros caminos; y también de por qué seguimos siendo cristianos de corazón sin que acusemos de herejía o discriminemos a los no-cristianos; y, en fin, tenemos que poder justificar, con modestia y sobriedad y dando testimonio teológico de la verdad, qué queremos decir cuando hablamos de misión o envío.

En suma: la identidad cristiana permanece *en* las rupturas y los cambios culturales, y no basada en lo que antiguamente —y, además, de manera puramente intelectualista— se llamaba «identidad homogénea» (que, por lo demás, no es históricamente comprobable).

Los cambios culturales son, pues, para las Iglesias cristianas, siempre tiempos de prueba, de crisis e inseguridades. Esto pertenece a la esencia de la fe cristiana en su forma histórica fenoménica: la aclimatación de la fe cristiana a una «nueva» cultura o a una nueva fase cultural de una tradición cultural propia —por ejemplo, la occidental— es algo, verdaderamente, lleno de riesgos, pero es también la única manera de hacer presente de modo vivo, aquí y ahora, el evangelio. Y de esto se trata en «la Iglesia de Dios», y no de conservar o coleccionar eclesiásticamente «reliquias culturales» como memoriales del pasado cristiano.

Debería quedar claro cuál es el resultado de estas reflexiones: la *percepción* cristiana del sentido de la oferta de revelación se lleva a cabo en un creativo *dar* sentido; en una nueva producción de sentido o relectura de la Biblia y la tradición creyente en situaciones siempre nuevas y de toda índole. La interpretación y la praxis *hacen* tradiciones nuevas en fidelidad creativa (como podemos ya ver en la pluriformidad de los escritos del antiguo y el nuevo testamento). Esto es transmisión viva de la tradición

creyente evangélica a las generaciones venideras. La identidad cristiana —«lo común cristiano»—, en la mediación de diferentes mundos socio-culturales, como lo son los de Jesús, Pablo, Agustín y Atanasio, el papa Gregorio Magno, Tomás y Buenaventura, Lutero y Calvino, Teresa de Avila, Martin Luther King y el obispo Oscar Romero, estriba en una misma visión fundamental de Dios, del hombre y de su mutua relación, aun cuando esta misma perspectiva creyente siempre se presentó y se presenta en concepciones antropológicas y teológicas históricamente divergentes, diferentes y hasta irreconciliables; y, sin embargo, de tal modo que, dentro de estos límites culturales que efectivamente desdibujan los perfiles, tales límites se «i-limitan» y se trascienden cristianamente en cada caso, de una manera que es difícil de entender. Podemos así reconocer el auténtico carácter cristiano de, por ejemplo, los cristianos que acabo de citar y, al mismo tiempo, sin embargo, criticar con respeto, en nuestra situación, determinadas formas de praxis creyente y de concepción de fe de los tiempos pasados, que no tienen vigencia para nosotros.

Esto último, por lo demás, se aplica igualmente a la actualidad, a la vista de la no-contemporaneidad que subsiste hoy entre los creyentes. Sobre todo, los no-cristianos suelen decir, criticando a los católicos, cuando éstos, a su vez, critican a la Iglesia, al papa y a otros dirigentes eclesiásticos, que deberían entonces abandonar su Iglesia: ¡otras gentes se ponen a darnos lecciones acerca de nuestra identidad como católicos! No es raro que se haga alusión al fútbol: Si no te atienes a las reglas del juego, debes marcharte y ponerte, por ejemplo, a jugar al béisbol. Argumentar así es cometer una crasa confusión de categorías. En tal caso, también tendrían que haber abandonado la Iglesia Agustín, con su multitud de concepciones nuevas, y Pablo y, en su tiempo, incluso todos los evangelistas. El fallo fundamental de esa argumentación es que pasa por alto que una Iglesia, en cuanto figura organizada de una tradición experiencial religiosa y como comunidad de «un itinerario vital», es también una «comunidad de interpretación». Posee, ciertamente, reglas y criterios, pero no tienen comparación con los de otras asociaciones o clubs de carácter no interpretativo y, dentro de determinados límites difíciles de trazar, permiten pluralismo (creyente) en el interior de una y la misma comunidad de fe. No quiero gastar más palabras en las absurdas argumentaciones que he mencionado.

II

Los hombres
en busca de Dios;
Dios en busca de
los hombres

Por qué para los occidentales Dios se ha vuelto un problema

Al menos en el mundo occidental y en otras partes del mundo que se hallan bajo su influencia, ha desaparecido en la actualidad el carácter obvio, de algo que se da por supuesto, que antes poseía la fe en Dios. Cabe admitir a propósito de este hecho factores tanto externos como internos, conectados estos últimos con la fe y su institucionalización eclesiástica.

1. *Factores externos*

a) *No hay necesidad de plantear dualistamente el problema*

Los sociólogos de la religión hablan constantemente del derumbamiento de las «estructuras de credibilidad» sociales de la fe en Dios en el mundo occidental secularizado. Esto significa que las convicciones personales vitales de los creyentes ya no reciben en tal sociedad corroboración social; la interioridad del hombre ya no se ve ni apoyada ni alentada por la sociedad; más bien es inquietada y cuestionada por ésta. Y, sin embargo, esta distinción liberal moderna entre interioridad y exterioridad (entre la esfera privada y la pública) requiere, ante todo, ser sometida a crítica; y también desde el punto de vista teológico, porque, al mismo tiempo, distorsiona la problemática en torno a la fe en Dios. Desde Max Weber y Talcott Parsons, esta distinción se

mantiene como punto de partida de muchas formas de sociología de la religión, y lo es también en la de la escuela de Peter Berger, que, sin embargo, introduce ya algunos matices.

Desde la modernidad, todos los ciudadanos de occidente hablan del lado interior, de la intimidad del hombre, y, junto a él, del lado más superficial del ser del hombre, a saber, de su condicionamiento por la situación social y económica. Este dualismo cartesiano marca toda la cultura moderna de occidente y ha producido la imagen del hombre moderno, con su lado interior y su lado exterior. Desde que empezó a enfatizarse así la subjetividad humana, se concibió al individuo humano como una especie de *homo clausus* (la «mónada» de Leibniz), un yo individual que está separado por una pared misteriosa del mundo exterior: de la naturaleza, de la sociedad, de la cultura, si bien nadie pudo decir qué es verdaderamente esta pared o este muro (¿nuestro cuerpo de hombres, nuestra piel?). El individuo y la sociedad se consideraban dos magnitudes independientes, aunque se concedía que *ambas se influyen mutuamente*.

El yo individual aparece, en las filosofías de la subjetividad dominantes en occidente y, en consecuencia, también en la mayoría de las configuraciones de la sociología moderna, como algo que se halla fuera de la sociedad, que vive en una casita interior, y, de otra parte, la sociedad, a veces hostil, es situada fuera de los individuos: dos magnitudes independientes que, eso sí, mantienen algún contacto. Todo el énfasis se pone, luego, o bien en la intimidad personal del hombre, o bien en la sociedad. En ambos casos, uno de los dos polos pasa a ser secundario. En uno, el individuo personal es lo propiamente «existente», el ser real, mientras que la sociedad es una especie de abstracción, un sistema sin sujeto. En el otro, por el contrario, ese sistema social es la auténtica realidad, mientras que lo que llaman individuo se descalifica como «individuo abstracto». Estos conceptos —por un lado, personalidad encerrada en sí misma; por el otro, sociedad sin sujeto— todavía dominan muchas formas de sociología de la religión, tanto liberales como marxistas.

En esta concepción, la acción personal y el sistema social se influyen mutuamente, pero el punto de partida es comenzar proponiendo dos formas separadas de subsistencia, que pasan a renglón seguido a penetrarse mutuamente. La imagen ideal del ego

—nunca alcanzada— suele ser aquí la de un individuo libre e independiente de todo lo demás que existe. Por mi parte, no me propongo, en absoluto, reducir el individuo a una suma de relaciones sociales, ni tampoco reducir la sociedad al total de las acciones individuales. Ahora bien, la cuestión crítica es si está justificada esta tajante separación entre un lado íntimo y otro exterior del ser del hombre, y no se nos está imponiendo una imagen sesgada del hombre. Veremos que todo esto posee una importancia fundamental cuando hablamos de fe personal en Dios en un mundo estructuralmente ateo.

La imagen del «individuo encerrado en sí mismo», autónomo y que se da gloria a sí mismo, queda expresada en Kant de la manera más clara. Kant piensa que el hombre no puede acceder, partiendo de su casita interior apriórica, a la *Ding an sich*, a la realidad independiente del hombre. Esta es la bien cerrada subjetividad moderna. Que, por lo demás, sigue vigente en muchas teorías sociológicas, en las que se diferencia entre la acción social de los hombres individuales y su acción no-social (así la llaman), que se imaginan, claro está, como puramente individual. Esta imagen moderna del hombre se presenta, además, como expresión de la esencia permanente del hombre y, entre los cristianos, se convierte a menudo en una especie de dogma de fe. Debe constatar que, en realidad, ésta es una imagen bastante reciente, que ha sido producida por el hombre de occidente. Es una visión del hombre situada histórica y culturalmente, contra la que cada vez va surgiendo mayor resistencia. No debemos abandonar los logros «liberales» modernos del sujeto humano en favor de un mundo carente de sujeto; pero debemos liberarnos de las parcialidades de la filosofía occidental de la subjetividad.

El mismo ego del hombre es un proceso socio-cultural, y la llamada vida interior es una parte viva de un proceso cultural. En un individuo leemos una historia cultural determinada. No hay dualismo, pero sí dialéctica de dos polos: no cabe definir en sí mismo ninguno de estos polos sin el otro, aunque en nuestra experiencia espontánea pero pre-crítica estamos acostumbrados a oponer, una frente a la otra, persona y sociedad. Mas todo en el hombre, incluida su interioridad, es social; lo que, por otra parte, no significa que lo social sea la totalidad del hombre (son éstas dos proposiciones distintas). Incluso la estructura más pro-

funda de nuestra personalidad es social. El hombre es socializado desde su más tierna infancia, aun antes de la presencia de conciencia personal. La personalización es aculturación. El hecho de que el hombre moderno de occidente posea una interioridad emocional bien cerrada y haya llegado a estar bajo un mayor autocontrol social está íntimamente conectado con esta «subjetividad» moderna.

La contraposición moderna entre objeto y sujeto requería control sobre los afectos y las emociones y, así, subrayó aún con más fuerza la intimidad del hombre *frente* al mundo de los objetos de fuera. El yo, entonces, vive en una especie de jaula. Además, de aquí surgieron cambios estructurales en el individuo, en virtud de los cuales todavía recayó más fuertemente el acento en el yo. De ahí la soledad de tantos hombres en occidente. La individualización e interiorización crecientes desde el renacimiento, por las que se espesó la pared entre el mundo interior y el mundo exterior, hacen ver que esta pared consta, sobre todo, de un autocontrol cultural —que funciona automáticamente— de los sentimientos del hombre, los cuales, entonces, se encierran sobre sí mismos. ¡Lo que está bajo control social se experimenta, así, de suyo e intensamente, como *interioridad propia*! Pero, en realidad, el autocontrol social es la pared o el muro entre lo que se llama interioridad y exterioridad. Es la vida social concreta de los hombres modernos la que se ha construido sólo sobre esa interioridad cerrada, pues la estructura de la personalidad de un hombre no muestra en ningún sitio un lado de dentro y otro de fuera: es un fenómeno dialéctico.

La idea de un individuo absolutamente independiente —una «mónada»— es un producto artificial de una fase histórica determinada del hombre de occidente en la interpretación de *su* (*de él*) autoexperiencia —¡la experiencia *de ella* no aparece por ninguna parte en la filosofía occidental de la subjetividad!—. Este producto artificial es, por una parte, un sueño del varón occidental: quiere ser completamente independiente. Por otra parte, descansa este producto sobre la cosificación de ciertos mecanismos de autocontrol individual: la pared entre lado de dentro y lado de fuera. Norbert Elias ha sabido verificar todo esto en un vasto análisis, valiéndose de una precisa descodificación de los hábitos de vida y de comida de los hombres modernos¹.

En esta nueva perspectiva, de lo que se trata es de formarse una imagen de la humanidad a través de muchos hombres en dependencia recíproca, que constituyen los unos con los otros «figuraciones» (familia, vecindad, barrio, nación, Estado, etc.). La sociedad no es, entonces, una abstracción *a partir de* individuos que viven aislados; ni es tampoco un sistema sin sujetos, ni una totalidad independiente fuera de o al margen de los individuos. Más bien es una trama de dependencias recíprocas, formada por individuos, pero no pretendida ni planeada por nadie. Según N. Elias, una verbena puede hacernos ver qué son las «figuraciones» sociales. La fiesta no existe fuera de los individuos; no es una abstracción. Y, sin embargo, la «figuración» que es la verbena es relativamente independiente de los individuos concretos que bailan o se divierten aquí y ahora, aunque no es independiente de los sujetos individuales como tales. Una fiesta de este tipo nos muestra cómo son también «figuraciones» una sociedad feudal, una sociedad capitalista o una sociedad comunista.

Las sociedades *han surgido* de un modo que no ha previsto, querido, planeado ni ejecutado ninguno de cuantos están implicados en ellas. Muchos procesos sociales poseen una autonomía relativa respecto de los deseos y propósitos de los hombres que los desencadenan y los configuran. Tienen el carácter de «desarrollos», de procesos estructurados, y se prestan, por ello, a ser científicamente investigados. Precisamente estas estructuras conforman también la estructura de la personalidad de los individuos pertenecientes a una sociedad determinada. Las consecuencias de esta antropología no dualista en lo que concierne a la fe en Dios en nuestro tiempo se evidencian inmediatamente.

b) *Las dificultades de la fe en Dios en el occidente moderno*

El paso del vivir-bajo-relativa-programación-previa al *vivir-en-el-tomar-opciones* es una característica de los tiempos modernos². Antes cabía decir en general: «Así son las cosas: así se vive, así se casa uno, así se muere, así es como se vive religiosamente...». Lo que se experimentaba como socialmente ine-

ludible se consideraba necesario: «Así debe ser». Lo que se desviaba era peligroso para la sociedad. La vida moderna, en cambio, «pluraliza», y esta pluriformidad viene a expresarse en una pluralidad de instituciones. Además, en línea con la superación de la dicotomía entre intimidad y exterioridad, podemos descubrir una vinculación directa, e incluso analizable en términos sociológicos, entre los cambios socio-institucionales y los cambios cognitivos en la personalidad.

Los hombres necesitan la corroboración social de sus propias convicciones vitales. Como gracias a la modernidad ha surgido una pluralidad de concepciones del mundo y de instituciones y ya no recibe apoyo social una sola concepción del mundo (a saber, la cristiana), el mundo se ha convertido en una especie de mercado en que se ofrecen a la venta varias y divergentes concepciones del mundo e ideas del hombre, entre las que los hombres pueden elegir. Así es como hablan muchos sociólogos. Pero ya sus mismas expresiones, «estructuras de credibilidad» y «variedad de mercancías que se ofrecen en el mercado», delatan la persistente vigencia del viejo dualismo. Esos términos dan por supuesto que la propia convicción vital es una especie de independencia interior y autónoma que se ve luego o bien respaldada o bien debilitada por los factores externos. Pero, si se limpian los residuos de antropología dualista en esta concepción sociológica, hay que decir que, en una sociedad pluralista, la misma estructura de la personalidad creyente del hombre moderno se ha modificado.

El hombre moderno vive en un mundo en el que hay muchas posibilidades para elegir, que, precisamente, le aprisionan más que nunca en su propia interioridad. En la experiencia moderna se intensifica la impresión de distancia entre el llamado yo cerrado en sí mismo y la multitud exterior de concepciones de la vida en oferta. El hombre se siente solo en su elección. Se siente cargado con un peso superior; o, a la inversa, se siente en casa, sin preocupaciones ni cargas, en el supuesto mundo libre, con su oferta de periódicos, radio, televisión, revistas y discos. Pero, en este caso, lo que se olvida es que esta multitud de posibilidades se ha convertido en una cualificación interna de la propia convicción vital. Esa pluralidad no se halla en el «lado de fuera» del hombre como en un mercado abierto, sino que está interiorizada en la conciencia humana. La carga superior o la trivialidad

superficial no vienen sólo de fuera, sino también de la estructura misma de la personalidad moderna. La convicción interior de algunos puede llegar a ser tan fuerte en su firmeza como lo era en el pasado; pero, desde luego, es más modesta, más reservada, y, en este sentido, de alguna manera está «relativizada»: el creyente moderno sabe que hay también verdad en otras convicciones vitales.

Las posibilidades para elegir no están en el exterior de los creyentes: también la estructura religiosa de la personalidad ha sufrido mutación en la modernidad. Uno se experimenta a sí mismo como un ser de posibilidades divergentes. El «a-teísmo» se vuelve así una posibilidad propia, y no sólo una oferta exterior entre los surtidos que están a la elección del individuo. Semejante situación le era completamente ajena al hombre premoderno. La respuesta a la pregunta: «¿Qué puedo saber? ¿qué puedo creer y esperar?», no solamente no está dada «objetivamente» —servida de antemano, por así decir— por una sociedad que, como ocurría antes, sólo rendía homenaje a la concepción cristiana (o a lo que pasaba por tal). Tampoco está ya ahí subjetivamente la respuesta, porque la estructura moderna de la personalidad posee una mayor apertura, se ha hecho ella misma pluralista: lo otro parece también ser lo posible para mí. No se niega con esto que en determinados ambientes protegidos se haya preservado la estructura de la personalidad. También a este propósito suele darse la falta de contemporaneidad. La cuestión es cuánto tiempo puede perpetuarse un medio protegido en una sociedad pluralista, sin que se convierta en un gueto.

Para todo hombre que (aunque sea críticamente) toma parte en una sociedad moderna y vive auténticamente en ella, la posibilidad vital ajena es un fragmento de la estructura de la personalidad propia. Ya no es posible la inalterada seguridad de permanecer uno mismo en la verdad mientras que los demás están equivocados. No se trata sólo de pluralismo institucional: el pluralismo está dentro de nosotros como *realidad cognitiva*. Que los hombres modernos —los creyentes también— rechacen, por así decirlo, espontáneamente la teoría de que «sólo puede encontrarse salvación dentro de la Iglesia» es ya índice de una actitud espontánea, preteorética, que forma parte de la estructura de la propia personalidad. Piensan, incluso, pluralistamente, y

saben que nadie tiene la verdad en arriendo; aunque aquí amenaza, por cierto, lo que llamamos *indiferentismo*: cada uno, su verdad. En todo caso, los hombres modernos viven en un mundo de inseguridad que sólo a intervalos se ve interrumpida por una nueva construcción filosófica o un movimiento neo-religioso que pasan más o menos aprisa³.

De lo que se trata no es, pues, tan sólo del derrumbamiento de lo que los sociólogos llaman «estructuras sociales de plausibilidad». La intimidad social del hombre —también la del creyente— se ha transformado. Ha surgido otra estructura individual de la personalidad. Introduciendo este matiz fundamental, podemos en gran parte estar de acuerdo con el sociólogo Peter Berger y decir que hay una relación sociológicamente analizable entre la secularidad dominante hoy en el nivel social y el empaldecimiento de la conciencia religiosa⁴. La cultura dominante, por ejemplo, de una gran ciudad ejerce sobre la conciencia religiosa de la gente del campo —que vivía antes en un ambiente religioso bastante uniforme y ahora ha emigrado a la gran ciudad— una fuerte presión cognitiva. Pero no es tanto una presión únicamente exterior: poco a poco se altera también la estructura interna de la personalidad de estas gentes. Esto se manifiesta en los diferentes modos de descristianización. Algunos abandonan sin estrépito su fe en Dios: están secularizados antes de que se den cuenta ellos mismos; otros no se someten con tanta facilidad a la presión social de dentro y de fuera; otros comienzan a regatear con su fe: abandonan determinadas prácticas creyentes y conservan otras.

Al principio hay un corte o una falla entre los supuestos cognitivos de la conciencia religiosa (la estructura de la personalidad del creyente) y los supuestos cognitivos del medio circundante que domina socialmente, que es de hecho secular. Creer en Dios se vuelve en las grandes ciudades casi una «conducta desviada», a la que a veces se mira con cierta compasión y desprecio; mientras que otros la alaban, en la medida en que las religiones funcionan como un factor de «cohesión social». En vez del anterior «a priori religioso» social, en las sociedades modernas impera más bien un «a priori empírico» social, a consecuencia del prestigio de las ciencias y la tecnología, que no solamente dominan nuestra sociedad, sino que incluso han mo-

dificado la estructura individual de nuestra personalidad. No sólo hay una sociedad moderna, sino que hay también una conciencia moderna, y las dos forman una totalidad. Pues bien, para muchos, esta estructura modificada de la personalidad es el punto de partida de sus vidas: han nacido en una sociedad secularizada, y es en ella donde reciben su aculturación. Muchos ya no creen; no por mala voluntad, sino por incapacidad cultural.

No tenemos, sin embargo, que rendirnos a lo que muchos consideran como el *a priori* ahora vigente: «la conciencia moderna». Pues no es éste más que un *a priori* históricamente dado y, por tanto, de ningún modo una conciencia privilegiada, como creen algunos. Es tan sólo un momento en una historia cultural que siempre sigue en marcha. Concluir, partiendo de nuestro mundo secularizado —como le llaman—, el fin definitivo de toda fe en Dios, me parece, pues, una identificación acrítica (tanto neoliberal como marxista) del presente, de nuestro tiempo, con el clímax escatológico de la historia entera. El propio Hegel sabía, cuando menos, de un *following up* dialéctico.

«La modernidad» es, en efecto, un factor relativizador y, por lo mismo, un desafío para la fe en Dios; pero, en cuanto modernidad, ella misma es también un fenómeno histórico y, en consecuencia, relativo, luego pasajero. Puede ser estadísticamente verdad que los que creen en Dios se han convertido en una minoría cognitiva dentro de una sociedad moderna; pero, como tal, este dato estadístico no tiene ningún valor pronóstico. Todo esto no dice nada sobre la verdad y la fuerza contagiosa que seguirá partiendo de la fe en Dios; sobre lo que sí dice algo es sobre las circunstancias en las que —y el modo como— las verdades persuaden más o menos; y esto es muy importante desde punto de vista pastoral y catequético. A pesar de todo, el problema de la verdad subsiste en toda su fuerza.

La conciencia moderna nos ha hecho también pobres en experiencia. Muchos análisis culturales muestran cómo la sociedad occidental, tecnológica y burocrática, ha reprimido hasta suprimirla —como secuela de la modernidad— toda clase de emociones reales y la profundidad en el hombre a la que ahora se quiere hacer justicia valiéndose de la dinámica de grupos, el entrenamiento de la sensibilidad, etc., es decir, artificialmente y al margen de la vida social real —a la que se deja como está—;

pues estas cosas han sido reprimidas y expulsadas de la vida normal de cada día⁵. Es como si se reprodujera en un laboratorio qué y cómo ha de ser una sociedad humana.

Por otra parte, no tiene sentido considerar «la modernidad» un fenómeno degenerativo, para el que la única respuesta adecuada sería la restauración de una sociedad premoderna. En vez de luchar con los problemas que realmente se plantean, se arroga uno entonces la actitud de «estos problemas no tendría que haberlos»; pura y catastrófica *counter-modernity*⁶ que suscita en algunos visiones apocalípticas irracionales y sin cura posible. A pesar de las atrocidades que en ella se cometieron, la revolución francesa fue esencialmente un proceso de liberación: contribuyó más que ninguna otra cosa a que las libertades y los derechos humanos —que hoy tanto apreciamos— pertenezcan a la estructura de nuestra personalidad moderna. Pero aquella «liberación burguesa» se volvió posteriormente, a su vez, opresiva y represiva. La actual cuestión «posmoderna» no se refiere tanto a *mi libertad* —a costa, frecuentemente, de la libertad del otro—, cuanto, más bien, a la solidaridad con todos, y sobre todo con las mujeres y los hombres que carecen de libertad o son oprimidos.

Digamos, para concluir, que esta aproximación a la cultura exterior, que dice ciertamente algo acerca de la estructura individual de la personalidad de los hombres, clarifica ya en buena parte la esfera de la investigación. Las causas de la crisis de la fe en Dios —ante todo, en el mundo occidental— tienen que ver con la estructura pluralista de nuestra sociedad y con la estructura moderna de la personalidad. Todo esto dice tan sólo algo a propósito del contexto socio-cultural en el que la «verdad» puede ser reconocida como verdad.

c) *El «contexto mundial» actual de la fe en Dios*

He hablado en el capítulo primero de la des-concentración de la Iglesia en provecho de la salvación que Dios quiere realizar en nuestra historia para beneficio de los hombres: salvación que viene de Dios en y a través de la acción liberadora de los hombres en muchos terrenos.

G. Gutiérrez y J. Sobrino han repetido en varias publicaciones que el discurso sobre Dios en los países en vías de desarrollo es fundamentalmente distinto del discurso sobre Dios en los países prósperos⁷. El interlocutor del teólogo occidental es el hombre secularizado, el agnóstico o el ateo. En el tercer mundo, en cambio, los interlocutores del teólogo son las «no-personas»: los pobres y los oprimidos. Por más que esta observación sea tajantemente exacta desde cierto punto de vista, es con todo una media verdad; pero, justamente por eso, es un reto para el pensamiento occidental acerca de Dios. La pobreza en su forma más triste es realmente la condición social de la inmensa mayoría de la población mundial; y además sabemos que este hecho no se debe al destino irremediable ni es una ley de la naturaleza, sino la secuela de toda clase de factores humanos en interacción, tanto de índole cultural como socio-económica y política —la consecuencia de un sistema que puede ser modificado—.

No en balde se ha sostenido en los congresos EATWOT de teólogos del tercer mundo que «el pueblo creyente pero explotado» del tercer mundo contrasta con «occidente, secularizado y explotador»⁸. Los dos problemas van íntimamente relacionados y no hay que separarlos. La existencia de «no-personas», de pobres y oprimidos, en un subcontinente como América latina o en un país como Suráfrica —lugares en donde desde hace siglos el poder es de los cristianos— es un escándalo para la fe en Dios. A muchos les hace increíble la fe en Dios. No podemos, pues, seguir hablando de Dios en occidente sin poner en relación nuestro pensamiento sobre Dios con el sufrimiento masivo de los hombres de otros lugares de la tierra y también con el anónimo sufrimiento que afecta a otros entre nosotros (en el llamado cuarto mundo).

El discurso teo-lógico es también discurso antropo-lógico, al menos, en la tradición experiencial cristiana. Por ello, a mi parecer, el centro de gravedad del discurso occidental sobre Dios —la teología— encubre nuestra concreta historia universal en cuanto historia de sufrimiento y opresión y de resistencia contra la opresión y acción liberadora. Pues ¿qué puede significar que yo, como occidental que cree en Dios, afirme que hallo la salvación en mi fe en Dios, mientras dos tercios de la humanidad carecen de libertad, sufren esclavitud y mueren de hambre? Este

urgente problema ha sido muchas veces encubierto por quienes creen en Dios en occidente apelando al mundo escatológico «mejor» y «nuevo», y también bajo el llamado manto del amor que no debe tomar partido y que, de hecho, debido a una falsa noción de reconciliación, está del lado del sistema opresor, que, a lo sumo, se descalifica con palabras, pero no con actos. Semejante postura no es respuesta alguna a la cuestión del sentido de nuestra existencia histórica *en* este mundo. La existencia humana, sobre todo en las circunstancias modernas, es cada vez más una existencia «interdependiente»: la opresión social en otros lugares es, en virtud de nuestra común humanidad, un reto para todos nosotros —también para mí en occidente—, como hombres y como cristianos. No es romanticismo alguno, sino la consecuencia serena y sobria del «ser-hombre» como solidaridad con todo aquel que se llama hombre. Y esto se aplica ante todo a quienes confiesan la voluntad salvífica universal de Dios.

Así, por ejemplo, en la teología latinoamericana y asiática de la liberación se plantea —a pesar de o, mejor, *en* la contextualidad geográfica de esta teología— una cuestión de significación universal. ¿Puede darse sentido auténtico en la historia de mi vida, cuando la historia de la vida de más de la mitad de la humanidad es absurda y sin sentido? ¿no es esto puro y duro egoísmo cínico y local? En esto estriba hoy el problema de la «crisis de sentido». No se trata sólo del problema de los pobres, sino también de los ricos: problema universal. La opción cristiana por los pobres, la toma cristiana de partido por ellos, es, pues, una exteriorización *contextual* del amor *universal* a los hombres.

Todo lo cual significa que el contexto actual en el que podemos hablar de Dios con sentido, y de modo liberador y productivo, es el contexto vital de la opresión y la liberación. No es que sea el único contexto posible; pero sin este contexto creo que todos los otros contextos posibles amenazan con quedar en concreto flotantes y sin anclaje e indignos de fe a los ojos de muchos hombres.

2. Factores internos

Aparte de todos estos factores externos, el «objeto» específico del que aquí se trata —la realidad «Dios»— ofrece a su vez especiales problemas. Aunque estos problemas siempre han exis-

tido, en este tiempo que llamamos moderno y antimoderno o moderno-crítico, plantean de nuevo e incisivamente viejas facetas de «la cuestión de Dios». Quiero apuntar aquí a una serie de dificultades, sin pretensión de exhaustividad. Poner de manifiesto las dificultades nos sirve ya de ayuda contra el abuso ideológico del nombre de Dios.

No voy a partir, en modo alguno, de problemas como los que, por ejemplo, ha puesto de relieve el racionalista crítico Hans Albert contra el libro de Hans Küng *¿Existe Dios?*⁹; ni tampoco partiré inmediatamente de problemas filosóficos académicos —aunque en absoluto nos esté permitido pasar de largo ante ellos—. Partiré, más bien, de los problemas que sienten en concreto los hombres de hoy, que dificultan su fe en Dios —aun cuando ellos mismos no consigan expresar con precisión estas dificultades de la fe en cuanto tal—.

a) «Tú eres un Dios escondido» (Is 45, 15)

El problema capital no es tanto el de si Dios existe o no. La afirmación o negación de Dios está en concreto históricamente unida de manera inextricable con la cuestión de la índole, el carácter o «la esencia» de Dios. Pues a menudo se niega la existencia de Dios debido a que se tienen acerca de qué y quién es exactamente Dios concepciones completamente inadecuadas y humanamente estúpidas. No voy a referirme, en absoluto, a este propósito, a la etimología de la palabra «Dios» en idiomas antiguos ni modernos, sino, más bien, a qué pretenden decir los creyentes, con sentido y de manera comprensible para todos, cuando traen a sus labios la palabra «Dios» y hablan sobre Dios. En las comunidades cristianas, y también en las de las otras religiones, a veces se habla sobre Dios como algo evidente. Pero desde el momento en que, por ejemplo, se lee en la Escritura que «Dios habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6, 16) y los hombres no perciben a Dios en ningún lugar, esa pretendida evidencia queda en entredicho.

Pues, en todo el universo y en lo que con cierta negligencia llamamos nuestra «interioridad», no se puede señalar lugar alguno donde encontrar a «Dios» palpable y comprobablemente, del

mismo modo que me puedo encontrar con Juan o con Luisa. Pero si dentro de nuestro espacio experiencial humano nada en absoluto puede identificarse con aquello (o aquel) a lo que (o a quien) remite nuestro uso de la palabra «Dios», ciertamente se hace urgente la cuestión de qué *sentido* puede tener la palabra «Dios», qué realidad se nombra con ella; y ello en tal modo que los no-creyentes puedan al menos tomar parte con sentido en nuestro propio discurso. Lo que significa la palabra «Dios» ha de ser comunicable con sentido también a los hombres que rechazan lo que los creyentes quieren decir con ese término.

Así, pues, hay que investigar el contexto semántico preciso y la gramática del uso de la palabra «Dios»; hay que poner en claro el contexto en el que nuestra experiencia humana considera que tiene sentido emplear las palabras «Dios», «Yahvé», «Alá», etc. y, en cualquier caso, qué quieren decir los creyentes cuando hablan de El, Eso o Ella. A veces podemos estar planteando prematuramente la cuestión de la verdad y de la verificabilidad de un aserto, por importantes que sean estas preguntas. Primero hay que probar hasta qué punto la fe en Dios es relevante para la vida. La cuestión de la significación semántica, dotada de sentido para los hombres, de la palabra «Dios», es el supuesto necesario de la cuestión de la verdad sobre Dios. De lo que en ella se trata es del contexto humano vital dentro del cual se usa comprensiblemente y con sentido la palabra «Dios». Es preciso saber de qué se habla cuando se dialoga con alguien acerca de algo. De lo contrario, esa conversación, y sobre todo el discurso sobre Dios, se convierte en una aventura caótica.

Esto no implica que semejante esclarecimiento semántico pueda de hecho coincidir con el conjunto de lo que llamamos una reflexión teológica sobre la fe en Dios. Se hará patente que la reflexión científica sobre la fe en Dios y sobre la existencia de Dios de ninguna manera es idéntica a la fe en Dios. Esta reflexión se halla, sin embargo, al servicio de y frente a la fe fáctica en Dios. Participando internamente de la fe en Dios, toda reflexión teológica se distancia críticamente de la fe fáctica en Dios. Dado que en la predicación eclesial se parte demasiado a menudo de la evidencia acerca de lo que *significa* la palabra Dios y no se atiende en la práctica en absoluto a la semántica de la palabra Dios, en la sociedad moderna muchos creyentes quedan,

por decirlo así, a la intemperie. Este es otro de los factores de la llamada crisis moderna de la fe.

La palabra «trascendencia», usada en relación con Dios, está también plagada de dificultades. Al emplear el concepto trascendencia es evidente que los hombres trabajan con modelos: algo supera a algo. En sí mismo, éste es un modelo «intramundano», o sea, un modelo que dice algo sobre ciertas relaciones en el mundo. ¿Cabe ampliar la extensión de este concepto de modo que pueda decir algo sobre algo (o alguien) que sobrepasa todo lo real y todo lo imaginable? Así ampliado y aplicado a lo que (o a quien) llamamos Dios, este término sigue teniendo varios significados distintos:

a) Algo puede ser trascendente respecto del pensamiento humano (trascendencia epistemológica). En este caso, trascendente no es sólo lo que todavía no ha sido pensado por los hombres, sino también lo impensable o inimaginable para ellos. Los hombres no pueden nunca idear a Dios a partir de ellos mismos (por esta vía sólo ideamos «ídolos»). Siendo esto así, ¿no es ilógico creer en Dios? La noción de Dios, ¿no es quizá entonces contradictoria? Por lo general, mucha gente no lo formularía así, pero no cabe duda de que este problema está presente en su experiencia.

b) Algo puede ser trascendente respecto de las experiencias humanas. En este sentido, Dios es el no-experimentable. Pero, ¿cómo podemos, en tal caso, afirmar la existencia de Dios? ¿cómo podemos decir que Dios es co-experimentado *en* todas las experiencias como *fundamento*? ¿como aquel cuya existencia tiende su sombra confortadora sobre todo lo que experimentamos?

c) Y también puede denominarse a algo trascendente respecto del espacio y del tiempo, respecto del universo entero. Dios, entonces, es el intemporal, a quien no cabe localizar en ningún sitio en el espacio curvo del universo. ¿Es, entonces, «el totalmente Otro»? Pero algo que es totalmente otro de todo lo que conocemos, ¿cómo puede experimentarse? ¿cómo podemos imaginarlo, creer en él, celebrarlo? Es lógicamente inconsistente hablar de Dios como el totalmente Otro sin introducir correcciones ulteriores, tales como referirse también a él como el totalmente Próximo. Hablar de la trascendencia divina sin hacer mención de la inmanencia radical es, ya desde el punto de vista lógico, insostenible y absurdo.

Así, pues, la trascendencia parece que es un modelo totalmente plagado de problemas internos. Algunas formas de ateísmo, por ello, son críticas justas de ciertas representaciones tradicionales de Dios, también cristianas. Las críticas de Feuerbach y de otros nos han enseñado que la representación de Dios como el totalmente Otro no es sólo incoherente desde el punto de vista de la lógica, sino que carece además, tanto social como personalmente, de significación liberadora, crítica y productiva. ¡El totalmente Otro puede legitimar tanto la opresión y la dictadura como la liberación humana!

Además, tenemos que analizar la relación entre los elementos *cognitivos* y los *emocionales* en la fe en Dios. En la modernidad se ha hecho corriente oponer esos aspectos e identificar ilegítimamente lo emocional con lo no-cognitivo. Pero los análisis de lo emocional han mostrado que lo emocional posee un valor cognitivo propio —un valor, pues, de franqueamiento de realidad—, y que no es únicamente una especie de fenómeno que no dice nada concomitante con lo científico (que tendría pretensiones exclusivas a propósito del conocimiento). A la intencionalidad cognitiva de la fe en Dios tampoco cabe que se le haga coincidir con el conocimiento conceptual.

De otro lado, carece de sentido y de efectividad histórica una fe concreta en Dios sin imágenes ni conceptos, por más que no poseamos ningún concepto auténtico de Dios. Todos nuestros conceptos, incluyendo los que usamos en referencia a Dios, únicamente son apropiados para expresar cosas no divinas, cosas del mundo. No existen conceptos revelados. Y, sin embargo, no es vivible la fe en Dios sin determinadas representaciones de él. ¿Podemos —debemos— decir algo más fuera de que lo que llamamos Dios es una X misteriosa y desconocida? ¿pero de qué me sirve un misterioso «señor X»? ¿o es que la imposibilidad de representarse a Dios exige que lo mejor que podemos hacer es callar sobre Dios para hacerle verdadera justicia? Esto comportaría declarar irrelevantes a todas las religiones, y esto no es obvio en absoluto.

Si todas nuestras imágenes y todos nuestros conceptos de Dios, sin excepción alguna (mal que le pese a Paul Tillich), son siempre descubrimientos y productos del hombre y no disponemos de un solo concepto de Dios positivo y auténtico, sin que

por ello la realidad de Dios mismo sea invención y producto nuestro, entonces es que posee relevancia teológica el estudio de la llamada *sociogénesis* (proceso social de formación) de nuestros «conceptos de Dios». Se hace entonces necesaria la investigación de la estructura de la figuración socio-histórica en la que se han desarrollado las representaciones concretas de Dios. Ciertamente es posible un análisis teológico de la fe auténtica en Dios; pero amenaza con volverse en seguida ideológico si no va acompañado de un análisis de la sociedad en la que desempeñan su función las representaciones de Dios. No cabe aislar la función social de la fe en Dios de su significación teológica. Pues de lo que se trata no es sólo de buenas intenciones religiosas, sino de las consecuencias visibles de la fe en Dios en nuestra historia. Hasta confesiones de fe muy abstractas pueden tener una significación social muy concreta y ejercer una función política. Y la cuestión es aquí siempre: *cui bono?* ¿quién saca provecho de esas determinadas representaciones de Dios? ¿y quién es su víctima?

Por ello, no se precisa únicamente del estudio de la sociogénesis de nuestras representaciones de Dios, sino también de la investigación del modo en que se comportan, en contextos socio-culturales que han variado, las representaciones de Dios que surgieron en una situación socio-cultural anterior y que ejercieron en ella una función buena o incluso óptima. Imágenes de Dios primitivamente liberadoras, como la de Yahvé, pueden volverse opresivas en circunstancias que hayan cambiado, como muestra la reacción que en su tiempo adoptó Jesús. Jesús no atacó la fe yahvista en Dios, sino el modo como funcionaba socialmente en su tiempo esta fe, en perjuicio de los *'anawim*, de los pobres. El modo como funciona socialmente en concreto la interrelación Dios-hombre-mundo pertenece al núcleo de la fe auténtica o inauténtica en Dios. El abuso social de poder que se ha hecho en nombre de Dios es uno de los factores más importantes entre los que dificultan hoy extremadamente la fe (cuando se recuerda todo lo que ha sucedido en el nombre de Dios y en el nombre de la Iglesia...).

Analizo más adelante cómo, por más crítica y liberadoramente que pueda funcionar socialmente la fe en Dios, no se puede ni se debe identificar la cognitividad propia de la fe en Dios con su función social.

b) *La fe en Dios y su institucionalización eclesial*

Nueva, propia de nuestros días, es la situación en que se sigue creyendo en Dios a la vez que se aleja uno de la institución Iglesia o religión. Religión, Iglesia y fe en Dios, a pesar de tantas quiebras insuficientemente investigadas hasta el presente, constituyeron en el pasado un todo incontestado.

La fe en Dios forma, por su propia esencia, comunidad. La misma pertenencia marginal a la Iglesia también es una forma de vivir una religión determinada, pues toda religión tiene, fuera de las corrientes oficiales y consagradas, sus corrientes críticas y marginales. Estas pertenecen al modo global de manifestarse la religión. La historia religiosa de la humanidad nos enseña que la fe en Dios completamente fuera de una gran tradición experiencial religiosa posee pocas posibilidades de futuro.

La tensión entre fe en Dios y eclesialidad tiene que ver con algo fundamental, a saber, con la institucionalización de la fe en Dios, que, por una parte, es una necesidad tanto sociológica como religiosa, y que, por otra, simultáneamente, suscita un cierto extrañamiento respecto de la experiencia religiosa original. La paradoja estriba en que sin extrañamiento institucional es casi imposible la trasmisión de la fe viva en Dios. Una religión no es solamente la expresión de una experiencia religiosa fundamental, sino que es también una «domesticación»: la doma de la abrumadora fuerza de esta experiencia. Una tradición religiosa es el recuerdo colectivo de una específica vivencia de Dios. La fuerza religiosa primitiva de una experiencia que funda una comunidad se transmite, es verdad, en una religión institucional; pero, por este mismo hecho, resulta también reglamentada hasta cierto punto, e incluso encapsulada: lo inefable se vuelve decible, y hasta institucionalmente decible, en escrituras sagradas, ritos simbólicos, códigos de conducta, etc.

No hay que pasar por alto el hecho de que la fe en Dios sólo es posible en las figuras de la *condition humaine*. Precisamente por ello, una religión institucional se halla siempre sometida a la crítica que ejercen la fuerza y la libertad de la experiencia religiosa original. Pero nadie puede vivir el día entero en la alta tensión de una experiencia religiosa. La religión, pues, hace, por así decir, «soportable» a lo largo de toda la vida la fuerza de la

experiencia religiosa. Por esta misma razón, la liturgia esconde en el tiempo los momentos de alta tensión. Esencialmente, la institucionalización de la fe en Dios beneficia a esta fe.

Esto, sin embargo, cambia cuando la institución religiosa oficial, en su conducta y su actitud —sobre todo aliándose expresa o, al menos, fácticamente con los «poderosos de este mundo»— deja en la estacada a los pequeños y contradice de una u otra forma en la práctica el mensaje que proclama. La institución se vuelve entonces indigna de crédito y piedra de tropiezo para la fe en Dios. Así, lo que está al servicio de la fe en Dios es para muchos un obstáculo. La invitación característica de la religión o de la Iglesia desaparece. Así, de hecho la institución que son «las Iglesias» dificulta ella misma la fe en Dios hoy. Quizá éste sea uno de los motivos más llamativos de por qué muchos que creen en Dios dicen adiós a la Iglesia, pero, al mismo tiempo, corren así el peligro de dejar que su fe en Dios se vuelva etérea y se esfume.

Cabe decir, en efecto, que la fe cristiana, tal como es proclamada hoy por la Iglesia, no se halla ya corroborada por y desde experiencias humanas vitales. Quienes no pertenecen a las Iglesias siguen buscando un «plus religioso», un super-plus vital, que, para ellos, de hecho las iglesias no pueden ofrecer. Al haber desaparecido la corroboración de las experiencias humanas, determinadas prácticas de las Iglesias ya no cumplen esta función: se han vuelto irrelevantes. Pero con ello no desaparece, por otra parte, la necesidad de lo gratuito, del «super-plus religioso». El hombre experimenta que él es más que un ser meramente social, y más también que los roles sociales que se le quiere imponer. La pregunta por el plus religioso tiene que ver con esta experiencia que el hombre hace de que él no se agota ni resuelve (y, por tanto, no debe tampoco desaparecer) en las relaciones sociales. La identificación completa del hombre con sus relaciones sociales aliena al hombre tanto de sí mismo como de otro.

La pregunta por ese plus, si no encuentra respuesta eclesial o si no es concretizada por alguna religión histórica, permanece en la vaguedad y la insatisfacción; queda suspendida en el aire, y entonces el hombre comienza a llenar el espacio vacío por su propia cuenta —y, a veces, bien extravagantemente—. Sin un «plus trascendente», es evidente que el hombre es prisionero de

sí mismo o de la sociedad. Este plus, precisamente, recibe su rostro histórico concreto en las diferentes religiones o «asociaciones eclesíásticas» —a pesar de que tantas veces se den formas fenoménicas de «religiones» tan inadecuadas y, algunas veces, criminales—. La institucionalización eclesíástica de la fe en Dios sigue siendo, a pesar de posibles abusos y malos efectos, esencial para la fe en Dios.

c) *Fe en Dios en discrepancia con la moral oficial de la Iglesia*

En conexión con toda una pluralidad de realidades humanas (sobre todo, en el terreno de la sexualidad, el matrimonio y la familia), muchos cristianos comprometidos han llegado a concepciones éticas nuevas, por las que se han alejado de la moral oficial de la Iglesia, en tanto que siguen siendo practicantes y profundamente creyentes. Desde hace unos veinte años, subsiste una considerable grieta entre la práctica ética de muchos creyentes y la «doctrina moral» oficial de la jerarquía eclesíástica. La novedad estriba en que, viviendo esta práctica nueva, la gente no se siente culpable, sino plenamente en armonía incluso con la fe en Dios de la Iglesia. Muchos creyentes han abandonado de hecho la moral sexual de la jerarquía eclesíástica y, sin embargo, siguen recibiendo sin turbación los sacramentos —por ejemplo, divorciados que se han vuelto a casar—.

Pero es frecuente que se olvide que una concepción ética distinta trae consigo cambios en la imagen que se tiene de Dios. Si se persiste aferrado a viejas imágenes de Dios, se da lugar a toda clase de colisiones con las nuevas estimaciones éticas, de modo que, a la larga, por la vía del abandono de la «vieja moral», se termina poniendo en apuros también la fe en Dios y dándole la espalda. Pues se acaba creyendo que la fe en Dios guarda conexión esencial con la moral vieja. Así, pues, modificaciones legítimas en las apreciaciones éticas deben ir a la par con representaciones nuevas de Dios, si no se quiere, a la larga, vivir en una cierta dicotomía o esquizofrenia.

Una nueva ética responsable tiene consecuencias para la propia vida de fe, si bien suele ocurrir que no se llegan a sacar estas consecuencias. Lo que sí que se sigue, entonces, es que algunos

terminan abandonando la misma fe en Dios, pensando que ésta no es compatible con las nuevas concepciones éticas que uno ha conquistado a costa de luchas y dudas. (Luego esto también tiene que ver con la institución que es la Iglesia). La moral oficial de la jerarquía eclesíástica es, pues, para muchos el primer impulso para dejar la Iglesia y, para algunos, dado este primer paso, para renunciar a toda fe en Dios.

Aunque esto requeriría una exposición aparte, voy a referirme también a la fe en Dios que se ha expresado en los símbolos de una cultura patriarcal. Sobre todo para las mujeres creyentes, la fe en Dios se ha visto dificultada en estos últimos veinte o treinta años por el *setting* patriarcal en el que, de modo histórico concreto, ha llegado a nosotros la revelación judía y cristiana de Dios y, por tanto, el hablar a Dios y sobre él. La religión judeocristiana tiene como focos a Dios *el Padre* y *al hombre* Jesús de Nazaret. No es tanto piedra de escándalo para muchas feministas este simbolismo religioso, cuanto el hecho de que este simbolismo actúe en sentido social opresivo y represivo, así como también que se haya originado en una sociedad que era opresora de la mujer. El simbolismo teológico, pues, aún ha intensificado más en la realidad la discriminación socio-cultural de la mujer.

Aquí consignamos únicamente este hecho en el inventario de la dificultades que los hombres modernos tienen para creer en Dios. En efecto, muchos creyentes —sobre todo, mujeres— tienen la impresión de que se les pida que crean en un Dios que, a través de la religión, ofende y disminuye a sus fieles —y, sobre todo, a la mujer—. Esto último es realmente ajeno a la intención más profunda del mensaje evangélico, pero es difícil negar que en la predicación oficial de las Iglesias y en muchas formas de teología se encuentra esta discriminación de la mujer. Antes ya hemos dicho que este empequeñecimiento del hombre es uno de los puntos más sensibles, en virtud de los cuales los hombres modernos dan la espalda a la fe en Dios. Esto vale, ante todo, en conexión con la crítica feminista del hablar masculino acerca de Dios.

Las religiones en cuanto contexto concreto del hablar acerca de Dios

En la primera parte se dijo que nuestra historia profana es el lugar originario en el que Dios *lleva a cabo salvación* en una historia de perdición, en y a través de los hombres; pero que en la multiplicidad de las religiones esta salvación se hace objeto del discurso *precisamente en cuanto salvación que viene de Dios*. En este sentido, las religiones son el contexto al que esencialmente pertenece el uso de la palabra «Dios», aunque sin perder nunca de vista cuanto de salvación y liberación ha sido realizado en el mundo por los hombres. Inventariar los diferentes contextos en los que los hombres han usado la palabra «Dios» es ya, por tanto, de gran relevancia, desde el punto de vista teológico.

1. *Hablar de Dios y a Dios en el contexto de una tradición experiencial religiosa o una religión*

En primer lugar, la palabra «Dios» es usada por comunidades creyentes en su actividad específicamente religiosa, como puede ser la *confesión articulada* de la fe en Dios, el *testimonio* y la actividad *ritual y cúlrica*, o litúrgica, de la comunidad que celebra; y, finalmente, la *amonestación ética* (a gran escala o a pequeña escala). Esto quiere decir, de hecho, que el empleo humano de la palabra «Dios» se lleva a cabo, en primer lugar,

en un contexto en el que no se habla tanto *acerca de* Dios, cuanto *a* Dios; en el contexto, pues, de la adoración y la reverencia y, por consiguiente, en el contexto del hablar confesante y testimoniante sobre Dios; y, en fin, en la praxis del «seguimiento de Dios».

De modo que el contexto de la filosofía no es el lugar idóneo para el uso del término «Dios». Lo es, más bien, un medio en el que se interpela a Dios y en el que la comunidad creyente es interpelada por testimonios y, sobre todo, por los documentos fundacionales de su tradición religiosa experiencial —un contexto, al mismo tiempo, en el que la comunidad creyente da testimonio de su lucha con Dios y con las cuestiones éticas—. Pues «creer en Dios» es luchar con Dios, como en otro tiempo lo hizo Jacob-Israel con el ángel de Dios. No es éste el contexto de la explicación y la exposición, ni aquel en que se investigan filosóficamente las condiciones de posibilidad del pensar y el actuar humanos.

El contexto propio del empleo de la palabra «Dios» es la oración individual y colectiva que los hombres vivos dirigen *a* Dios. Ahí este término se usa en un contexto religioso vital, «autoimplicativo» (que es un adjetivo de eruditos para significar que este hablar embarga al hombre entero). Y dice tanto acerca de Dios cuanto acerca del hombre. No es posible llegar separadamente a tener una imagen del hombre y una imagen de Dios. El habla acerca de Dios dice tanto sobre la entrada en acción de Dios, como sobre la entrada en acción del hombre.

A la vez, constatamos que, en su contexto religioso, los hombres hablan a Dios diversamente, dan diversamente testimonio sobre él y le rinden homenaje también de manera diversa. Hay una pluralidad de religiones fácticas, un abanico de posibilidades en el contexto primario del hablar a y sobre Dios. Este pluralismo fundamental en el hablar religioso acerca de Dios ha de evidenciarse como un dato importante para nosotros: ¿es un hecho que hay que vencer? ¿o, bien, teniendo en cuenta la infabilidad de Dios, es este pluralismo, por así decir, algo «de principio»? Y, en este último caso, ¿qué significa entonces el «carácter único del cristianismo»?

2. *Hablar de Dios en la reflexión filosófica sobre la propia religiosidad*

A continuación, y siempre todavía dentro de estas comunidades creyentes, se dan muchas formas de *reflexión teológica* sobre este hablar religioso a y de Dios. Este es ya un contexto más lejano, pero empalma con aquel primario; es, por así decir, el «segundo» contexto del habla acerca de Dios. Aquí se habla *reflexivamente* sobre «el hablar a Dios».

Como en el primer nivel, también en este segundo, teológico-reflexivo, registramos una pluralidad de reflexiones distintas. No solamente según las diversas culturas religiosas, sino incluso en el interior de la misma tradición religiosa, hay escuelas y orientaciones teológicas diversas, que, en ocasiones, se combaten recíprocamente; y esto ocurre tanto en la tradición experiencial cristiana, como en la islámica, la budista y otras. No hay que pasar aquí por alto que la reflexión teológica de una tradición religiosa no coincide con esa tradición experiencial religiosa; del mismo modo no se puede confundir el estudio de una religión concreta con el estudio de ideas y teorías religiosas que han surgido en ella.

3. *Dios como cuestión filosófica autónoma y «extrarreligiosa»*

Hay un contexto aún más distante en que los hombres emplean la palabra «Dios»: la reflexión filosófica, en cuanto reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana; la consideración racional sobre la última fuente, el último fundamento de toda la realidad: el «motor inmóvil» de Aristóteles; la «idea suprema» de Platón, que sintetiza todas las ideas; la «causa primera» de cuanto existe, vive y se mueve, de que habla santo Tomás; el *Deus sive natura* de Spinoza; la kantiana «condición de la posibilidad» de la acción ética del hombre; el «espíritu absoluto» de Hegel; finalmente, «Dios» en cuanto inspirador de movimientos político-sociales de liberación, etc. También en el terreno de la filosofía el hablar sobre Dios es muy diversificado y pluralista. La mayoría de estos sistemas filosóficos —al menos, en el caso de los occidentales— en que Dios es traído al lenguaje,

son impensables históricamente sin la tradición experiencial religiosa cristiana en la que los creyentes rezan a Dios. Aunque la filosofía es una empresa racional, de hecho el uso religioso de la palabra «Dios» ha sido siempre su contexto más amplio en este tema. Dicho en otros términos: en esas tradiciones filosóficas de lo que se trata es, o bien de una racionalización o tematización teórica de una fe religiosa en Dios ya previamente dada, o bien de la racionalización de una tradición atea, asimismo, presente de antemano. La negación y la afirmación filosófica de la existencia de Dios no son, en realidad, conclusiones que se extraen de esas filosofías en tanto tales. ¡La fe en Dios o la increencia son ya punto de partida de estas filosofías, y no propiamente su conclusión!

Por eso, hay que decir que incluso el hablar filosófico acerca de Dios sólo es comprensible históricamente desde el fondo de una tradición religiosa, de la misma manera que hay que entender una filosofía atea o agnóstica dentro de una tradición experiencial agnóstica. Esto se puede demostrar históricamente, y confirma la tesis de que las religiones son el contexto primario del uso de la palabra «Dios». En el análisis racional filosófico de hecho no se hace sino explicitar la intencionalidad cognitiva de una determinada fe religiosa en Dios o, en el caso contrario, de una increencia fáctica. Esto era también lo que fundamentalmente se proponían las llamadas «cinco vías» de Tomás, y la misma intención animaba la crítica kantiana de la razón pura.

4. *El passivum theologicum en el hablar sobre Dios en un mundo secularizado*

También tengo que mencionar el empleo tácito del nombre de Dios en lo que los exegetas llaman, a la usanza judía, el *passivum theologicum*, por ejemplo: «Me ha sido dado»; o como en una de las modernas cláusulas finales del discurso de la corona de la reina de los Países Bajos: «Pedimos que se nos conceda la fuerza para ello». Cualquiera, incluido el agnóstico, puede llenar de sentido esta fórmula según su modo de pensar. Para los creyentes en Dios, se trata de un *passivum theologicum* con el que se elude el fetichismo del nombre de Dios, en tanto que sigue conservándose el significado *religioso* de la fórmula.

5. «¡Cielo santo!», «¡Dios mío!», «¡Adiós!»... *Ecos de una sociedad religiosa en un medio secularizado*

Para ser exactos, tenemos que referirnos por último al uso «profano» de la palabra «Dios», por ejemplo, en maldiciones o en expresiones familiares tales como «¡cielo santo!», «¡Dios mío!», u otras semejantes. Este empleo se comprende desde un contexto religioso anterior que pasó, sin embargo, a ser parte esencial de la cultura, y en tal modo que se sigue usando el término «Dios» en nuestra cultura secularizada. Piénsese en el «¡Grüss Gott!» alemán, el «adieu» francés o en nuestro «¡por Dios!». La fe o la increencia ya no tienen nada que ver. Pero que los hombres empiecen a maldecir en situaciones en que su compromiso personal tropieza con un obstáculo radical es, desde el punto de vista lingüístico, una reminiscencia de que, en su origen, pronunciar el nombre de Dios no era algo neutral y carente de valor, sino que, en su contexto primario —a saber, el religioso—, comprometía a toda la persona; y, entonces, o *se le alaba* o *se le maldice*.

Todo esto hace patente que el empleo de la palabra «Dios» en su contexto primario tiene que ver con un tipo muy específico de acción humana. «Nombrar a Dios» dice algo sobre Dios, pero, simultáneamente, también dice algo sobre la existencia humana. La fe en Dios implica una expresión tanto teo-lógica cuanto antro-po-lógica. «Decir Dios» se encuentra bajo el primado de la acción o el compromiso humanos.

Conclusión

De todo lo cual se sigue que el modo primario y más cercano de parafrasear el término «Dios» consiste en decir que es Aquello o Aquel que es adorado, confesado y celebrado por las comunidades religiosas¹⁰. El es el celebrado y, por eso, es a veces también el maldecido.

Pero ¿qué significa adorar o reverenciar a Dios? La adoración o reverencia se presenta, en primer lugar, como una actividad humana consciente. Ciertamente que los salmos —y, en otras religiones, toda clase de himnos— dicen que también los seres

infrahumanos, como dependen asimismo de Dios, cantan a su manera «la gloria de Dios»; pero no podemos llamar a esto adoración. La adoración de Dios exige una actividad de la conciencia y, por lo mismo, de lenguaje, de habla, y esto, al menos conforme a los límites de nuestra experiencia, únicamente lo pueden hacer los hombres. Además, la adoración de Dios no es una pura actividad teórica, distanciada; es una conciencia performativa, realizativa: una actividad de integración consciente de la vida de una persona y cuanto ésta abarca en términos de pensamientos, proyectos, valoraciones y significaciones¹¹. Y tal integración no se lleva a cabo únicamente por el conocimiento, sino, ante todo, por la consagración de sí a aquello o a aquel que se reverencia en cuanto, sea ello como quiera, «pura gracia», *gratuidad*: el que «nos sobreviene» y puede, pues, ser llamado fuente y fundamento último de la vida humana (sobre esto, cf. *infra*). Esta actividad integradora se deja reconocer claramente sobre todo en las religiones llamadas altamente teístas: «Debes amar al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas».

Mediante la adoración de Dios se establece una relación consciente entre el hombre y una realidad superior, que merece que uno se consagre absolutamente a ella, y que es invocada como gratuidad pura y, por tanto, fuente última de todo amor y de la integridad, la libertad y la plenitud del hombre —mientras que, *gracias* a este Dios, pueden los hombres encontrar (y, de hecho, encuentran) sentido y felicidad humanos también sin ninguna conciencia de él—. ¡Generoso hallazgo divino!

3

La dimensión profunda mística o teológica de la existencia humana

1. *La fe en Dios, la oración y la mística ¿son una misma cosa?*

En el análisis precedente se ha puesto de manifiesto que la religión —y, en ella, sobre todo, la oración— es el contexto propio del uso con sentido del término «Dios». Ahora bien, es muy notable que, tanto espacial como temporalmente, la mística tiene sus propios períodos culminantes, como, por ejemplo, la mística renana, flamenca y dominica del siglo XIV, la mística carmelitana española del XVI, la mística de la escuela francesa en el XVII, la mística actual en el contexto de la segunda mitad del siglo XX. Y, en medio, toda clase de irisaciones místicas. Sea lo que sea en sí misma la mística, se manifiesta en todo caso como una determinada respuesta a una crisis o a una cuestión surgida de un determinado contexto socio-histórico.

Un ejemplo ilustrará el contexto socio-histórico de toda mística. A partir del siglo XVII, el cosmos, o la naturaleza, en occidente, fue siendo des-encantado por las ciencias de la naturaleza en desarrollo. La naturaleza se tornó un gran reloj inteligible, y no fue ya un universo misterioso y numinoso que pudiera dar pie a místicos raptos. De ahí que en el XVII la espiritualidad se volviera mística de la interioridad: mística del camino subjetivo del alma hacia Dios.

Para el hombre moderno, la fuente de la racionalidad del mundo no sigue hallándose, como para los griegos y los medievales, en el mundo mismo, sino exclusivamente en el espíritu humano, que impone a la realidad, sus propios conceptos. El desa-

rollo de la modernidad ha restringido la realidad a objetividad, o sea, al sentido que le es dado por el espíritu humano. La donación de sentido viene a ser, a partir de ahora, mucho más una forma de control que el hallazgo de una racionalidad dada ya previamente. Ya no quedan arcanos en la esencia de las cosas. El hombre sólo encuentra entonces en el mundo a sí mismo y sus propios constructos. Pero, con ello, este «sí mismo» se ha acurrucado sobre sí, por decirlo de alguna manera.

Max Horkheimer dijo una vez: «Cuanto más consideramos la naturaleza mero objeto frente a un sujeto humano, tanto más pierde su contenido este sujeto que se pensaba autónomo, hasta que al final sólo queda un nombre sin nada que nombrar»¹². Un sujeto que no tiene más misión que *dar* sentido objetivo a una realidad que, a su vez, ya no posee sentido alguno, también él termina por perder su propio contenido. El sujeto puro se vuelve a la larga el sujeto vacío. El sujeto autónomo no es ya capaz de comportarse respecto de sí mismo sino como respecto de un objeto. Para los estructuralistas y, por ejemplo, para Michel Foucault, el concepto *hombre* es una invención moderna, que debe desaparecer lo más aprisa posible. Ya dijo Nietzsche que el culto moderno del hombre era un fenómeno de decadencia.

Esta focalización moderna en la subjetividad comporta, por una parte, la desaparición de una trascendencia auténtica. No se puede orar al Dios de la filosofía trascendental moderna, o sea, a Dios en cuanto postulado de la razón práctica, a Dios como condición de la posibilidad del pensamiento y la libertad del hombre. Al comienzo de los tiempos modernos, se hizo claro que no había más necesidad de Dios para explicar el mundo, la naturaleza; corriendo nuestros tiempos modernos, se concluyó que tampoco se necesitaba a Dios para explicar al hombre: es patente que el hombre puede vivir humanamente bastante bien sin fe en Dios —por lo menos, igual de humanamente que pueden hacerlo los hombres religiosos y los cristianos—. «Dios» no es necesario: ni para la naturaleza, ni para el hombre, ni para la sociedad —sin embargo, ¡Dios tiene que ver con el hombre, la naturaleza y la sociedad!—.

Por otra parte, precisamente esta cultura moderna, racional y técnica, que ha hecho desaparecer la trascendencia, cuando menos, posibilita un nuevo anhelo de mística. En la insatisfacción

con la cultura meramente técnica surge una categoría nueva: la de la pura *gratuidad* de Dios. El no es necesario. Dios no entra en la categoría de lo que necesitamos, sino en la de lo que anhelamos y amamos: la pura gratuidad —como cuando alguien nos regala un ramo de flores y respondemos francamente: «No hacía falta que se molestase»—. Esta es, sin embargo, la riqueza auténtica de la vida. El lujo del regalo no necesario de un ramo de flores.

En mi opinión, el actual resurgimiento de tendencias místicas en el pensamiento y el arte, la nueva vuelta a la religión y a mito, tienen que ver con una reacción contra el racionalismo moderno de occidente, cartesiano-dualista. También tiene que ver este resurgir con la experiencia de impotencia en la esfera socio-política tras los últimos años sesenta, en que sobre todo los jóvenes creyeron poder cambiar la sociedad entera. Cuando en 1968 enseñaba yo, como profesor invitado, en la universidad Berkeley, cerca de San Francisco, la ciudad universitaria hervía de grupos izquierdistas que tenían sus propios lugares de reunión por toda la ciudad, multitud de casas en que se discutía y planeaba la estrategia de la democratización política. Cuando después de doce años, en 1980, volví a dar allí algunas lecciones, pude constatar que todos los antiguos centros de estrategia se habían convertido en centros de meditación. Estos dos hechos remiten, por un lado, a los efectos de la *moda*, pero, por otro, no deben ser reducidos a meras modas; hay también en su base factores socio-culturales, que son de índole más fundamental que la pura moda.

Los obispos brasileños han indicado, con razón, que surgen activos movimientos místicos precisamente allí donde las Iglesias trabajan en favor de la toma de conciencia socio-política. No es infrecuente la relación entre sectas místicas y agentes propagandistas de la ideología del Estado nacional de seguridad. Estas comunidades místicas a menudo son apoyadas por grupos fundamentalistas y derechistas. Así, pues, parece que la mística se corresponde, por una parte, con una vida de grupo de carácter más emocional y religioso, pero, al mismo tiempo, parece que amortigua la resistencia contra los abusos sociales. Nuevo motivo para preguntarse qué es la mística.

Ante todo, algunas determinaciones conceptuales que sirvan para aclarar de qué estamos hablando. Desde los siglos XVII y

XVIII, «místico» se convirtió en una especie de insulto referido a fenómenos extraños y misteriosos, ocultos e irracionales. En la segunda mitad del XIX y en el siglo XX vuelve a haber una aproximación positiva a la mística. Ahora bien, en la tradición espiritual católica se han destacado a un primer término dos direcciones en lo que concierne a la determinación positiva de la mística.

1. La interpretación tomista-carmelitana y también dominica de la mística, según la cual la esencia de la vida mística consiste en una forma de intensidad superior de la vida teologal, de la fe, la esperanza y el amor. En otros términos: la mística se encuentra en la misma línea que las tres virtudes teologales.

2. Según (no la, pero sí) una concepción sobre todo jesuítica, más voluntarista, de la espiritualidad, la mística no consiste en la prolongación de la vida teologal, sino que se trata de una parcela aparte, en la que se halla toda clase de fenómenos extraordinarios (e, incluso, a veces, sospechosos): visiones, éxtasis, levitaciones y otros por el estilo. En este caso, la mística constituye un campo propio y muy separado, que no cabe reducir a la vida corriente cristiana de la fe.

Por mi parte, defino la «mística» en línea de primera de estas direcciones, de modo que la mística cae dentro de la vida de fe ordinaria: es una forma intensa de experiencia creyente de Dios. Esta puede ir acompañada, siempre que se dé una especial disposición psicosomática del creyente, de fenómenos extraordinarios: repercusiones sobre el cuerpo, tales como pérdida del sentido en los raptos, levitación, éxtasis, incluso estigmas; pero éstos son fenómenos concomitantes y no esenciales para la auténtica vida mística de fe. Esto que llamamos extraordinario supone un especial sustrato psicosomático, de modo que ha podido esclarecerse desde el punto de vista clínico. Sólo el contexto puede decidir si tales fenómenos concomitantes manan de una fuente auténticamente religiosa. En cuanto fenómenos, esas manifestaciones extraordinarias son religiosamente neutrales: hay también fármacos, como el LSD y la mescalina, que pueden suscitarlos.

En la perspectiva cristiana, la mística es esencialmente *vida de fe* y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que sólo estén llamados unos pocos. Como vida de fe, tampoco

cabe reducir la mística a ética. Si bien la mística se desarrolla también, además de en otros lugares, en el *ethos* (político-social y en el llamado personal), su esencia es metaética, a saber, «teologal». En otras palabras, a base de su profundidad mística, la fe cristiana trasciende el compromiso ético político y personal de los cristianos; pero se trata, por cierto, de un ir más allá por implicación, y no por desconexión. No hay, en este sentido, que *agotar* el evangelio cristiano en nuestra responsabilidad de cristianos en favor de un mundo mejor; pues si así lo hiciéramos estaríamos otra vez reduciendo la fe en Dios a su función de utilidad para este mundo y, a la vez, no reconoceríamos la gratitud de la fe.

La vida cristiana de fe posee, junto a dimensiones éticas, comunitarias, ecológicas y sociopolíticas, una dimensión mística, o sea, un aspecto de *unión cognitiva con Dios*. Al aspecto de la fe que entra en contacto con Dios es a lo que llamo el lado místico de la fe. La dimensión cognitiva de la fe tiene dos aspectos: el aspecto de las representaciones de fe confesantes, conceptuales o imaginativas —por ejemplo, la fe en Dios confesado como creador, redentor o liberador—; y el aspecto de *contacto cognitivo con la realidad Dios* (una determinada tradición mística habla de hecho de *θιγγάνειν*, la palabra griega para «tocar»). La mística, pues, en el sentido más específico, es una forma vivencial intensa de este elemento cognitivo de la fe que nos une con Dios, mientras que los momentos representativos se desplazan aquí por completo a segundo término e incluso desaparecen del todo.

Dada la índole propia de Dios, que trasciende todo concepto y toda experiencia, la mística siempre tiene algo de «noche oscura». Nos encontramos aquí ante la paradoja tanto de la vida de la fe como de la mística. Creer en Dios sin representaciones de él carece de sentido; es, incluso, imposible —además de que no tiene efectos históricos—; mientras que, por otra parte, la presencia absoluta de Dios hace añicos todas nuestras imágenes y representaciones de él. La Biblia —lo mismo el primero o antiguo testamento que el segundo o nuevo— está llena de imágenes de Dios y, al mismo tiempo, rebosa de rompimientos de estas imágenes. Por ello, tengo que introducirme algo más profundamente, antes de pasar adelante, en esta paradoja de la fe, que es también la paradoja de toda mística.

Básicamente, de lo que se trata es de la fe en la gracia de Dios, es decir, en la real proximidad salvadora de Dios entre nosotros. Esto no es ningún sector aislado (por ejemplo, de la interioridad del hombre), sino que abarca la realidad completa en que vivimos y que incluso somos. Vista del lado de Dios, esta cercanía absoluta es inmediata; para nosotros, esta inmediatez está «mediada», aunque se sigue siendo inmediatez. (Ya sé que semejante cosa no tiene sentido cuando se trata de relaciones interhumanas; pero no es así tratándose de la reciprocidad entre un ser finito y un ser infinito. Puede ser muy engañosa la apelación a las «experiencias inmediatas». Cf. la primera parte). En mi opinión, pues, el problema entero de la mística puede compendiarse en el concepto de la «inmediatez mediada» (cuando los místicos, al articular lingüísticamente sus experiencias, hablan de «inmediatez», sus análisis delatan que esta inmediatez está mediada, sobre todo en Juan de la Cruz, e incluso en Eckhart). La mística está en la línea que prolonga la oración. Es una *oración en la que se hace el esfuerzo* de trascender los componentes mediadores de la fe —políticos, éticos y conceptuales—, para situarse *a secas* en la cercanía inmediata de Dios. Ahora bien, debido a la índole propia de Dios y a la mediación necesariamente múltiple de toda fe en la absoluta cercanía salvadora de Dios, tal cosa no se consigue. Por ello, las más altas cimas de la mística se manifiestan como «noches oscuras» (Juan de la Cruz) o, aún más osadamente, como «luz oscura» (Ruysbroeck).

Sin mediación, la mística corre el riesgo de perseguir un vacío, una «nada», como lo formula Juan de la Cruz. Pero en la mística auténtica de lo que se trata es de una *nada* de «plenitud» sobredeterminada que no cabe encerrar en conceptos ni imágenes: una plenitud que, sin embargo, sólo puede mostrarse como tal al espíritu humano bajo la forma de una «noche oscura» o una «luz oscura». En esas alturas de la oración mística ya no hay puntos de apoyo positivos ni mediaciones positivas. Hay tan sólo la mediación de la negatividad, que se revela como un agujero negro o, como dice Teresa de Lisieux, «como un muro». La mística es un diálogo en el que participan intensamente los dos interlocutores, pero en el que uno de ellos, Dios, estando en plena actividad, parece, sin embargo, que calla.

La mística es en su esencia no sólo un proceso cognoscitivo, sino un camino vital determinado: un camino de salvación. Antes, pues, de que tratemos de ella como «problema central», tenemos que describir qué son las «experiencias místicas». Basándome en las descripciones que han ofrecido de su camino vital místico hombres y mujeres místicos, veo tres constantes, si bien con toda clase de matices.

1. La experiencia mística es una *experiencia fontanal*. Los místicos tienen la viva noción de que algo fundamental ha acontecido: algo así como una «iluminación». En ella se rompe radicalmente la antigua imagen familiar que la persona tenía del mundo y de sí misma (su «ego»). Se desmorona su viejo mundo y se experimenta algo completamente nuevo, imponentemente nuevo, que modifica por entero su vida. Ya no valen tampoco las palabras viejas: la nueva experiencia exige palabras nuevas para poder expresarse o articularse. En resumen, una especie de ruptura y hundimiento del antiguo mundo; la vivencia de algo completamente nuevo: luz o fuego, éxtasis amoroso, o *nada* o un «tú». Y también encontramos en los místicos paradojas, como «todo» y «nada» a la vez. Es característica la expresión de Ruysbroeck: «Luz oscura». Algo trascendente y que, a la vez, lo abarca todo: fuente de toda objetividad tanto como de toda subjetividad. Una experiencia incondicional de salvación, y también de totalidad, y también de reconciliación con todo... a pesar de que connota sufrimiento y no-reconciliación.

2. Sigue luego, muy frecuentemente, una segunda fase. El gran enamoramiento del principio parece haber desaparecido. Corroe la duda de si todo aquello fue de verdad. Viene la fase que muchos místicos llaman de «purgación» o purificación (*katharsis*) a través de una más acendrada concentración; y también sobrevienen procesos amorosos de lo que se experimenta como «herida humana», pero que no hacen daño alguno al hombre, sino, antes bien, lo «elevan». Esta fase segunda suele desembocar en una noche y un desierto. La mística auténtica con frecuencia no es algo suave, sino un tormento.

3. Y, sin embargo... al final se descubre los rasgos del divino Amado, si bien tan sólo en la huella que ha dejado el Amado en la esencia del místico. Sigue siendo una «inmedia-

tez» mediada. Hay presencia pura de lo divino, pero hay también presencia del místico cabe Dios. «Unión mística», reciprocidad. Y, sin embargo, siempre con un doloroso sentimiento de carencia: no ver.

Este camino vital místico puede vivirse en contextos y situaciones muy diversos. Algunos tienen estas experiencias en la naturaleza y con ella; otros, como Buber, en la familia; o, como Rosenzweig, al regresar tras muchos años a la sinagoga (donde reencuentra, por así decirlo, su antiguo y cálido nido). Otros, como Francisco de Asís, en la sociedad y el mundo; otros más, leyendo la *torá* o la Escritura, o confrontándose con Jesús confesado como el Cristo. Otros, en la experiencia del tú del prójimo; y aún otros, sumiéndose en la propia esencia (se habla aquí de mística de la esencia). En nuestro tiempo, la mística es para muchos la experiencia de la «situación de los pobres oprimidos». Pero siempre se trata de una experiencia de totalidad: como el sentimiento de la presencia del todo de la realidad. Se tiene experiencia de la fuente de donde mana todo. En todo caso, lo Inefable que se experimenta es más real que la silla en que el místico se sienta y más real que todo cuanto el místico considera real. La mística no significa de ninguna manera «Dios y solo Dios». El himno de las criaturas de Francisco de Asís lo evidencia cuando dice: «¡Loado seas, mi Señor, por toda criatura!». El místico comienza, ciertamente, desprendiéndose de todo, abandonándolo todo, incluso a sí mismo; pero en la gratitud de Dios reencuentra todo, hasta a sí mismo, centuplicado. La mística auténtica nunca es una huida del mundo; sino que, a partir de la experiencia inicial y fontanal de desintegración, es misericordia integradora y reconciliadora con todo. Aproximación en vez de fuga.

2. Silencio y discurso místico sobre Dios

En un interminable juego de sí es—no es, los hombres pueden, ciertamente, afirmar que Dios no existe, o sostener, igual de simplemente, que sí existe; no pueden, sin embargo, negar que todas las culturas humanas tienen de hecho un nombre para «lo divino» y que las mismas culturas llamadas secularizadas conservan «un Dios», un *ultimate concern* (Paul Tillich). Las reli-

giones pertenecen a la imagen histórica de lo que el hombre nos ha mostrado en las múltiples facetas de la vida humana en la historia, y de lo que aún nos muestra en las sociedades seculares.

Pero sólo por la vía de la dimensión horizontal de nuestra inestable historia humana —por la vía de los hombres: libertad y azar, convergencia y determinismo—, viene Dios a imagen para los hombres reflexivos. Esto quiere decir que podemos y debemos introducir una distinción entre lo que cabe llamar el «referente real» (en este caso: la misma realidad de Dios) y el «referente ideal» o «referente disponible» (nuestras representaciones e imágenes de Dios). Esta distinción no es peculiar del conocimiento religioso. La volvemos a encontrar, reflejamente o no, en todas las formas y en todos los estratos del conocimiento humano, tanto del espontáneo como del científico. Hay que mostrar este punto más de cerca.

En las experiencias humanas podemos decir: Aquellos dos de allí se llaman Ana y Pedro. Cabe señalar el referente real. Esto se hace más difícil a propósito de figuras de la historia pasada. Tomemos por ejemplo a Guillermo de Orange. ¿Quién es el referente real de este nombre? No podemos, en todo caso, señalarlo con el dedo, sino sólo a través de documentos o informes históricos. Con ellos obtenemos nada más que una *imagen* reconstruida del Guillermo *real*. Desde luego, no es el Guillermo real, sino la imagen histórica de Guillermo, el referente «ideal», el que rige determinados sentimientos patrióticos de holandeses y flamencos. Creo que aquí nos tropezamos con un modelo fundamental, que es también importante en lo que se refiere a nuestro *hablar de Dios: la diferencia entre el «referente real», por ejemplo el Guillermo de Orange que vivió en otro tiempo, y el «referente disponible»: nuestra imagen histórica de Guillermo el Taciturno.* Además, es evidente que si Guillermo de Orange posee cierta relevancia vital para, por ejemplo, los ciudadanos holandeses, quien da su orientación a la acción patriótica no es, por cierto, el referente real, sino el referente disponible, el «ideal». No hay nunca un Guillermo el Taciturno no interpretado. Ningún freudiano ni ningún seguidor de Jung, que como Erikson, escriba un libro sobre Lutero, hará jamás distinción entre el «Lutero de la historia» (el referente real) y el «Lutero de la interpretación jungiana»: para ellos el Lutero de la historia coincide con el

Lutero de la interpretación jungiana. Por estas razones, uso el mismo término («el referente»), para esos dos momentos que, sin embargo, hay que distinguir; pero lo uso unas veces en el sentido de referente «real» y otras, en el sentido de referente «disponible».

Pero también puede ocurrir que la historia nos transmita nombres —con otras palabras: que tengamos dado un referente disponible—, por ejemplo, san Cristóbal, patrón de los conductores, de quien la investigación histórico-crítica ha averiguado que jamás existió. De modo que la posesión de referentes disponibles no puede llevarnos a inferir la existencia de un referente real. ¡El hecho de que la humanidad cuente con tantas religiones, que poseen toda clase de imágenes de Dios, no quiere decir aún, por lo menos en sí mismo, ni que exista ni que no exista Dios! Ya se dijo en el primer capítulo que para los creyentes la realidad de Dios es independiente de nuestra conciencia humana e independiente de nuestra expresión concreta de Dios; pero, por otra parte, nuestra forma de expresar a Dios depende del contexto histórico en el que vivimos. La cuestión, sin embargo, es si esta expresión humana de Dios es independiente de la existencia real de Dios, o si es imposible o hasta impensable sin la existencia de esa realidad. En todo caso, podemos aquí distinguir provisionalmente entre «Dios» como referente «real» (lo que él es en cualquier caso para los que creen en Dios) y todas nuestras imágenes de Dios (el referente «ideal»).

Dios es la realidad a la que en cualquier caso se refieren los creyentes por medio de imágenes disponibles de Dios que les son ofrecidas a partir de la historia experiencial religiosa de los hombres. Análogamente a lo que ocurre con una figura histórica, la realidad de Dios está «ausente», o sea, no disponible, no accesible a la observación o a los experimentos científicos. Desde esta perspectiva, Dios es una X desconocida, un concepto límite sin contenido para nosotros. Dios trasciende, además, en tanto que realidad, todo nuestro pensar y toda nuestra reflexión; en ningún sitio oímos su voz, en ninguna parte vemos su rostro. Como realidad, Dios no es verificable, sino que es incluso controvertida por los hombres.

Y, curiosamente, el contenido más decisivo del referente disponible de Dios —con otras palabras, el punto más sensible

de todas nuestras imágenes de Dios— es precisamente que la realidad Dios no está a nuestra disposición. Esto dice ya mucho sobre su realidad. Dios, el referente real (si es que él existe), opera de rechazo sobre nuestras imágenes de Dios el efecto de que todas nuestras experiencias y todas las imágenes que nos hacemos de Dios son inadecuadas, insuficientes; todas fracasan. La quiebra entre el referente real y el disponible es en este caso infinitamente mayor que la que hay entre una figura histórica y nuestra imagen, históricamente reconstruida, del hombre o la mujer en cuestión. Esto trae consigo, por una parte, el hecho de que el referente real influya efectivamente, merced a lo que él es, en nuestras imágenes de Dios: son éstas *suscitadas* por una fuerza superior, si bien lo son «en» el acto de una donación de sentido humana y creyente. Pues si suponemos la realidad de Dios, la primera y fundamental influencia del referente real sobre el referente «ideal» consiste en que, por la presencia real de Dios, esas imágenes de Dios se vuelven completamente incapaces de expresar adecuada y apropiadamente su realidad. De modo que la conciencia explícita de la radical deficiencia de nuestras imágenes de Dios resulta así ser el componente que más salta a la vista de estos nuestros referentes disponibles. Es como si el referente real rechazara todos los referentes disponibles. Bien podemos decir que hay una *experiencia de Dios* como *el no-experimentable*, sin que estemos formulando una contradicción (aunque sí, quizá, una «paradoja»). El todo que presta sentido y su fundamento son *indirectamente co-experimentados* en lo mundano directamente experimentable.

Porque existe como Dios en libertad absoluta, nos revela él así que todas nuestras imágenes de Dios (¡no su realidad misma!) son realmente productos y proyecciones humanos, que, como tales, no están en condiciones de describir la realidad divina. Este sensibilísimo punto de todas nuestras imágenes de Dios —a saber, la conciencia de no poder disponer sobre la realidad de Dios— no es construcción ni proyección humana, sino, más bien —así es posible y lícito interpretarlo, y así lo interpretan los creyentes—, es una proyección *que parte de Dios hacia nosotros* por la vía de mediaciones mundanas e históricas. Es desde su propia realidad desde donde son rechazadas y privadas de fuerza todas nuestras imágenes proyectivas de Dios. En esta reper-

cusión sobre nuestras imágenes divinas, en la constante destrucción de toda imagen de Dios producida por nosotros, se revela un Frente-a-nosotros *en y respecto a todas nuestras proyecciones*.

Esta es, en cualquier caso, la estructura de nuestras imágenes de Dios, tal como se experimentaron y se experimentan en la mayor parte de las tradiciones religiosas, y es cosa que se puede comprobar apropiadamente en ciertas experiencias humanas profundas. Cuando oramos al Dios real o vivo, sólo se alzan ante nuestro espíritu «imágenes de Dios» que son rotas en pedazos en la oración misma por el referente real al que oramos. Cuando hablamos a Dios, lo hacemos, sin embargo, en términos de imágenes divinas. Esto no significa que oremos a una «imagen de Dios». Tal cosa sería idolatría. Pero, por otra parte, son precisamente estas imágenes de Dios las que, en cuanto referente disponible, influyen directa y relevantemente en la acción, el pensamiento y la vida de los creyentes. Introduce una notable diferencia en la acción de los creyentes el hecho de que se experimente a Dios como liberador o como un pantocrátor que perpetúa el orden existente. En la oración —el lugar propio del uso del nombre de Dios— nos damos cuenta de la diferencia entre referente «real» y referente «disponible». Esto quiere decir que nuestro conocimiento de fe acerca del referente real se halla también mediado por nuestras imágenes proyectivas de Dios, que, a su vez, son radicalmente relativizadas por la presencia inefable de Dios. Y por eso, nunca cabrá presentar una contraprueba irrefutable frente al agnosticismo y el ateísmo. Sea lo que quiera lo que Dios signifique además para los creyentes, en todo caso, lo primero que quiere decir es que él no es mostrable en nuestro mundo, y nunca lo ha sido ni nunca lo será. El referente real del nombre «Dios» no debe, pues, ser confundido con nuestros objetos de experiencia, ni tampoco con nuestros constructos y nuestras proyecciones —que, sin embargo, desempeñan un papel en toda fe en Dios—.

Debido a esta estructura doble (referente real y referente disponible, a propósito del nombre «Dios»), suele ser asincrónico el diálogo sobre imágenes de Dios entre creyentes y hombres que se llaman a sí mismos no creyentes. El agnóstico identifica todas las representaciones de Dios con proyecciones del espíritu hu-

mano; el creyente, en cambio, apela al Dios real, hacia el cual dirigimos la vista por la vía de nuestras proyecciones, pero que no es él mismo una proyección, sino que, más bien, *se proyecta a sí mismo* en nuestra historia consciente, a partir de la cual los hombres producen imágenes de Dios. Lo que implica que nuestras imágenes creyentes de Dios, en la medida en que son legítimas, no-ideológicas (¡ésta es la cuestión crítica!), no son, en modo alguno, arbitrarias. A pesar de todo, las imágenes auténticas de Dios, en su carácter proyectivo, han de apuntar, sin duda, a algo; o sea, han de decir algo sobre su realidad, si es que no queremos formar a Dios a nuestra propia imagen y semejanza.

Así, pues, en la fe en Dios tienen que estar presentes momentos en realidad no proyectivos que determinen la dirección de nuestras imágenes de Dios. Por eso, la tradición judeo-cristiana define a Dios como pura positividad, es decir, rehúsa todos los nombres e imágenes de Dios que, en vez de liberar al hombre, le ofendan y esclavicen. Precisamente en este concepto de la positividad pura mantenemos a Dios en su transcendencia, porque qué sea Dios en última instancia y qué pueda ser en última instancia lo *humanum*, la humanidad, no lo sabemos nosotros y lo reservamos para Dios, o, mejor dicho, esto es lo que Dios mismo se reserva divinamente para sí, frente a todo nuestro pensar, hacer y cavilar¹³.

Pero, ya que tenemos constantemente que estar haciendo añicos todas estas imágenes nuestras con las que hablamos acerca de Dios y en las que hablamos a Dios, ¿no sería mejor que calláramos sobre él? ¿no es acaso el mismo, en definitiva, el resultado del hablar y del silencio sobre Dios? Mi tesis es: No. En el no hablar de Dios lo que hay es o un silencio vacío o un vacío silencioso. No hay entonces ningún hablar a Dios, ningún orar —que, sin embargo, pertenece a la esencia de toda religiosidad—. En el silencio místico sobre Dios, o sea, en el hablar a y de Dios en representaciones de él que a cada paso se deshacen, lo que hay es un espacio colmado: se escucha el silencio que habla. Hay ahí *presencia*. Y ésta es una experiencia completamente distinta de la de un silencio vacío —no se trata únicamente de un nombre nuevo para la misma experiencia—. Para expresar de algún modo la inefabilidad de esta experiencia religiosa —la

más profunda entre ellas—, la tradición mística habla, con razón, de una *triplex via*, un triple camino vital.

Mediante la *via affirmativa* (1), los creyentes usan nombres e imágenes de Dios (representaciones de fe). Por ejemplo, dicen: Dios es bueno, Dios es futuro, Dios es liberador. Pero cuando miramos más de cerca, se nos hace patente que los predicados positivos de Dios dicen más sobre nosotros mismos y sobre nuestras expectativas que sobre Dios. Ciertamente, Dios es bueno, pero no al modo como son buenos los hombres. El es liberador, pero no a la manera como los hombres son liberadores. Estos nombres que le atribuimos con razón, hemos, pues, de negárselos también. Esta es la *via negativa* (2). Y tenemos razón al obrar así. Pero no para hacer a Dios anónimo o para caer nosotros mismos en un silencio que no diga nada. Pues en virtud de la dinámica *incontrolable* de la realidad «Dios» que se nos ha revelado en nuestra experiencia, esta negación ha de ser a su vez negada en una tercera instancia. Esta es la *via eminentiae* (3). Dios está más allá de todos los nombres e imágenes, pero de una manera eminente y divina, que nosotros no podemos describir; es al menos todo lo que cabe hallar de bueno, de verdadero y lleno de encanto en el mundo y en la historia de los hombres. Lo que significa que, sobre la base del ser Dios de Dios, nosotros, en nuestra profundidad creatural que Dios quiere salvar, somos tan inexpresables como lo es Dios, y lo somos con (y sobre la base de) la misma inefabilidad del propio Dios.

En lo hondo de todo lo que es, coinciden individualizados el misterio de la criatura y el misterio de Dios. Los límites —ciertamente los hay— se encuentran sólo de nuestra parte (cf. *infra*), no de la parte de Dios. Nosotros, no Dios, somos limitados. Por eso para Eckhart eran Dios y el alma literalmente *uno y el mismo misterio indiviso*. Esto, desde luego, no puede ya aprehenderse en conceptos. Estamos hablando, tartamudeando, sobre Dios; pero ahora sobre la realidad Dios y no sólo sobre representaciones de Dios.

Bien entendida, esta *via eminentiae* no nos conduce en absoluto a una visión griega, meramente contemplativa, de la mística, sino a una visión cristiana, tal como Eckhart la formula. En ella no se presenta como modelo de toda verdadera mística a la contemplativa María, vuelta sobre sí, sino a Marta, cuya

relación con Dios la hace solícita de los hombres. (La mística del siglo XIV era, por lo demás, la única forma entonces posible de emancipación y liberación de las mujeres y los no-clérigos; de ahí también la desconfianza de la jerarquía eclesiástica frente a la mística). La *via eminentiae*, pues, no es un proceso dialéctico intelectual filosófico o meramente conceptual, sino algo que nos está revelado en la tradición bíblica judeo-cristiana, en la que la esencia o el carácter de Dios se nos da a conocer como amor a los hombres, con predilección desinteresada y toma de partido por los pobres, los oprimidos, los desechados, los sin voz. A partir del «relato» histórico de hombres que ven, desde su trato con Dios, nuevas posibilidades alternativas, las viejas imágenes de Dios se van quebrando y nacen otras nuevas. Así, la *via eminentiae*, más allá de la afirmación y la negación, no la aprendemos en un juego intelectual con los conceptos, sino en y de la historia de solidaridad, justicia y amor hecha por hombres en un mundo de egoísmo, injusticia y desamor.

En nuestra experiencia de Dios como el no experimentable —a través y más allá de la mediación mundana e histórica—, desempeña, finalmente, un papel mediador lo que llamaría yo un «límite absoluto».

3. *El límite absoluto*

Creyentes y no creyentes tienen, al menos en nuestros tiempos modernos, una experiencia fundamental de un *límite absoluto*, de finitud radical y de contingencia. No me refiero a determinadas «situaciones límite» en la vida de los hombres, a las que a veces apelan filósofos y teólogos para «atrapar religiosamente» al hombre en momentos en los que éste se experimenta más vulnerable y sin esperanza: en la enfermedad y la muerte, los desastres, el sida, etc. Es evidente que hay también hombres que no reconocen ni un solo límite absoluto: los representantes de una fe ilimitada en el progreso en un mundo de inagotables posibilidades. Pero la crisis económica y la destrucción de nuestro medio vital natural contradicen radicalmente tal optimismo ingenuo.

Desde luego, la noción simple y abstracta de límite no nos lleva muy lejos. Confrontados con experiencias límite, los pue-

blos primitivos crearon un reino de fantasía allende el límite absoluto dentro del cual vivimos, y llenaron ese «otro mundo» de poderes y fuerzas misteriosas que intervenían desde lo alto en la vida humana y mantenían este mundo bajo su control. Mas cuando nosotros nos vemos enfrentados con un límite absoluto de todas nuestras experiencias y todo nuestro conocimiento, ¿con qué derecho cabe hablar de la existencia de algo que se halle tras este límite absoluto? ¿no es entonces el agnosticismo no sólo una postura modesta, sino también una actitud más honrada?

El reconocimiento de la finitud radical no es ya como tal —y según lo fue en el pasado— un *concepto religioso*, sino, francamente, una realidad experiencial humana universalmente reconocida. Nadie ha analizado esta finitud radical del ser hombre en este mundo contingente mejor que un agnóstico, Jean-Paul Sartre, que empezó incluso siendo un ateo militante. Hay tanto una experiencia atea como una experiencia religiosa de nuestra finitud radical. La experiencia de la contingencia es el núcleo tácito de la vida humana; pero no es una «experiencia inmediata», como lo es, por ejemplo, la de uno que choca a toda velocidad contra un muro, hace la dolorosa experiencia de un límite relativo y cae por tierra conmocionado. La experiencia radical de límite está mediada por toda clase de experiencias de límites relativos en nuestra vida. Por esto rechazo que, como decía Schleiermacher, se dé inmediatamente un «sentimiento absoluto de dependencia». Tal concepto teológico refleja excesivamente circunstancias socioliberales decimonónicas.

Sin embargo, la experiencia de un límite absoluto no es tampoco algo del estilo de una generalización o extrapolación a partir de experiencias inmediatas de límites muy concretos. Se trata más bien, en mi opinión, de la experiencia concomitante del límite absoluto *en* la constante experiencia de todos nuestros límites relativos en todos los sectores y en todos los niveles humanos. En toda experiencia particular de limitación experimentamos a la larga que no somos amos ni señores de nosotros mismos ni tampoco de la naturaleza y la historia. En todos los momentos de la vida, donde encontramos múltiples posibilidades positivas, se halla, sin embargo, una finitud o contingencia radical. En consideración de que el paso experiencial de los límites relativos a un límite absoluto es sobre todo un problema filo-

sófico, dejo aquí de lado su análisis técnico. Pues para mí no se trata aquí de la llamada «demostración de la existencia de Dios», sino de hacer en algún modo comprensible a qué llaman los creyentes «Dios».

Así que la cuestión es: ¿estamos realmente aprisionados de este lado del «límite absoluto», a la manera en que un detenido lo está dentro de unos límites relativos, que son las paredes de su celda? ¿o es sólo una ficción? En otras palabras: ¿es un límite absoluto algo que nos de-limita realmente y nos tiene, por así decir, presos en el límite? Plásticamente pero realmente hemos de decir que la pared, que el muro absoluto en torno de nuestra existencia limitada en el mundo es una realidad para los creyentes y para los agnósticos. Acerca de esta limitación absoluta, ¿podemos decir algo más sino que nosotros somos radicalmente finitos? Nosotros mismos somos esta limitación. Este límite absoluto es nuestro límite: no un producto humano, no una proyección humana, sino algo realmente dado. Sea como quiera, estamos situados como seres finitos, según la expresión de Heidegger.

Nuestro existir finito en el mundo no es producto ni proyecto del hombre. Con otras palabras: si Dios existe, el límite entre Dios y el ser finito se halla únicamente del lado del ser finito, no del lado de Dios. Horst Richter, un agnóstico que es un psicoterapeuta de orientación freudiano-marxista, ve en que no queramos aceptar nuestro límite absoluto o «finitud» la causa de que enferme el hombre occidental moderno y, asimismo, la base de toda divinización del Estado (*raison d'état*) y todas las dictaduras¹⁴: la finitud y todas las limitaciones humanas, incluyendo la posibilidad de sufrir, son ocultadas a base de palabras y escamoteadas. Pero la realidad del límite absoluto subsiste, a pesar de toda la megalomanía del hombre, e infunde neurosis en una cultura.

El hecho de que esté realmente dado este límite nos fuerza a interpretarlo. ¿Cuál es la estructura de tal interpretación, ya se haga en sentido religioso, ya en sentido agnóstico? Debido al carácter absoluto de este límite, nuestra interpretación de él, resulte en lo que resulte, *es* al tiempo una determinada visión del hombre y del mundo, una determinada comprensión de la realidad. Dicho de otro modo: aquí, ante y en el silencio más grande,

gundo orden, o sea, un hablar sobre algo que, sea ello como quiera, ya de algún modo expresado en nuestra experiencia humana. La fe en Dios incluye experiencias mundanales en las que algo demanda ser traído al lenguaje, pero sólo puede venir a él en la lengua de la fe. El positivismo de la revelación silencia precisamente esta mediación.

Por otra parte, la fe no descansa en argumentaciones racionales que presuntamente prueben la superioridad de la religión sobre otras soluciones de las cuestiones vitales. Semejantes procedimientos apologeticos pasan de largo ante el hecho de que la orientación fundamental de la vida de una persona está fundada en toda una historia cultural, y no en un argumento racional; fracasan en lo que se refiere a la atención debida a la autoconciencia de la fe en Dios tal como ésta ha tomado forma en una determinada religión, por ejemplo en el cristianismo, que adquirió de hecho su conocimiento de Dios a partir de una historia específica de salvación, a partir de la vida de un pueblo determinado y de determinados hombres de ese pueblo. Los procedimientos para explicar la fe tienen más bien que desarrollarse en estrecho contacto con la autocomprensión de cada religión y con el enraizamiento social y cultural de los hombres creyentes de los que se trate. Los hombres nunca toman solos las decisiones profundas de la vida. Se hallan y viven —ojalá que críticamente— dentro de una tradición cultural determinada, religiosa o arreligiosa, ya en un medio de gran escala, ya en un ambiente a pequeña escala (por ejemplo, la familia).

Los hombres son «seres culturales»: gentes que heredan y dejan a su vez herencia; nadie empieza en el punto cero, a partir, por así decirlo, de un punto de partida absolutamente seguro. Vivimos en el presente, desde un pasado, hacia el futuro. Resalta aquí la estructura memorial o rememorativa de la vida humana: dejamos que nuestro hacer y nuestro dejar de hacer estén determinados por la dialéctica del presente y el pasado, del pasado y el futuro: memoria y esperanza, tradición y profecía. La historia es un proceso de aprendizaje, transmisión de cultura y, al mismo tiempo, planificación; es tanto tradición cuanto experimento. Los hombres somos portadores de cultura y transmisores de cuanto a nosotros se nos dio antes de verdadera, buena y hermosa humanidad. Pero también somos los hombres creadores de tradi-

ción. En ello juega un papel la dialéctica entre teoría y praxis. El hombre no está solamente determinado por su pasado; él también le impone a la historia sus deseos y anhelos, y crea tradiciones nuevas.

El que, por ejemplo, alguien sea cristiano y permanezca siéndolo porque lo fue «de nacimiento» y quiere seguirlo siendo por mor del «aroma del nido», es un hecho socio-histórico que no tiene en absoluto por qué ser juzgado desfavorablemente. Sin embargo, el hecho de que otros precisamente se aparten del aroma de sus nidos propios, huyan de él y busquen algo diferente, indica que propiamente no es determinante lo meramente familiar «desde el nacimiento» (sin más cualificación). Lo que es determinante es si uno «se siente a gusto» en aquello en que nació o, por el contrario, si se ve forzado a arrojar de sí un yugo que experimenta como opresivo. No es determinante el venir «de nacimiento», sino el sentido, la dinámica y la fuerza enriquecedora que haya aportado al individuo la «tradición en que ha nacido» (y aquí, si es preciso, entran también en consideración ciertos malos recuerdos, que no son entonces determinantes).

El que uno «se encuentre, a pesar de todo, bien» en la tradición religiosa o arreligiosa que ha mamado desde pequeño es un factor decisivo, entre otros, para que esa persona tenga fe en Dios o no. (Este estar en una situación religiosa en la que uno ha construido su propia identidad es, así, en realidad, la forma concreta de lo que los creyentes llaman una «gracia de Dios». ¡La gracia no se alza como un dilema, en oposición a la libertad y la tradición!). No hay aquí que juzgar de manera divergente al creyente y al increyente; las convicciones vitales personales de los dos tienen que ver con la tradición, en la que ellos, respectivamente, se hallan; la tradición también se ha convertido para el no creyente —ojalá que con la misma actitud crítica— en su carne y su sangre. Esa tradición pertenece ya también a su identidad personal. Esto rige para cristianos, budistas y musulmanes, y lo mismo para agnósticos. Que se encuentre determinada culturalmente la visión fundamental de la vida que posee una persona no dice de suyo nada ni a favor ni en contra de la verdad de esa convicción.

En una sociedad pluralista, con tradiciones religiosas en conflicto e incluso diversas, realmente gana en urgencia la necesidad

de dar respuesta de la fe. Pero hay que ser conscientes de que nadie puede probar con argumentos racionales que su convicción de fe es «más racional» y «mejor» que el ateísmo o que otras religiones, a no ser que en la otra convicción se encuentren de hecho elementos confesionales que hieran y deshonren al hombre (por ejemplo, una religión que exija sacrificios humanos) o sean despreciados los valores humanos. No en todas las religiones ni en todas las visiones de la vida llega plenamente el hombre a ocupar el puesto que se le debe. (El indiferentismo religioso, en el sentido de la afirmación de que todas las religiones poseen el mismo valor, es ya, pues, antes de ser una «herejía», antropológicamente impugnable).

Ahora bien, la apologetica, bajo la carátula tal vez compasiva de las «preguntas abiertas», frecuentemente es un modo de probar que, a pesar de todo, la fe propia es intangible. Ya no es entonces un esfuerzo por purificar la propia fe, en confrontación con la contemporaneidad, de toda clase de materiales de aluvión y distorsiones históricas (con consecuencias bien graves para la propia fe). La mejor defensa de la fe es descubrir la «inteligibilidad» o comprensibilidad misma de la fe. Pues «misterio» no quiere decir apelación a una verdad incomprensible, que se declara ideológicamente inmune a la crítica —aun cuando esta palabra ha sido usada no pocas veces en este sentido por los hombres de Iglesia, como una coartada—. Dar respuesta de la fe no es buscar demostraciones racionales de la fe, sino hacer comprensible ante creyentes y no creyentes de qué se habla cuando se habla de «Dios».

b) *Fundamento meta-ético o religioso de la praxis humana de justicia y amor*

1. *Buscando un criterio*

Veámos arriba que el uso originario y propio de la palabra «Dios» se encuentra en el contexto de la religión (en el sentido de veneración de Dios, adoración, oración). Se ha puesto de manifiesto, por otra parte, que la religión es un discurso «de segundo orden» que confiesa expresamente —tomando el ejem-

plo del cristianismo— que vivimos en una historia en la que Dios actúa para la salvación de los hombres, en una historia en la que Dios ha concertado una alianza con los hombres y establece así al hombre mismo como mediador fundamental de la historia salvífica. Justamente *en* los determinismos mundanales, *en* el azar y *en* las intervenciones humanas libres es Dios «trascendente» (tiene él algo que ver con todo ello y, sin embargo, se halla por encima); o sea, está él creadoramente presente, aun cuando sólo para el bien, y cada día muestra ser mayor que el día anterior. Por su iniciativa, se anticipa ya siempre a nuestra acción.

Así, pues, el actuar de Dios en la historia mundana es siempre (en el acto simple, omniabarcante y, sin embargo, uno y único de la creación) divina *activación* de fuerzas y posibilidades mundanales, históricas y humanas. De este modo, ha de haber «en el mundo» lugares en los que surja, como «mostrable», aunque no demostrable, pleno de sentido y comprensible también para los otros, el discurso religioso sobre Dios. Los otros han de mirar también en la dirección que les señalas tú en tanto que creyente en Dios. En otro tiempo, poco menos que cada rasgo de nuestra experiencia cotidiana podía franquear alguna significación religiosa, puesto que casi todos miraban el mundo a través de la mediación de un marco religioso de referencia. Esta facilidad no se da hoy (en occidente).

Dije antes que «finitud» ya no es para muchos un concepto religioso, sino secular. Como en favor de Dios en cuanto fuente de salvación universal no es posible suministrar argumentos obligatorios, algunos sostienen que la demora (quizá definitiva) en plantear la pregunta teórica entra en colisión con la praxis. La cuestión es, en efecto, si la necesidad de decidirse a favor o en contra no es un asunto humanamente urgente, que no admite dilación. El estilo del razonamiento es el siguiente: a causa de la repercusión que el concepto de Dios tiene en la praxis humana, la necesidad de no aplazar esta decisión se vuelve humanamente urgente. En efecto, si Dios existe en cuanto salvación para los hombres y si, en tal caso, se tiene ante la vista la significación de una fe religiosa en la salvación que viene de Dios, no es lícito posponer la decisión al respecto. En cambio, la suspensión indeterminada de juicios meramente teóricos sí es posible y, en la mayoría de los casos, responsable.

Pero —así razonan algunos— si, en lo que hace a la cuestión de Dios, uno opta por diferir indeterminadamente la decisión teórica, llega un cierto momento en que empieza a vivir como si Dios no existiera, siendo así que tampoco hay argumentos teóricos decisivos para no creer en el Dios de la salvación del hombre. Lo esencial en este razonamiento viene a ser: en la práctica está ya anticipada la decisión teórica. La resolución de aplazar el juicio teórico es entonces en la práctica la decisión de vivir, sin embargo, como si no hubiera salvación que viene de Dios.

Lo que no va bien en este razonamiento es que es un puro círculo vicioso. Para quien cree en Dios y, por tanto, en que el concepto de Dios afecta a la praxis, tal razonamiento viene a ser una trivialidad; pero no así para el que no cree en Dios como salvación para los hombres. Sólo cuando se cree en tal Dios se ve uno confrontado con la importancia de Dios para la propia acción humana. Tal cosa no le dice nada al agnóstico; ¡como que no creer en Dios es, precisamente, negar en absoluto la importancia de Dios para la acción del hombre!

En contraposición con ese sofisma, dar respuesta razonable de la fe únicamente es posible bajo tres condiciones en dependencia recíproca. Ha de poder aducirse una experiencia humana (o unas experiencias) que: 1. todos los hombres compartan inevitablemente, y que, al mismo tiempo, 2. sea una experiencia que a) no exija de manera contundentemente necesaria una interpretación religiosa, en tanto que, b) sin embargo, sea vivida por todos los hombres como una experiencia fundamental, esto es, como una que conmueve en lo más profundo la existencia humana; y 3. tal que para la comprensión de este su carácter fundamental de tocar lo más profundo de la existencia humana, la palabra «Dios» *tenga utilidad*¹⁶. Digo «tenga utilidad», no que suministre una comprensión de la experiencia *mejor* que la explicación agnóstica (corrijo así las opiniones tanto de Shepherd y Kuitert como de mí mismo en el pasado); pues que esa interpretación es «mejor» es lo que sostiene un creyente, y justamente por eso, no puede convencer de ello a quien cree otra cosa, aun cuando éste entienda lo que quiere decir el creyente al expresarse así. Se trata, pues, de experiencias *universalmente compartidas, fundamentales* para la existencia de todo hombre, las cuales ma-

nifiestan, debido a la introducción de la fe en la presencia salvífica de Dios, una *inteligibilidad peculiar*, que otros que no la afirman pueden, sin embargo, entender; inteligibilidad que no se da en otras interpretaciones en las que no se expresa la fe en Dios. Aparece, así una *peculiar* inteligibilidad llena de sentido, si bien carente de estricta fuerza probatoria racional y universal.

Antes hicimos ya referencia a la experiencia de la contingencia (a la experiencia de un límite absoluto), que en verdad es universalmente compartida por los hombres y, sin embargo, puede ser interpretada —y efectivamente es interpretada— tanto secular como religiosamente, mientras que, en su interpretación religiosa, deja al descubierto una comprensibilidad o inteligibilidad específica y peculiar.

Por otra parte, no cabe formalizar la experiencia de la contingencia haciendo de ella un abstracto extracontextual. Podemos situar contextualmente esta experiencia dentro de la experiencia actual de la humanidad que lucha por más humanidad, por salvación y liberación, a la busca siempre de más justicia y humanidad. ¿Qué significa ahí contingencia? Me propongo mostrar en unas pocas etapas, esquemáticamente, que los creyentes —en primer lugar, para sí mismos, o sea ante el foro de su propia racionalidad, y luego también para sus prójimos no creyentes— pueden aclarar racionalmente qué quieren decir cuando, para interpretar determinadas experiencias y, en última instancia, al interpretar incluso *todas* las experiencias, emplean la palabra «Dios».

2. Experiencias de la aporía de la omnipotencia y la impotencia de Dios

Para hablar de Dios y de la «omnipotencia» que va siempre unida al concepto de Dios, no disponemos más que de palabras humanas, de palabras exclusivamente apropiadas para hablar de cosas humanas y mundanas. No tenemos a nuestra disposición un lenguaje divino. Por eso, para poder hablar de Dios tenemos que rebautizar y estirar metafóricamente todas nuestras palabras. Ante todo, la palabra «poder» está gravemente contagiada de humanidad. El poder humano también puede, desde luego, ser

liberador y productivo, pero frecuentemente es destructivo y amordazante, esclavizante y manipulador. Justamente debido a que en la mayor parte de las ocasiones experimentamos las relaciones de poder en este sentido, los hombres modernos son reacios a usar para Dios el concepto «omnipotencia»: hasta tal punto suscita la evocación de manifestaciones dictatoriales de poder que esclavizan a los hombres. Y el escalofrío que impide aplicar a Dios el concepto de omnipotencia prevalece tanto más cuanto más se evidencia que, en el transcurso de la historia, las Iglesias cristianas se han puesto del lado de «los poderosos de este mundo» y frecuentemente, invocando la omnipotencia de Dios, han tratado de religiosamente poca cosa y siervos a los que ya desde el punto de vista social eran pobres y oprimidos. Así que, cuando hablamos de la omnipotencia de Dios, ha de tratarse de una omnipotencia liberadora, de una omnipotencia buena. Si no es así, es mejor no usar semejantes palabras en conexión con Dios.

Las palabras «inermidad» o «impotencia» tampoco reproducen con precisión lo que propiamente significa «el superior poder inerme» de Dios¹⁷. Pero las experiencias humanas de indefensión y vulnerabilidad hacen captar bien a los creyentes que Dios está presente junto a los hombres vulnerables e inermes, y que, en y con ellos, él se coloca a sí mismo entre los vulnerables. Ciertamente, éste es un aspecto, e incluso un aspecto consolador, del problema que estamos tratando; pero en seguida veremos que no basta para llevar sobre sí todo el peso de la problemática.

En la cuestión de si Dios es todopoderoso o carece de poder, hemos de evitar cuatro caminos posibles.

a) No podemos razonar sobre la omnipotencia de Dios abstractamente, al modo de los entramados especulativos medievales. Por ese camino llegamos a plantear las preguntas más ridículas, del estilo de si Dios puede hacer un círculo cuadrado, o si puede hacer que el pasado no haya ocurrido, o si puede crear un mundo en el que no haya mal ni sufrimiento. Además, con tales preguntas y con las eventuales respuestas a ellas no se le presta a nadie servicio ni ayuda. Cuando se trata de Dios, se está tratando, al mismo tiempo, de la salvación y la felicidad de los hombres. Así, pues, el que inquiera acerca de la omnipotencia

o la impotencia de Dios sin plantear la cuestión de la salvación humana va errado y se ocupa de pseudoproblemas.

Peter De Rosa, un británico que prepara muchos guiones para programas religiosos de la BBC, ha escrito una breve pero sutil obra, una especie de parábola al revés del relato de la creación: *The Best of All Possible Worlds*¹⁸. Dios quiere crear el mejor de los mundos, en el que no haya sufrimiento ni mal alguno, nada que pueda suscitar irritación. Se le ve haciendo sus bocetos: criaturas perfectas en todos los sentidos. Nada puede malograrse, según el plan. Y así sucede: en la realidad todo transcurre impecablemente. Pero a la larga, se va produciendo insensiblemente cierto malestar de fondo entre aquellas criaturas robóticas perfectas; se rebelan contra Dios, quieren un poco de aventura, algo imprevisible, riesgo. Quieren correr el albur de sufrir y de equivocarse, la posibilidad del éxito definitivo o del fracaso total. En cualquier caso, todas las criaturas demandan «una vida aventurera», en la que tengan un sitio la vida y la muerte, y no un mundo computerizado, programado de antemano y sin significado alguno. Y Dios termina por ver que se ha equivocado creando un mundo perfecto para los hombres. A su vez, Selma Lagerlöf, una novelista escandinava a la que se le reprochaba que no escribía más que sobre el mal y el dolor de los hombres, y no sobre el bien, respondía: «¡Qué se le va a hacer! Sólo el mal hace historia». ¡El bien es algo tan consabido y normal, que no hay casi nada que decir sobre él! Sencillamente, *está*, porque sí. En cambio el mal tiene toda una agitada historia.

b) Tampoco podemos pensar en la dirección trazada por el popular libro *When Bad Things Happen to Good People*, del rabino americano Harold S. Kushner¹⁹. Ciertamente que este libro ha llevado consuelo a muchos hombres y, con toda razón, les ha quitado a muchos de la cabeza la idea de que Dios les aflige y les veja a base de penas *por su propio bien*. Pero una de las tesis básicas de ese libro es que Dios, lisa y llanamente, no tiene nada que ver con el mal y el sufrimiento de los hombres; que está por encima y al margen. Es verdad —y es algo que hay que subrayar y repetir— que Dios no quiere el mal, ni quiere tampoco los dolores de los hombres; pero esto no significa que no tenga nada que ver con ellos. La respuesta de Kushner es demasiado fácil y demasiado superficial.

c) Durante un tiempo, algunos teólogos, sobre todo en Norteamérica, quisieron buscar la solución en una teología que tomaba como punto de partida la «muerte de Dios»: el proceso de la historia libera al hombre de la figura opresiva del Dios todopoderoso. Dios tiene que morir para que viva el hombre (Th. Altizer). El error de esta teología está en haber hecho de la ausencia de Dios en el mundo secularizado de occidente un concepto teológico normativo, sin analizar las razones socio-históricas de esta ausencia, o sea, el contexto de explotación y anexión de la propiedad en provecho de unos pocos. El cristianismo, por medio del poder de occidente, ha hecho desempeñar a Dios un papel opresor. Su propio imperialismo cultural, económico y político lo ha traspasado a Dios y ha olvidado la figura subversiva de Jesús de Nazaret. Pero el Dios de Jesús es un Dios implicado en la historia de la lucha contra todo poder opresivo.

d) Tras haber hablado durante siglos de la omnipotencia de Dios, se ha empezado a hacer énfasis en los últimos cuarenta años, a partir de Bonhoeffer, en la indefensión y la carencia de poder de Dios. Acontecimientos como Auschwitz se han convertido en símbolos de la inermidad de Dios. Se ha empezado a poner el acento en un Dios com-pasivo, un Dios que soporta el sufrimiento junto con los pobres y los oprimidos. Esto es verdad, y yo mismo he de hacer énfasis sobre ello; pero no basta. No evidencia *hasta qué punto, cómo y, sobre todo, si* Dios sigue aún siendo un Dios que redime y libera. Un Dios que solamente com-padece con nosotros, le deja la última y definitiva palabra al mal y al dolor. No es entonces Dios, sino el mal, la definitiva omnipotencia. ¿Y qué quiere decir en tal caso Dios para los hombres?

Habremos, pues, de buscar en una dirección diferente a estas de cuatro aproximaciones a nuestro problema.

Hablar con sentido de Dios solamente es posible sobre la base de experiencias humanas. Para los cristianos, el fundamento para hablar sobre Dios —junto al fundamento general del hallarse experiencial e interpretativamente en este nuestro mundo creado— es ante todo (y específicamente) la experiencia de Dios de Israel y Jesús de Nazaret: una experiencia afirmada en la fe, que del lado de Dios se llama «revelación». Y esta experiencia se

transmite en un juego alterno de interpretación y nuevas experiencias. Es ahora, y no cincuenta años atrás, cuando planteamos de hecho la pregunta de si Dios es omnipotente, mientras que en el pasado esto se consideraba algo obvio o se proclamaba de modo meramente autoritario. Para nuestra experiencia de hombres de la segunda mitad del siglo XX, esta omnipotencia ya no es algo tan obvio. ¿No habla contra esa omnipotencia la historia entera de la humanidad? ¿acaso Auschwitz —como símbolo de tanto mal satánico en nuestra historia— no habla contra esa omnipotencia? ¿o todo el dolor inocente y la injusticia de este mundo, o el sufrimiento del tercer mundo? Considerémoslo a una escala menor: ¿no contradice ya la omnipotencia de Dios la muerte de un solo niño inocente?

Si a tales gemidos y gritos únicamente vamos a responder que la omnipotencia de Dios sólo se manifestará en el final de los tiempos, suprahistóricamente, que habrá un día en que todo el mal de este mundo será vencido en una existencia posterrenal, entonces hemos de tomar buena cuenta de que los cristianos —sobre todo, los de la Europa occidental— van así reprimiendo progresivamente más y más, con una mentalidad *fin de siècle*, la «cuestión del futuro mesiánico», con todas sus grandiosas expectativas. Parecen distanciarse de aquella idea de los años sesenta de que ha de haber un vínculo positivo que una el reino de Dios y el comienzo de la superación del mal ya aquí y ahora en nuestro mundo (yo veo esto entre mis colegas los teólogos). ¡Pero para un cristiano —así pienso yo— tiene que ser evidente que hay una positiva vinculación entre el «reino de Dios» y «el reino de la libertad humana»! Si *por ninguna parte* experimentamos aquí y ahora dónde y cómo está actuando el poder de Dios contra el mal, la fe en la omnipotencia de Dios es pura ideología, una mera afirmación sin posibilidad de verificación alguna ni de ninguna donación de sentido. Quiero ahora plantear este problema. Empezaré por ofrecer un breve panorama histórico de cómo surgió esta problemática en la tradición experiencial religiosa cristiana.

Aunque el símbolo de los apóstoles comienza con la confesión de la omnipotencia de Dios («Creo en Dios, Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra»), sería un gran error pensar que la omnipotencia de Dios ocupa un lugar central en el antiguo y en

el nuevo testamento. Más bien al contrario, la historia de Dios con Israel es en gran medida la historia de alguien que ve continuamente fracasar sus planes y ha de reaccionar siempre de nuevo táctica y estratégicamente a la iniciativa de desobediencia de la otra parte, sin tener o sin querer tener, manifiestamente, el poder de forzar a esta otra parte a cumplir su voluntad. El mal parece tener tanto poder que en Gén 6, 6 Dios mismo dice que «se arrepiente» de haber creado a este hombre, a la vista de la profusión de males y sufrimientos que ha introducido en la creación buena. Y no mejora la cuestión en el nuevo testamento. En él nos vemos confrontados con el punto más bajo y más triste: el mesías que había de traer la salvación al mundo cuelga indefenso de la cruz. El triunfo se lo llevan aquí hombres libres pero rebeldes, en tanto que Jesús, el que trae la salvación, no puede o no quiere liberarse a sí mismo, y su Dios se envuelve en total silencio.

Es sólo en la traducción griega del antiguo testamento donde aparece aplicada a Dios la expresión *pantocrátor*, señor de todo. Desde la patrística, la omnipotencia de Dios se convierte en algo consabido que queda fuera de toda discusión. Esta tradición está bien resumida en la cuestión de *divina potentia* de la *Suma* de Tomás. Pero ya santo Tomás sabe de una cierta restricción de la omnipotencia de Dios. Distingue entre la omnipotencia absoluta de Dios (*potentia absoluta*), por la que Dios puede cuanto posee sentido (cuanto cae bajo la *ratio entis*) y, por otro lado, su poder condicionado por la creación (*potentia ordinata*) en el que Dios toma en cuenta la diferente índole de todas las cosas creadas, la peculiaridad de cosas y personas (*S. Th.* q. 25, a. 5, ad 1).

Unos siglos después, el humanismo y el renacimiento insistieron en la libertad y la autonomía del hombre más de lo que lo había hecho la edad media. La consecuencia fue que, a partir del final del XVI y en el siglo XVII, surgieron en la teología tensiones enormes en torno a la relación entre la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre. La cuestión central fue si la libertad humana puede o no limitar la omnipotencia de Dios. Los jesuitas y los dominicos pelearon a propósito del molinismo sosteniendo posiciones contrapuestas acerca de cómo conciliar ambas cosas, hasta que el papa intervino en 1607 y prohibió por un tiempo que se polemizara en torno a esta cuestión.

La Reforma, entretanto, tuvo el mismo problema. Los llamados remonstrantes o arminianos y los contrarremonstrantes se enfrentaron acerca de la cuestión de si el hombre puede o no resistirse, con su voluntad libre, a la gracia de Dios. Los remonstrantes aducían Hech 7, 51: «¡Obstinados e incircuncisos de corazón y de oídos! Siempre os habéis resistido al Espíritu santo, vosotros igual que vuestros padres», y sostenían así que tal cosa era posible. Pero fueron condenados en las Reglas doctrinales de Dordt (III/IV, espec. 10-12). Se trataba, pues, de si el hombre puede desarrollar una iniciativa propia resistiéndose a la predestinación a la gloria por parte de Dios (como entonces se decía).

En el siglo XVIII, con la Ilustración, aún se puso más énfasis sobre la mayoría de edad de los hombres incluso ante Dios que en el comienzo de la modernidad. Y en este contexto fue cuando se empezó a hablar de la «autolimitación» de Dios. A los teólogos que lo hicieron se les llamó «kenóticos», por Flp 2, 7, donde se habla del «autovaciamiento» o *kénosis* de Dios en la encarnación. Pero este autovaciamiento solía ser entendido por los kenóticos como una suerte de «autoextinción» de Dios, algo semejante a una anticipación de la teología de la «muerte de Dios».

Finalmente, Dietrich Bonhoeffer, en su célebre obra *Resistencia y sumisión*, escrita siendo prisionero de los nazis, fue uno de los primeros en decir: «Solamente el Dios que sufre puede ayudar»²⁰. Dios mismo es así considerado víctima de la autonomía y la mayoría de edad del hombre. En Cristo Dios muere por la autonomía del hombre. Inspirándose en ello, el *Nuevo catecismo* holandés de 1966 unió la confesión de la omnipotencia de Dios con la confesión del Dios que sufre y lucha en un mundo de devenir y pecado²¹. Estas son las líneas globales más importantes y universalmente conocidas en la panorámica histórica a propósito del problema que nos hemos planteado.

A la vista de toda esta historia previa, en vez de hablar de la impotencia o de la carencia de poder de Dios, prefiero hacerlo de su inermidad o indefensión, porque el poder y la impotencia se contradicen entre sí, mientras que la «indefensión» no tiene de por sí que entrar en contradicción con el poder de Dios. ¡Sabemos, en efecto, por experiencia que el que se presenta vulnerable puede en ocasiones desarmar al mal!

La fe en la creación quizá no es para el cristiano el foco de su fe, sino el trasfondo y el horizonte de toda fe cristiana. Los cristianos confesamos que estamos creados a imagen de Dios. Ser creado es, por una parte, ser admitido en tanto que criatura en la cercanía absoluta, gratuita y salvadora de Dios; pero, por otra, visto del lado de Dios, es una especie de «ceder él», *que hace sitio para el otro*. En efecto, este espacio no divino, que uno mismo guarda, es necesario si Dios quiere hacer de ese otro —el hombre— su socio en la alianza. Ser auténticamente parte en una alianza presupone aportación propia, libertad e iniciativa en los dos aliados; de lo contrario, no hay tales dos partes. Dando al hombre espacio al crearlo, Dios se pone a sí mismo en situación de vulnerabilidad. Se trata de una aventura llena de riesgos. Atreverse a llamar a la vida a los hombres (creándolos) es, visto desde Dios, *un voto de confianza en el hombre* y en su historia, y además llevado a cabo sin imponer ninguna condición ni exigir garantía alguna al hombre. La creación del hombre es un cheque en blanco del que tan sólo Dios mismo sale fiador. Dios hace voluntaria renuncia de poder creando a los hombres con una voluntad propia, libre y finita. Dios se hace con ello, hasta cierto punto, «dependiente» del hombre y, por lo mismo, vulnerable.

Lo cual no cancela la presencia salvadora de Dios, su inmanencia en la criatura. Pero esta fuerza creadora de Dios jamás irrumpe desde fuera. Su fuerza está interiormente presente. San Agustín dice incluso *interior intimo meo*: Dios está en mí más íntimamente de lo que yo soy idéntico conmigo. De aquí que la omnipotencia divina no conozca las facetas destructivas del ejercicio humano del poder, sino que, por todo ello, se haga «inerme» y vulnerable en nuestro mundo. Se muestra —al menos, ante quien se abre a esta oferta— como una fuerza de amor que invita, que regala vida y libera a los hombres. Pero esto significa, al mismo tiempo, que Dios no se impone contra la negativa humana.

El pecado en el mundo de la creación hace de hecho al Creador inerme hasta el extremo. El dominio del mal parece además universal e inerradicable en nuestra historia; la teoría del pecado hereditario testimonia que no sólo la Reforma, sino también el catolicismo pone énfasis en la grave pecaminosidad de nuestro mundo. Cuando el hombre prefiere usar su libertad para sustraerse a la comunidad con Dios querida por él y a la mutua solidaridad

humana; cuando el hombre, por tanto, usa para sí mismo la libertad y el espacio donados por Dios, se vuelve el adversario de Dios y pone límites al poder de Dios. «Mira, estoy a la puerta y llamo», dice el libro del Apocalipsis (3, 20). Dios está en el umbral y llama a la puerta; pero si no abrimos voluntariamente, no entra. Por respeto a nuestra voluntad, rehúsa forzar la puerta de nuestro corazón y nuestra voluntad libre. Y, sin embargo, continúa estando presente salvando y absolviendo. No se marcha; sigue llamando. Repito que «el límite» no es el límite de Dios, sino el nuestro: el límite de nuestra finitud, y, sobre todo, el límite de nuestra pecaminosidad libre. Pero Dios, al otro lado de este límite, sigue salvadoramente presente, y, en caso de necesidad, como juez definitivo. Pero entretanto se halla realmente indefenso.

Los cristianos deben desprenderse de una doctrina de la predestinación errónea, funesta e inhumana, sin hacer por ello de Dios la gran víctima expiatoria de nuestra historia. Tenemos que deshacernos de una historia mundial fijada «desde todos los siglos» y «cocinada» por Dios, sin hacer por ello que nuestra historia dé jaque mate a Dios. Nada está predeterminado. En la naturaleza hay azar y determinación. En el mundo de la actividad humana hay la posibilidad de opciones libres. Por eso, el futuro histórico le es a Dios mismo *desconocido*. De otro modo, nosotros y nuestra historia no seríamos más que un guiñol cuyos hilos maneja Dios. La historia es también para Dios una aventura, una historia abierta para los hombres y de los hombres. Cuando digo que creo en Dios que ha tomado sobre sí el riesgo de crear el mundo, quiere esto decir mi confianza en que el mundo, *en última instancia*, ha de ser la expresión de la voluntad de Dios, y ello, por cierto, *de un modo que ahora todavía no es verdadero* y que incluso está contradicho en el presente por las experiencias fácticas. Por esto, jamás podemos en el ahora identificar con toda precisión la voluntad de Dios. Uno de los errores fundamentales de ciertos creyentes en Dios es pretender saber al pormenor, aquí y ahora, cuál es «la voluntad de Dios». Ya recordamos cómo las tempestades catastróficas de 1953 en los Países Bajos fueron consideradas por algunos un castigo divino por el pecado, o al menos como un advertencia de Dios, del mismo modo que hoy hay creyentes en Dios que interpretan el sida de la misma manera,

como castigo de Dios. Si soy creyente, no lo soy ya, por cierto, en una extraña «inocencia primera», como en los ejemplos anteriores, sino que lo soy en una fase de «segunda inocencia» que ha pasado a través de la crítica.

3. El *ethos* en cuanto reto religioso

Primeramente, un par de definiciones, para salir al paso de malentendidos. Por «lo religioso», «lo místico» o «lo teologal» entiendo todo aquello que en la vida cristiana tiene por objeto explícito a Dios mismo. Por «lo ético», en cambio, entiendo aquí, sencillamente, todo cuanto tiene por objeto expreso la humanización o el fomento del hombre en tanto que hombre. En la primera parte se dijo que lo ético posee una consistencia autónoma propia, pero que, por otra parte, lo ético, en cuanto introducido en la dimensión mística de la vida de la fe, se «transfinaliza»: se convierte en una expresión del reino de Dios que viene. Me propongo aclarar esto ahora un poco más.

Tomo como punto de partida el dato —que se desprende de la tradición experiencial cristiana— de que el amor a Dios y el amor a los hombres no son magnitudes que puedan sumarse la una a la otra: ambas constituyen una y la misma virtud divina, si bien en cierta unidad tensional. Lo mismo se aplica a lo ético-negativo, o sea, a lo humanamente indigno —a lo que los hombres religiosos llamamos también pecado—. La falta moral, en la que mancillamos y herimos al hombre o a su entorno, es un signo de que hemos puesto manos a la obra de desterrar de nuestra vida a Dios. No hay encuentro con Dios (ni fe ni pecado) que no esté mediado por un encuentro con el mundo en su consistencia propia. Por eso siempre es peligroso hablar del pecado como de una negación humana de Dios, o hablar de pecado contra Dios, si no señalamos al mismo tiempo en qué sitio hace esta negación perjuicio a nuestro ser hombres.

Del mismo modo que lo religioso o teologal halla expresión en lo ético, que se hace así signo de la autenticidad de nuestro amor a Dios, así también, a su vez, la racionalidad ética se convierte en un criterio capaz de desenmascarar aspectos ideológicos de la vida religiosa o mística. Pues por su propia estructura

el cristianismo se halla constantemente amenazado por un peligro doble: ya por la absorción de lo humano en lo divino (en la línea del monofisismo antiguo), ya por la reducción de lo divino (aquí, de lo teologal) a lo humano (aquí, lo ético, ante todo en su dimensión política o macroética). El modelo cristológico, sin embargo, nos hace ver que «lo divino» se muestra y halla expresión no junto a ni sobre «lo humano», sino precisamente en «lo humano», y lo mismo se aplica para el reverso de la cuestión: el pecado contra Dios aliena al hombre también de sí mismo, y la transgresión de los derechos humanos es a la vez pisotear los derechos de Dios.

El «problema de Dios» nos persigue aún más lejos y nos fuerza a plantear cuestiones cada vez más fundamentales.

En la edad moderna, la experiencia humana universal de la exigencia ética —no a título de principio abstracto, sino como la realidad de la *otra* persona que se halla necesitada, realidad que me desafía, me interpela incluso y embarga mi libertad— entra en consideración como lugar privilegiado para poder llamar con sentido a una experiencia con el nombre de experiencia de Dios. Este fenómeno lo ha analizado sobre todo E. Levinas. La manifestación o epifanía del «otro» destruye la pretensión de mi totalidad y de que todo se halla en función de mí mismo. El otro es realmente otro; es trascendente²². «Recibir al Otro es cuestionar mi libertad»²³. Así, la exigencia ética tiene prioridad sobre la apelación religiosa en cierto sentido. Una religión que vuelve siervos a los hombres o los aniquila, es por definición una falsa fe en Dios o, al menos, una religión que se interpreta erróneamente a sí misma y ha perdido el contacto con sus propias raíces auténticas.

Lo que hay ante todo es el rostro del otro como reto ético a mi subjetividad libre. La prioridad de lo *humanum* o de la dignidad del hombre es, sobre todo en nuestra experiencia de hombres modernos, el contexto concreto en que cabe plantear validamente y con sentido, a la altura del tiempo, el problema de Dios. ¿Existe un Dios de salvación, que habrá de tener consecuencias enormes en la praxis humana vital? Hay en nuestras experiencias una dimensión que quiebra todas las pretensiones totalitarias de las ciencias empíricas: la experiencia ética de la irreductible demanda que me hace la otra persona. Encontrarse

éticamente con el otro no es en modo alguno encontrarse con él como con un *alter ego*, en conformidad con la exigencia kantiana: «No hacer a los otros lo que tú mismo no quieres que te hagan a ti» (la lógica del *fair play* propia de la Ilustración burguesa); y tampoco es encontrarse con él como con un elemento de una «totalidad» (miembro de un Estado, de un grupo social o de la especie humana). Sino que es encontrarse con él en cuanto un único, original y trascendente «otro», con el que me hallo yo en relación asimétrica. Lo que quiere decir que puedo encontrarme con la otra persona en tanto que alguien cuya existencia es capaz de plantearme demandas que no es posible derivar de lo que yo a mi vez puedo exigirle moralmente a él.

Sin duda que, en el segundo momento, esta demanda absoluta de la persona del otro en su alteridad trascendente me es posible generalizarla en un principio ético universal y extraer la conclusión —tal como hizo Kant— de que también a él le está exigido no ofenderme. Pero el principio de que no hay que hacer ofensa al otro inocente se funda en el fenómeno concreto e irreductible de la alteridad personal, y sólo puedo aplicar este principio para servir a mis intereses debido a que también yo puedo ser para los otros ese otro único. E. Levinas ha visto muy penetrantemente que lo que la otra persona puede demandar de mí no es una consecuencia de lo que yo puedo demandar de ella²⁴. La personalidad ética del otro está conmigo en una suerte de relación real no recíproca, diferente de la que hay entre mi ser persona y el otro. En lo fundamental, esto es más un fenómeno de alteridad personal trascendente que de participación en meros intereses comunitarios.

Hay algo especial en lo que concierne a la relación de la libertad del otro con mi libertad. Esta relación es, en efecto, asimétrica desde el punto de vista ético²⁵. El otro no es trascendente porque sea libre como lo soy yo. Su libertad goza de una superioridad que procede de su trascendencia²⁶. En esto Levinas se vuelve contra la referencia a mí mismo del *pour soi* sartriano (el yo).

«El otro se hace valer como una exigencia que domina mi libertad y, por ello, como más originario que todo lo que en mí tiene lugar». «Autrui dont la présence exceptionnelle s'inscrit dans l'impossibilité éthique où je suis de le tuer, indique la fin des

pouvoirs. Si je ne peux plus pouvoir sur lui, c'est qu'il déborde absolument toute idée que je peux avoir de lui»²⁷. La presencia excepcional del otro cristaliza en la imposibilidad ética de matarlo en que me encuentro. El hecho de que no tenga yo ya poder alguno sobre él indica que desborda absolutamente toda idea que de él pueda tener. Esto es lo opuesto a la libertad moderna y burguesa a partir del *cogito* cartesiano, que se pone a sí mismo con independencia del «otro».

La prioridad de lo ético implica entonces que no hay conocimiento de Dios sin relaciones sociales. El otro no es para Levinas una mediación, ni una encarnación de Dios, sino la manifestación, a través de los rasgos propios de su rostro, de la altura en la que Dios se revela²⁸. E infiere de esto que cuanto no se deja reducir a relación interhumana es en último extremo una forma primitiva de religiosidad: «Le face-à-face demeure situation ultime»²⁹.

Este punto de vista que adopta Levinas lleva, sin embargo, a un callejón sin salida, a una aporía. El otro no es únicamente el origen de una pretensión ética sobre mí. El otro es frecuentemente también potencial violencia e injusticia, como yo lo soy para él. Para salvar el sentido de la exigencia ética tengo que aceptar, pues, que vale la pena, que es incluso éticamente obligatorio, obedecer a la exigencia ética de justicia y reconocimiento del otro incluso cuando el otro de hecho es fuente de injusticia y violencia. Aquí, con razón, Y. Labbé³⁰, entre otros, recurre a una sugerencia kantiana: si tan sólo el hombre —y, más aún, el otro— es fuente de valor y sentido (como dice Levinas), no hay entonces ninguna garantía en absoluto respecto de que el mal no haya de tener la última palabra sobre nuestra existencia en tanto que seres éticamente responsables. El hombre como fuente única y última de la ética lleva, así, a una aporía. Y esto sucede sobre todo cuando se considera asimétrica la relación única entre el otro y mi libertad; ya que el otro también es la posible fuente, siempre amenazadora, de la injusticia.

Un ejemplo bastante dramático puede ilustrar a qué apunto. Supongamos que en una dictadura un soldado, bajo la amenaza de la pena de muerte, recibe la orden de fusilar a un rehén inocente, nada más que porque es, pongamos por caso, judío, o comunista, o cristiano. Se niega a cumplir la orden alegando

objeción de conciencia. Está seguro, sin embargo, de que le fusilarán junto con el rehén (al que, por consiguiente, matará otro). Pero, al negarse, el soldado reconoce que la humillación y la consternación del condenado injustamente es una invocación moral tácita y quizá inexpresable, que él experimenta como una exigencia. El otro embarga su libertad, y él experimenta que es éticamente imposible matar a ese hombre y, por tanto, se niega a cumplir la orden.

En este desarmante acto de conciencia del soldado, que, por una parte, como diría Levinas, señala en la dirección del «fin de los poderes», hay, por otra parte, algo paradójico, algo que incluso está al límite del absurdo. Pues el gesto moral del soldado no sólo es ineficaz por lo que hace a la vida del rehén (otro lo mata a tiros), sino que significa directamente el fin de la propia vida con todas sus posibilidades no realizadas (ya que al soldado también lo fusilan). El soldado parece, pues, estar éticamente «movilizado», llamado, perentoriamente invitado a un gesto que es, sin atenuantes, evidentemente absurdo. He aquí la inermidad llevada a lo más alto; y, sin embargo, en ella se oculta «el final de los poderes».

Que el otro es para mí una exigencia ética nos conduce, pues, a una aporía: por una parte, no garantiza que el mal —la violencia y la injusticia, la tortura y el asesinato— no haya de tener la última palabra acerca de nuestras experiencias mundanales finitas, y, por otra parte, encierra cierto absurdo: un gesto manifiestamente inútil, que no parece aprovechar a nadie. Caben dos «soluciones» sinceras a esta aporía. La primera consiste en hablar de un «acto heroico», que es como Sartre o Camus juzgarían este caso: un acto de heroísmo gratuito en aras de lo *humanum*. La segunda se orienta a una respuesta religiosa, si bien igualmente en aras de valores humanos.

Las dos soluciones suscitan una concepción de la realidad en la que por mantenerse aferrados a lo *humanum* —o sea, al hombre concreto en su intangibilidad— los hombres se convierten en víctimas del poder de la facticidad empírica, pero, al mismo tiempo, la confunden y avergüenzan. Por la respuesta positiva de alguien a la llamada ética de otro, a pesar de todas las apariencias, el acto gratuito se lleva la victoria sobre el triunfo empírico de la facticidad. En ambos casos nos las habemos con

la esperanza de que al final venza el bien. Fe en el hombre, pese a todo.

Pero surge, desde luego, la pregunta por el fundamento de tal esperanza. ¿Cuáles son las condiciones teoréticas de la verdad de esta esperanza? En la respuesta religiosa, Dios mismo es el fundamento de esta esperanza, que, así, es esperanza fundada. Pero ¿cuál es el fundamento de la fe humanista no-religiosa en la victoria final del bien sobre el triunfo empírico aparente del mal fáctico? ¿es simplemente la postulación de una esperanza, o sea, una esperanza, positivamente plantada por nuestra voluntad libre, contra toda esperanza? Esto puede ser valeroso y osado, pero ¿no será también un sueño ilusorio?

La fe en la humanidad, pese a todo, no puede, sin embargo, ser un acto de voluntad positivista, pues sería tanto como querer salirse de un pantano tirando uno mismo de sus propios pelos. La posibilidad de una autoliberación emancipatoria total se ve contradicha por el hecho de que los hombres no son solamente una gracia para los demás, sino también, siempre de nuevo y cada vez con medios técnicos más refinados, amenaza, violencia y aniquilación. Decir que el martirio no es vano y que las generaciones futuras que escuchen el relato de él recogerán los frutos del antiguo sufrimiento puede ser verdad para algunos o hasta para muchos hombres. Pero el caso del soldado puede volver a ocurrir en el futuro. Cabe, pues, interpretar realmente la negativa del soldado en un sentido profano como acto profético a partir de la esperanza del triunfo final de la humanidad; pero en tal caso debe ser uno muy consciente de que esa esperanza carece de fundamento tanto histórico como antropológico.

¿Se trata de mera postulación de una esperanza? Naturalmente que una esperanza así puede también tener efectos sociales e históricos para bien. La valerosa acción del soldado es capaz de movilizar y articular las aspiraciones de un importante sector social de hombres. Pero, de otro lado, la extrapolación de un hecho histórico aún no significa una «ley histórica de evolución».

No hay, sin embargo, que oponer demasiado absolutamente la interpretación humanista-agnóstica y la interpretación religiosa de un martirio como el que hemos expuesto. La esperanza humanista no es sencillamente un postulado: tiene fundamento en una convicción humana ético-autónoma. Cabe, en efecto, afirmar

que hay esperanza en el triunfo de lo humano porque el sacrificio de ese soldado sabe que tiene de su lado la justicia —que no está de parte de quien tiene el poder—. La convicción humana de que la justicia es superior a la injusticia aporta en verdad un motivo para tal esperanza. Por lo demás, esta misma convicción humana es igualmente verdadera para el creyente y constituye, precisamente, la mediación de su fe en Dios.

Las religiones y el humanismo agnóstico siguen confiando en la superioridad de la justicia sobre la injusticia y el mal. De acuerdo con el testimonio de Simone de Beauvoir, el agnóstico Jean-Paul Sartre, que en tiempos incluso fue ateo militante, dijo en su lecho de muerte: «Y, sin embargo, sigo confiando en la humanidad del hombre». Así, pues, la esperanza humanista no es meramente postulatoria; la convicción de que se está del lado de la justicia da fundamento a esa expectativa; la esperanza está basada en la razón de la justicia, a pesar del hecho de que el mundo que podemos experimentar contradice permanentemente en lo empírico esa razón.

Pero el humanista no sabe, en última instancia, si la realidad misma dará la razón a nuestra convicción ética de estar del lado de la justicia. La gran diferencia respecto de la concepción religiosa es, por tanto, que la esperanza que no tiene más fundamento que el ético, ofrece, ciertamente, la perspectiva de una quizá más alta medida de humanidad para algunos o hasta para muchos hombres en el futuro, pero se olvida de tantos sacrificios como han tenido lugar y aun de las cuantiosas víctimas que todavía están por caer. Los caídos no conocen ninguna liberación o redención: han vivido para que en el futuro otros hombres quizá no tengan que sufrir la misma suerte.

En la vivencia creyente de esa extrema situación ética, el creyente ve y experimenta hondísimamente la realidad con toda su limitación absoluta no como ciego destino necesario o azar feroz, sino como algo que realmente se halla portado por una persona, esto es: portado por la presencia salvífica absoluta de Dios.

En las «situaciones absurdas» no queridas ni aun toleradas por Dios, sino fácticamente tales, Dios, con todo, está cerca trayéndonos salvación. El absurdo no queda eliminado mediante argumentos, ni se le entiende racionalmente, ni resulta religio-

samente aprobado; pero para el creyente no es la última palabra. Los creyentes confían la absurdidad a Dios, que es fuente de positividad pura y fundamento trascendente de toda ética, fuente mística de todo compromiso ético, que aún da esperanza hasta a las víctimas, a las que, fuera de la perspectiva religiosa, se da de baja para siempre. No es que el mártir lleve a cabo su valerosa acción para recibir «una recompensa eterna». Lo que ocurre es que su acto histórico es más fuerte que la propia muerte. Esa acción es praxis del reino de Dios y lleva dentro el germen de la resurrección.

El que cree en Dios ve la fe en la superioridad de lo justo y lo bueno sobre toda injusticia como una experiencia de lo metahumano (pues es evidente que los hombres no lo pueden producir en su historia), una experiencia de la absoluta presencia de la positividad pura de Dios cabe la mezcolanza histórica de sentido y sinsentido que significan el fenómeno «hombre» y la historia de éste. Para nada es esto empequeñecer al hombre apelando a algo completamente ajeno: a Dios. Pues esta apelación a Dios por una parte toma la forma de la convicción humana de que lo justo es superior a todo lo injusto y, por otra parte, es la apelación a algo precisamente no por completo ajeno y extraño, sino a la fuente definitiva e intimísima de toda justicia: la presencia íntima de la realidad exclusivamente positiva «Dios»: un Dios que no quiere la muerte, sino la vida para los suyos, para todos.

De este modo se expresa también densa y concisamente que para quien cree en Dios, sobre todo, para el cristiano, la fe en Dios libera al hombre, en uno y el mismo movimiento, para el amor a Dios y para el amor al prójimo y (como explicitaremos después), sobre todo, para el amor particular a los maltratados y a los marginados (Mt 25, 40).

El compromiso por el prójimo, hasta martirio ético, debe verse como un contexto vital humano del que cabe hacer empatía y en el que (en un mundo masivamente secular) puede encontrar un lugar una noción humanamente relevante y filosóficamente plena de sentido de Dios y su inmenso poder inerme e indefenso y en el que tal noción adquiere un carácter inteligible propio, que puede ser reconocido por otros. Así se adquiere la intuición del punto de referencia religioso que es Dios, el Otro, con quien

estamos en una relación teologal pero también esencialmente ético-asimétrica real.

Tanto la respuesta humanista secular a la apelación ética que hemos esbozado aquí, como la creyente en Dios, estriban, pues, en un «sacrificio en balde», bien en un sentido heroico, bien, como «sacrificio de amor en balde», en un sentido humano profundo de confianza santa y no heroica en Dios pese a todo. Son dos posibilidades vitales humanas que portan en sí su propia racionalidad e inteligibilidad. Para el creyente, la interpretación religiosa es más inteligible y más racional. El no creyente ve más racionalidad en la interpretación agnóstica. Pero dentro de este contexto se hace también inteligible a los no creyentes lo que los creyentes quieren decir con el término «Dios». El creyente halla en su experiencia humana bastantes signos en favor de esta fe, y esto, por cierto, sin que tales experiencias pierdan nada de humana realidad.

Aunque de ninguna manera el único (hay muchos caminos desde y hacia Dios), sin embargo es éste el camino más natural en los tiempos modernos hacia Dios para aquel a quien conturba y a veces enfurece lo que se hace al «prójimo»: dar la bienvenida al otro en este malvado mundo nuestro, tanto en el plano interpersonal como cambiando las estructuras que esclavizan a hombres y mujeres. Con otras palabras: salir liberadoramente al encuentro del hombre tanto en el sentido interpersonal como en el político-estructural. Este no es, además, un modo meramente teórico o especulativo de acercarse a Dios (como lo son las fundamentaciones ontológicas o las proclamaciones decisionistas de la subjetividad libre), sino una interpretación metaética (a saber, religiosa o teologal) y, sobre todo, la práctica de una posibilidad humana micro y macro-ética. No es una metafísica del ser o de la subjetividad libre. Cabe aceptar para uno mismo pasivamente toda la miseria del mundo en una actitud de serenidad abierta y, quizá, de disposición al sacrificio; pero no es posible permanecer pasivo cuando «otros» son alcanzados por ese sufrimiento y esa violencia. Sé que la conturbación y la ira no son de suyo, en un mundo secularizado, santa o religiosa ira; no claman por sí mismas a Dios sino allí donde ya está presente el ser-religioso, y, sobre todo, el ser-cristiano. La teología no puede proporcionar pruebas de Dios; es, por cierto, una reflexión

creyente sobre la praxis de justicia y amor y sus implicaciones. Pero a este problema peliagudo volveré más adelante, al hablar del carácter único de Jesús de Nazaret en tanto que el Cristo.

El asunto de que aquí se trata no es tan sólo la consecuencia ética de la vida religiosa o teologal. Sino que la praxis ética y —también— política se convierte, en efecto, así, en esencial componente de la vida orientada hacia Dios, del «verdadero conocimiento de Dios»: «Salió en favor de los pobres y los necesitados. A esto llamo conocerme. Oráculo del Señor» (Jer 22, 16). Dios es inaccesible fuera de una praxis de justicia y amor. No digo, pues, que sólo sea accesible en la praxis de la justicia y el amor. «Nadie ha visto nunca a Dios; pero cuando nos amamos unos a otros, Dios habita en nosotros y su amor se colma en nosotros» (1 Jn 4, 12).

Conclusión

Mediada por la convicción humana de que no se puede tratar en pie de igualdad al bien y al mal, a la justicia y la injusticia, y de que, por tanto, la razón está del lado del bien, la fe en Dios provee la *mediación teórica* entre la esperanza humana en la victoria de lo *humanum* y la concreta realidad de nuestra historia. La *mediación práctica* entre esa esperanza fundada en Dios y el mundo históricamente experimentable acontece a través de la praxis creyente de cambio y mejora del mundo. Al mismo tiempo se sabe que donde esta esperanza fracasa por la injusticia de los hombres, la última palabra no queda dicha, porque la mediación práctica se acoge a la confianza en Dios, cuyo futuro-para-nosotros es mayor que nuestro futuro histórico. Así, la fe en Dios es el fundamento de una praxis profética de renovación del mundo. La praxis creyente porta la promesa de esperanza. En última instancia, la mediación histórica se realiza (para los cristianos) por la memoria escatológica de la muerte y la resurrección de Jesús, promesa aún no cumplida para la humanidad, pero, sin embargo, fundada. Así se concilia dialécticamente la esperanza que cree en Dios con la contradicción que le opone el mundo experimentable; «se concilia», pero no en un modelo de armonía no dialéctico, sino por la praxis crítica y productiva, aportadora

de salvación, y por la fe en que siempre hay un plus de esperanza respecto del terco mundo experimentable. Este plus de esperanza que siempre queda respecto de cuanto ya se ha hecho en la historia, se halla fundado, para el creyente, en lo que él denomina la creación de Dios desde sus intenciones salvíficas: la absoluta presencia salvífica de Dios junto a lo que él ha llamado a la vida. Precisamente esta presencia de gracia, mediada en nuestra experiencia en y por nuestra esencial finitud y por tantas vivencias de sentido cuantas experiencias contrastantes negativas, sigue siendo una fuente inagotable y no secularizable de un potencial de expectativas en la humanidad que jamás tendrá fin. Vivir sin fe en Dios no es aún lo mismo que vivir en un mundo del que haya desaparecido la activa efectividad salvífica de Dios (aunque sólo el creyente podrá hacer semejante distinción). La fe en Dios es, pues, tanto *afirmación* cuanto *crítica* y, por eso, no crítica meramente negativa o «reserva divina». Justamente porque esta fe es confirmadora y confesante, y también productiva y liberadora, posee una fuerza crítica que somete justamente a crítica a todas las formas de servidumbre y desgracia. Cualquiera pedante cumplimiento positivo de lo que haya de ser la salvación definitiva corre el riesgo o bien de ser humana megalomanía, o bien de detraer posibilidades a Dios.

4

Dejar a Dios ser Dios

En nuestra época cobra un acento nuevo el término «inmediatez mediada», que hace mucho que uso y algunos me critican.

Desde la Ilustración y, sobre todo, después de ella, se ha hecho patente la no necesidad de Dios para el mundo, el hombre y la sociedad. La vida del hombre parece tener sentido también sin fe en Dios. Lo ha analizado convincentemente Jacques Pohier³¹. De donde se sigue, por cierto, que no podemos pensar ya acerca de Dios en términos de necesidad y función, de importancia y provecho para el hombre. En este sentido, Dios rebasa las categorías de lo necesario, lo útil y lo contingente. Yo mismo he dicho: «No tendríamos necesidad de Dios». También encuentran plena de sentido su vida en el mundo hombres que no creen en Dios. También sin fe en Dios (lo que no es lo mismo que «sin la existencia de Dios») posee sentido la vida humana: ésta es la gran adquisición (también para los creyentes en Dios) de la moderna «increencia». Con otras palabras: no se puede reducir a Dios a una *función* del hombre, del mundo o de la sociedad. Se habla, en este sentido, del fin del teísmo religioso y metafísico, en el que Dios estaba al servicio de una garantía ideológica de una determinada concepción del hombre, la sociedad y el mundo. Hoy hemos de hablar de Dios en términos allende tanto el teísmo como el ateísmo. La efímera teología americana «de la muerte de Dios» tuvo, al menos, la ventaja de haber hecho esto evidente: la hipótesis Dios es inútil en toda clase de terrenos.

Los creyentes tendrán en definitiva que hablar de Dios en tal modo que eviten la función ideológica de las viejas teologías políticas clásicas³², pero sin quedar, por otra parte, enredados en

la presunta (o así llamada) neutralidad de las teologías confesionales clásicas. Sólo entonces el discurso liberador sobre Dios y, por tanto, la teología de la liberación son posibles y necesarios y están dotados de sentido religioso y humano. Lo que está en juego en las religiones es lo último y definitivo.

El hecho de que Dios se experimente como luz oscura comporta que el Dios infinito *no se agota* en su relación interpersonal con el hombre, ni siquiera cuando él suscita con libertad absoluta esa relación; con una libertad que es idéntica con su propio ser absoluto. En este sentido, Dios es a la vez impersonal o suprapersonal y personal. Pero que tengamos que negar del ser-persona de Dios la individualidad limitadora es cosa que tiene consecuencias tanto sobre su identidad divina como sobre su relación personal con el hombre. No es posible, en efecto, aprehender la relación interpersonal entre Dios y el hombre según el modelo de dos personas que están frente a frente en sus individualidades restringidas y limitadoras y que se encuentran en tanto que seres finitos. Dios no conoce tal limitación: en la relación yo-tú entre Dios y el hombre, el divino «frente a» abarca tanto al yo humano como a toda la relación.

La oración, pues, es dirigirse a Dios, pero en la conciencia de que él estaba ya presente hondísimamente (y lo sigue estando) junto a y en nuestro ser-en-el-mundo, con anterioridad a que nos volviéramos nosotros hacia él (*interior intimo meo*, dice Agustín). Hay, pues, presente en y para toda oración un sustrato místico, y cada oración, a su vez, pide en última instancia, también, abismarse místicamente en ese fundamento originario, horizonte de la vida. La mística, incluida la mística cristiana, tiene, por tanto, que ver con lo *divino «suprapersonal»*, pero justamente en cuanto base *trinitaria* y fuente de lo que llaman sobre todo la tradición judía, la cristiana y la musulmana, la *relación interpersonal* entre Dios y el hombre.

Mas la paradoja es que lo «divino suprapersonal», visto con mirada cristiana, tiene, sin embargo, que interpretarse de nuevo como libertad absoluta, gratuidad pura del Dios tri-uno. No se puede hacer en Dios diferencia entre una zona de libertad y una zona de necesidad. Cuanto Dios es y hace es absolutamente libre, con la absoluta libertad de la eterna esencia misma divina. En Dios no hay compulsión o necesidad natural. Tanto la esencia

de Dios como su existencia en tres *personas* divinas son elección absolutamente libre de Dios («aseidad», en términos de libertad absoluta), porque en Dios ni podemos ni nos es lícito identificar «libertad» y «contingencia». La esencia tri-«personal» de Dios y su acción en la creación y la alianza sobrepasan las categorías de necesidad y contingencia y de libertad creatural de elección: su esencia y su acción son absoluta libertad y, por tanto, «a cada instante nuevas» para nosotros, impredecibles.

Por ello, en cierto sentido la «trinidad intradivina» trasciende la llamada trinidad «económica», o sea, la trinidad tal como se muestra en la historia de la salvación humana (= *oikonomía*). Pero también aquí se trata de trascendencia por implicación, y no de una «esencia aún más profundamente oculta» (una especie de «trinidad esencial», frente a la «trinidad económica»), que amenazaría con corregir o contradecir (en una «reserva escatológica» mal entendida) la revelación de la Trinidad en la historia. Si la revelación cristiana tiene algún sentido, entonces Dios, en la concepción cristiana, es en sí mismo justamente como se ha mostrado en nuestra historia en el hombre Jesús de Nazaret. Razón por la cual los cristianos llaman a este hombre «Cristo»: el ungido y el amado de Dios. Ganamos así la visión de su *verdadero* y *único* rostro divino real (si bien ni enteramente intuible ni exhaustivo, pues nos llega a través de la limitación humana de Jesús y, por ello, de alguna manera refractado). El rostro humano de Jesús no sólo revela el rostro de Dios con perfiles muy acusados, sino que, al mismo tiempo, vela ese rostro (porque ésta es una revelación del Dios inexpresable a través de la expresión *humana real*, histórica y, por tanto, contingente y limitada, de Jesús). Sólo por esto señala ya Jesús desde sí mismo el camino hacia el invisible, el inexpresable e inefable «Padre» (divina *arjé* o divina libertad absoluta: trayendo a palabras o visualizando rasgos paternos y maternos que nosotros apenas podemos expresar). Justamente por ello, la revelación cristológica permite a Dios en su libertad mostrar también en otros lugares otros aspectos de su riqueza. Con esto hemos arribado ya a la tercera parte: Dios Creador y Padre de Jesucristo.



III

Los cristianos encuentran a
Dios ante todo en Jesucristo

Lo que precede hace patente que todos los hombres, incluidos los cristianos, tienen mucho que contar sobre Dios, y, por tanto, sobre la salvación y el bien de los hombres, precisamente en conexión con Dios, aparte de Jesucristo. Ya este hecho sitúa al cristianismo en apertura fundamental tanto por lo que hace al mundo profano como por lo que se refiere a las demás religiones mundiales. En otras palabras: el reino de Dios —el concepto central en el mensaje religioso de Jesús— es más extenso y rico que el cristianismo y las Iglesias de Cristo.

En esta tercera parte vamos a enfrentarnos a gran número de difíciles problemas: el problema de la diferencia no pequeña entre el perfil (teocéntrico) del Jesús de Nazaret histórico y la imagen (cristocéntrica) del Cristo neotestamentario y, en consecuencia, «eclesial»; luego el problema de la necesaria (pero a veces alienante) mediación eclesial de la fe en Jesucristo; y en un encuentro pluralista de culturas y religiones divergentes, hay sobre todo el problema de la conciliación de la fe en la unicidad y universalidad de Jesucristo con la valoración positiva de las demás religiones del mundo, sin que el cristianismo pueda considerarse a sí mismo con superioridad —y mucho menos «imperialistamente»— como la única religión verdadera, que excluye todas las restantes religiones (de hecho las aniquiló con frecuencia en el pasado) o las incluya anexionándose las (en cuyo caso los budistas, los hinduistas, los musulmanes, etc., sin que se les pregunte ni ellos lo quieran, son llamados «cristianos implícitos o anónimos»).

Dar razón del peculiar carácter único de Jesucristo, sin discriminar a las demás religiones, por una parte, pero, por otra, asimismo, sin caer en el «indiferentismo religioso», en el sentido de que fueran equivalentes todas las religiones, es cuestión que pertenece también a la tarea que se propone este capítulo.

1

Unidad y tensión entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la fe eclesial»

En lo que quieren decir de específicamente cristiano sobre Dios, los cristianos hablan de él desde Jesús, a quien confiesan como el Cristo, el Señor, el Hijo. Por otra parte, de acuerdo con la tradición experiencial cristiana nadie puede confesar a Jesús como «el Señor» más que por la fuerza del Espíritu del Resucitado (1 Cor 12, 3). Finalmente, que los hombres hablen actualmente de Jesús como el Cristo —así, pues, la cristología— sólo es posible en y por la mediación eclesial. En y por la Iglesia, por mediación de los hombres que existen con nosotros, es como seguimos escuchando el relato sobre Jesús.

En la Iglesia de Cristo, se trata de la historia de un judío que ha aparecido en nuestra historia de hombres y que tras su muerte fue confesado por sus fervientes seguidores como «el Cristo, Hijo único de Dios, nuestro Señor». En esa historia, puesta por primera vez por escrito en lo que los cristianos llaman el segundo o el nuevo testamento, leemos cómo reaccionaron ciertos hombres ante el fenómeno histórico que fue Jesús y cómo así empezaron a llevar una vida nueva y diferente. Y también allí leemos cómo otros hombres, merced a una reacción no menos radical, rechazaron violentamente a este mismo Jesús y hasta lo quitaron de en medio ejecutándolo.

Gracias al nuevo testamento podemos captar históricamente, como en un reflejo, quién fue Jesús en rasgos esenciales, cómo vivió y qué inspiración le animaba. Pues aquellas comunidades eclesiales procuraron ir tras sus pasos. De él mismo no tenemos escritos ni documentos directos. Sólo en el reflejo de la vida de

sus seguidores llegamos a obtener la visión de un perfil, un retrato de Jesús. Es, pues, claro que hay una interacción dialéctica entre nuestra comprensión del Jesús histórico y la fe y la praxis de «la Iglesia de Cristo».

Los que posteriormente le siguieron intentaron comprender lo que Jesús significó para sus primeros discípulos y qué significaba y podía significar para su propia vida en sus circunstancias presentes. Este primer proceso de interpretación desembocó, al menos en parte, en lo que llamamos el nuevo testamento. De los relatos neotestamentarios se desprende que lo que emanaba de la vida terrena de Jesús era de tal índole que forzaba o bien al seguimiento radical o bien al rechazo violento.

Constatamos, por otra parte, que la historia entera de las Iglesias, en sus caídas y nuevas alzas, consiste en una siempre renovada *sequela Iesu*, en marchar tras las huellas de Jesús, y en un proceso de interpretación que avanza constantemente, en el que los cristianos, a cada paso confrontados con situaciones y problemas nuevos en la Iglesia y en el mundo, se ocupan creyentemente con lo que las generaciones anteriores les han transmitido, haciéndolo a la vez con fidelidad a la tradición que les ha llegado y de modo crítico.

La identidad del «hombre histórico Jesús» con «el Cristo de la fe» o el «Cristo de la Iglesia» es una de las afirmaciones fundamentales del nuevo testamento. No se trata de alternativas que se excluyan. Pero hemos empezado a ver con claridad que no hay duda de que constituyen una relación en tensión sin la que el cristianismo no es cristianismo ni el evangelio es evangelio. Para los cristianos no hay ningún Jesús fuera de la confesión eclesial de Cristo, como asimismo no hay confesión eclesial alguna fuera de la irrupción liberadora del hombre que es el Jesús de Nazaret histórico.

1. *Jesús de Nazaret y Jesucristo*

En la parte primera de esta trilogía, *Jesús, la historia de un Viviente*, analicé ampliamente esta relación. En la abundante bibliografía que sobre este tema desde entonces ha aparecido (y que frecuentemente ha estado motivada por lo escrito por mí en

1974), no han surgido puntos de vista propiamente nuevos. Pero sí ha aumentado la sensibilidad respecto de algunas tensiones y de sus implicaciones.

Originalmente, el término 'Jesucristo' no fue un nombre propio, sino un nombre doble que expresa al mismo tiempo una confesión: la de la primera comunidad de Jerusalén, a saber, que el Jesús *crucificado* es el mesías prometido, el ungido escatológico del Señor. «Dios le ha hecho Señor y Mesías» (Hech 2, 36; cf. Rom 1, 3-4). El hecho de que 'Jesucristo' es un nombre confesional *marca la estructura básica* de toda cristología. Esa confesión es el fundamento y el origen del nuevo testamento'. Sin tal confesión nunca habríamos sabido de Jesús de Nazaret. Así, que Jesús haya llegado a ser conocido en nuestra historia depende esencialmente de la confesión cristiana.

Pero, por su parte, esta confesión remite a un ser que procede de nuestra historia de hombres: a Jesús de Nazaret. Esa confesión es como es, porque Jesús de Nazaret fue tal que pudo provocar semejante confesión. Todo lo que se dice en el nuevo testamento acerca de Jesús, incluso cuando se trata de recuerdos de hechos históricos de la vida de Jesús, posee carácter confesional. Se habla de Jesús *porque se cree en él*, y no por mero interés histórico. Pero lo que aquí importa es el hecho de que esta confesión se refiere a un hombre histórico, situado muy particularmente en nuestra historia: a Jesús de Nazaret, y no a ningún otro, y tampoco a este o al otro ser mítico.

La cristología sin fundamento histórico es vacía e imposible. Esta apelación a la historia es en los tiempos modernos a la vez expresión de la oposición cristiana contra el abuso ideológico del nombre de Jesucristo; pues el uso eclesial del nombre 'Cristo' se halla bajo la crítica del nombre *Jesús*: bajo la crítica de su mensaje y de la peculiaridad de su vida en el servicio a la justicia y el amor, hasta la muerte.

2. *Qué enseña al creyente el método histórico-crítico*

Ya he escrito yo mismo que el interés moderno por el Jesús histórico no es consecuencia de la «conciencia histórica» moderna, sino algo esencial para el cristianismo, porque es de un

hombre histórico, Jesús de Nazaret, y no de una figura mítica, de quien se confiesa que es el Cristo². La clara grieta constatada por muchos entre el «Jesús histórico» y el «Cristo eclesial» es, pues, no tanto consecuencia de los métodos histórico-críticos modernos, cuanto de la pérdida de acceso o influencia de la Iglesia en la sociedad y la cultura. Justamente gracias a esa emancipación fue como tuvo su oportunidad el método histórico-crítico; con anterioridad era en exclusiva monopolio de la interpretación confesional y eclesial de la Escritura.

Cabe un estudio científico de la Escritura que no se somete a la autoridad de la Iglesia: es éste un logro evidente de la exégesis crítica, que estudia la Biblia como *literatura* accesible para el que lo desee. En un principio desde las Iglesias se reaccionó duramente contra la exégesis científica, porque ésta hacía ver una «grieta» entre Jesús tal como puede reconstruirlo el método histórico-crítico, y Jesús tal como lo confiesan las Iglesias. Históricamente, debido al racionalismo de los orígenes del «positivismo historicista», éste actuó de hecho críticamente en contra de la tradición eclesial y a favor de la negación del «Cristo de la fe». El hecho de la moderna exégesis científica y libre de los textos neotestamentarios ha revelado una estructura latente e irreductible de la cristología: la tensión entre la vida efectiva de Jesús testimoniada por los cuatro evangelios y los títulos de grandeza confesados en los mismos evangelios. Yo mismo he enfatizado el hecho de que la significación de Jesús debe interpretarse, no a partir de los títulos de majestad, sino a partir del camino vital concreto de Jesús, por el que todos esos títulos «son rotos»³. La tensión entre *Jesús* y *Cristo* no es consecuencia de la aproximación histórico-crítica moderna, sino que pertenece estructuralmente al nuevo testamento y a toda cristología, en el siguiente sentido: la peculiar «alteridad», que va inseparablemente unida con todas las realidades históricas —y, por ello, contingentes—, es justamente lo que hace posibles y necesarias las interpretaciones divergentes de la figura «Jesucristo». Debido a la tensión entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», nadie puede apropiarse a Jesús para sí mismo.

Los métodos histórico-críticos sólo se vuelven subversivos respecto de la fe eclesial porque están libres de toda coacción autoritaria. Con cierto retraso, las propias Iglesias cristianas se

pusieron por ello a favorecer también el método histórico-crítico, pero en sentido apologético. ¡Se pensó que los estudios históricos podían mostrar la continuidad entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe»! Pero justamente aquí subyace un peligro. Esto es precisamente lo que la historia no puede: una aproximación puramente histórica jamás nos lleva de Jesús al Cristo.

La Iglesia empezó a usar las armas del adversario racionalista para corroborar su propia razón. El modernismo fue precisamente la protesta contra esta domesticación eclesial de los métodos históricos, en la que se trataba de legitimar científicamente una autoridad que se había perdido en el terreno social y político. Estoy de acuerdo con C. Duquoc en que toda la polémica en torno al Jesús de la historia y el Cristo del kerigma, o el Jesús de la fe de la Iglesia, fue, desde el punto de vista histórico, menos una cuestión cristológica que un combate contra la patente en exclusiva —por cualquiera de las partes— de la interpretación de la Escritura⁴.

A pesar de toda la unilateralidad de la posición de R. Bultmann, no debemos olvidar demasiado rápidamente el núcleo de verdad de su intuición fundamental: rehusar la lisa y llana continuidad del Jesús de la historia con el Cristo de la fe eclesial. En la situación actual de las Iglesias, que utilizan apologéticamente los estudios históricos a propósito de Jesús de Nazaret para mostrar la continuidad entre «Jesús» y «Cristo», sigue cumpliendo Bultmann, de una manera renovada, un papel crítico respecto de la fe eclesial.

El método histórico es libre e independiente de toda ingerencia exterior que le sea extraña. Esto significa de hecho que las Iglesias no disponen para su testimonio de ninguna instancia que no sea su «kerigma propio», y que, por tanto, ellas no se miden por los métodos históricos y autónomos de la ciencia. «Jesús» pertenece, en la posición de Bultmann, al gremio íntimo de una familia eclesial. ¿No es ello de un valor incalculable? ¡Bultmann estaba sin duda tras la pista de algo que era exacto⁵! Pero la réplica es: ¿no se declara de esta manera que la proclamación de la fe es «inmune»? ¿no trae también consigo enormes perjuicios esto de una camarilla cristiana?

La quiebra (o, mejor: la llamativa diferencia) entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no es sólo una cuestión moderna,

sino que tiene su fundamento en el mismo texto del nuevo testamento. La controversia histórica entre la interpretación científica de la Biblia y la eclesial ha puesto de manifiesto un problema teológico y «cristológico» fundamental: la figura histórica de Jesús de Nazaret no es de ninguna manera homogénea con su *identidad* tal como se expresa ésta en y a través de la proclamación y la dogmática eclesiales.

La historia enseña que cada período se forma su propia imagen de Jesús. Jesús aparece, así, manipulado por diversos intereses y necesidades de los hombres. Ridiculizando este hecho se corre el riesgo de pasar por alto o ridiculizar igualmente la al menos cuádruple diferencia en el relato evangélico de la vida de Jesús. O se quiere monopolizar a Jesús, o se quiere fijarlo reduciéndolo a lo que Duquoc denomina agudamente «une vulgate officielle»⁶; en otras palabras: sólo es válida esta única interpretación legítima de Jesús, y no ninguna otra (lo cual está en contradicción con el nuevo testamento).

Precisamente lo que los estudios históricos a propósito de la literatura que se denomina nuevo testamento han descubierto tiene una importancia fundamental para toda cristología. Las teorías especulativas sobre cristología desde arriba o cristología desde abajo dejan al margen los auténticos problemas que están aquí en cuestión; con frecuencia son simulacros de peleas con baterías de malos entendidos mutuos de todas clases. Los estudios históricos nos han puesto de manifiesto que no hay continuidad lisa y llana entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Por otra parte, la constatación de la identidad entre *Jesús* y el *Cristo kerigmático* es una tesis básica de todo el nuevo testamento⁷.

Esta identidad y esta diversidad patentizan que el relato bíblico contiene posibilidades y perspectivas que sólo se abren y franquean gracias a la mediación de los retos de hoy en día. La multiplicidad de imágenes de Cristo es esencial a la figura de Jesús de Nazaret según la traza el relato bíblico. Jesús es realmente un ser histórico y, por ello, *contingente*; su vida histórica tiene que esclarecer las expectativas y los llamados títulos de majestad de la Biblia, y no a la inversa, y justamente es esto lo que acontece en el nuevo testamento. Jesús no solamente ilustra o encarna en concreto el acervo ya existente de ideas y concepciones religiosas; si fuera sólo eso, no habría realmente origi-

nalidad alguna en Jesús y podría entonces también él quedar atrapado por una sola interpretación.

El itinerario vital personal de Jesús de Nazaret interpreta lo que quieren decir Mesías, Hijo de Dios, Señor, y estos títulos no son interpretaciones que Jesús se diera a sí mismo en el trascurso de su vida terrena. Qué signifique Hijo de Dios en referencia a Jesús, es algo que no sabemos de antemano. Ni el hecho de que el rey de Israel y el propio Israel se hayan denominado hijo de Dios puede decirnos en qué sentido cabe llamar a Jesús Hijo de Dios. La propia vida de Jesús ha de ilustrar qué contenido posee este término o título de majestad. Y lo mismo se aplica a la expresión «Jesús es nuestro libertador». Ni viejos ni nuevos contenidos de la liberación pueden ser aquí de utilidad, salvo sometidos al criterio de la vida de Jesús partiendo del relato bíblico, si bien en relación con la necesidad de liberación en nuestra situación actual.

3. *El proceso genético de la Escritura como testimonio de la mediación eclesial en la transición de «Jesús» a «Cristo»*

Hablé en la primera parte de «antiguas experiencias bíblicas y nuevas experiencias cristianas actuales». En aquel capítulo, a propósito de los conceptos de tradición experiencial, de una parte, y de situación, de otra, indiqué explícitamente, es verdad, la necesidad de mediaciones *históricas*, pero dejé adrede implícito (a fin de no anticipar esta tercera parte) un aspecto de esa mediación. Ahora quiero expresamente resaltar ese aspecto dejado entonces implícito, a saber: la mediación eclesial o *eclesiológica* de toda cristología.

En aquella primera parte dije que la comprensión de la Escritura —la comprensión creyente— implica un empeño crítico y hermenéutico. Hablamos allí de una *relación crítica mutua* entre la tradición experiencial cristiana (la Escritura y su exégesis a través de los siglos, así como también la praxis cristiana) y la situación actual. A la Escritura como relato del itinerario vital, la muerte y la resurrección de Jesús, le corresponde, ciertamente, una singularidad que no puede repetirse en la historia posterior de la Iglesia. Por otro lado, la relación con el presente pertenece

esencialmente a la comprensión de la Escritura, mientras que esta relación (la que hay entre el relato de la Escritura y nuestra situación de hoy) es «extra-escrituraria», al menos en el sentido de que la Escritura no conoce las situaciones en que ahora vivimos y, por tanto, no puede decirnos directamente nada sobre ellas. Además, por el hecho de haber sido escrito, es decir, de haberse convertido en *texto*, el discurso se libera de la constricción de una situación precisa, de una relación interpersonal entre hablante y oyente localizada. Nosotros y nuestra situación pertenecemos, así, al propio espacio de referencia del texto. De donde se sigue que es parte intrínseca del *sentido* propio de un texto permanecer abierto a un número indeterminado de lectores y, por ende, a interpretaciones divergentes.

Esta multiplicidad de posibilidades exegéticas tiene que ver con la autonomía semántica del texto, merced a la cual la limitación a un público que quizá estuviera bien circunscrito en el origen (como, por ejemplo, los cristianos de Corinto, en algunas cartas de Pablo) es superada por el hecho de hallarse a disposición de un número no limitado de lectores (y, por tanto, de intérpretes), cada cual con su propio horizonte vital. Nosotros mismos, en cuanto que lectores, pertenecemos al horizonte de la Escritura como texto.

Por ello, creer actualmente (la actualización hoy, práctica y creyente, del evangelio) es también el resultado de haber emprendido y estar empeñado en comparaciones de todos los estilos entre el hoy y el ayer, tanto según la expresión de la fe y la praxis de entonces y de ahora cuanto según la situación de uno y otro tiempo. De modo que, inevitablemente, hay un momento creativo (en el sentido de discontinuo) en toda interpretación creyente. En la actualización de la fe, o sea, en el creer concretamente aquí y ahora, desempeña, pues, un papel mediador la comunidad eclesial (los fieles y sus dirigentes). Cosa que vemos ya suceder en la formación de la propia Escritura.

Para los cristianos, la confesión neotestamentaria de Jesucristo es la norma de la fe interpretativa cristiana en Jesús de Nazaret. Pero desde su muerte, Jesús está ausente de nuestra historia. Sólo nos es accesible como tal mediante un texto que refleja la fe en Jesús de las comunidades eclesiales cristianas primitivas. Ese texto se halla además lejos de nosotros en el

tiempo y en la cultura. Lo cual nos plantea con mayor agudeza la cuestión de la «norma cristológica»: ¿está en la Escritura o está en la acción pneumática, eficaz en la Iglesia, del Espíritu del Resucitado ausente? En este punto acechan los peligros del biblicismo, por una parte, y, por la otra, de la apelación magisterial o carismática injustificable, poco menos que cosista y automática, al Espíritu santo.

La respuesta a esta cuestión podemos leerla en la estructura del nuevo testamento. Es patente que los autores del nuevo testamento ponen en boca de Jesús toda suerte de palabras que él históricamente nunca pronunció. Lo que Jesús dijo o hizo en una situación distinta, lo adaptan creativamente a situaciones nuevas que Jesús, en la Palestina de su tiempo, no conoció o no pudo conocer. Obraron así, y con razón, porque estaban convencidos de que *hoy* el mismo Jesús, que según la convicción de la fe cristiana ha sido elevado junto al Padre tras su muerte y envía desde allí su Espíritu, *habla* a creyentes que viven en una situación completamente diferente de la de los primeros discípulos en el tiempo de Jesús⁸. Aquellos creyentes partieron del supuesto de que lo que Jesús había dicho en unas situaciones particulares muy determinadas conserva su significación en otras situaciones particulares y, por ello, también en el presente. El «significado universal» del mensaje de Jesús —que así se corrobora—, por su propia naturaleza, en circunstancias que se han alterado, tiene que ser ajustado a la actualidad: exige su actualización.

La comunidad eclesial, en sus diversos sujetos, es la portadora de esta actualización; sabe que Jesús vive en su Iglesia por el don del Espíritu. Tal actualización e incluso adaptación creyentes de ninguna manera anulan la memoria histórica de lo que Jesús dijo e hizo. La comunidad eclesial que vive hoy da testimonio de la actualidad viva, aquí y ahora, del evangelio de Jesús, que encontró en la Escritura su precipitado constitutivo. La Escritura permanece así como el texto de referencia necesario, pero las comunidades eclesiales hacen del *texto* una *palabra viviente* aquí y ahora, basándose en la dialéctica constante entre, de un lado, el relato neotestamentario de la vida y la muerte del Jesús histórico y, del otro, la vida del Espíritu de Dios, reconocido como Espíritu del Jesús resucitado, en la Iglesia del presente.

Por esto, nosotros, específicamente «en tanto que cristianos», no podemos decir con sentido nada sobre Dios sin cristología, y no podemos decir nada sobre cristología sin pneumatología. Y el discurso tanto cristológico cuanto pneumatológico es imposible sin una comunidad eclesial viva; es, pues, imposible sin eclesiología —al menos, implícita—. Pero aunque para los cristianos Dios y Cristo, Espíritu e Iglesia (y también, por lo mismo, teología y cristología, pneumatología y eclesiología) guardan estrecha relación entre sí, se ha de hacer aún patente que no podemos, sin más, identificar todas estas magnitudes.

Resulta de estas breves consideraciones que la propia Escritura, pues, suministra la prueba de que la revelación cristiana no puede llegar hasta nosotros sin mediación *eclesial*. La efectiva presencia de la Iglesia en lo que aquí y ahora pasa *en el mundo* (en la situación —y se trata de cosas y sucesos diferentes de los de la época de Jesús: de situaciones en verdad incomparablemente diferentes—) es de este modo la necesaria mediación de la actualidad y la fertilidad aquí y ahora del evangelio de Cristo.

Mas constatar la necesaria mediación de la Iglesia en la actualización de la fe cristiana no es, de ninguna manera, salir en defensa del eclesiocentrismo o del lugar central y exclusivo del oficio magisterial (infalible o no) en la Iglesia. El sujeto de tal mediación es la totalidad de la comunidad viva de la Iglesia en su confesión, su oración y su praxis. Hay además una diferencia muy considerable entre la situación única e irrepetible de las comunidades cristianas primitivas y la situación de la Iglesia postescrituraria (tanto por lo que hace a sus dirigentes como por lo que se refiere a la comunidad globalmente tomada). La Iglesia es ciertamente, tanto ahora como entonces, *sequela Iesu*: una comunidad de creyentes que siguen a Jesús. Quiere, como tal, siguiendo las huellas de Jesús, ser signo socio-histórico, visible y tangible, de liberación. Pero no produce ya nuevos evangelios. Y, además, es con frecuencia infiel al evangelio.

El testimonio evangélico, apostólico, en la Escritura posee una unicidad irrepetible que de ninguna manera tiene el testimonio creativo de las comunidades eclesiales actuales en las situaciones de hoy. Así, pues, la mediación eclesial de entonces y la de ahora difieren sensiblemente. Esto no lo debe olvidar nunca una eclesiología católica que con frecuencia se funda casi exclusivamente

en la autoridad papal y episcopal. La relación de la Iglesia primitiva con la Escritura es sin duda distinta de la relación de las Iglesias de hoy con esa misma Escritura, que sigue siendo el espacio vital constitutivo de todas las Iglesias en el interior del espacio terrenal del mundo de nuestra historia humana —en el que también viven estas Iglesias—.

Apelar al Espíritu es al mismo tiempo apelar a la mediación de toda la comunidad eclesial creyente; de ninguna manera es en exclusiva la apelación a la autoridad o, por la otra parte, al carisma espiritual individualmente interiorizado. Y esta apelación al Espíritu que actúa en la comunidad de la Iglesia es simultáneamente apelar a la Escritura. Está aquí presente una dialéctica que no puede soslayarse.

El itinerario vital de Jesús confesado como el Cristo

1. *El foco (teocéntrico) del mensaje y de la vida de Jesús:
el reino de Dios como la auténtica «causa de Jesús»*
 - a) *El anuncio del reino de Dios
y de la reforma de la vida (metanoia)*

Reino de Dios, el término clave del mensaje de Jesús, es la expresión bíblica de la esencia de Dios: soberano amor incondicional y liberador, en tanto que se hace presente y se revela en la vida de los hombres que hacen la voluntad de Dios. Podría también hablarse sencillamente de «Dios», pero en la época de Jesús se evitaba nombrar a Dios directamente.

Reino de Dios, e incluso, al pie de la letra, reinado de Dios o señorío de Dios, son palabras que a nosotros, hombres modernos, no nos gustan. Pero no estamos atados a esa terminología, sino a lo que con ella se significaba. Podemos tomar el término «reino» en nuestro sentido moderno y llenarlo luego de contenido bíblico. En tal caso, reino quiere decir un espacio geográfico que habitan ciudadanos (compatriotas en ese reino) que tienen leyes y gobierno comunes. El reino de Dios, en este sentido, es la totalidad del mundo: la ecumene o mundo que habitan los hombres, en la que el «reinar Dios», el Creador de esta totalidad, significa que la paz, la justicia y el amor reinan entre los hombres, que también están en paz con todo su entorno ecológico natural...

si es que los hombres se entregan libremente a la empresa del reino de Dios.

De acuerdo con la confesión neotestamentaria, la «venida del reino de Dios» guarda estrecha relación con la *metanoia* o reforma y renovación de la vida de los hombres: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se aproxima; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1, 15; cf. Lc 11, 20; Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7). Que con Jesús el reino de Dios se nos había aproximado, lo experimentaron los seguidores de Jesús en y por su *metanoia*: por su fe en Jesús sus vidas se transformaron por completo.

¿Qué quiso decir principalmente Jesús con esta idea extraña para nosotros? Eso se hace patente por el conjunto del itinerario vital de Jesús: sus palabras, sus parábolas y sus obras. Pues su vida entera estuvo marcada por el anuncio y la praxis del reino de Dios: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33). Antes de analizar esa «praxis del reino de Dios» proclamada y realizada por Jesús, podemos resumirla como sigue. El reino de Dios es la presencia salvífica, activa e incitante de Dios entre los hombres, a la que éstos asienten o dan la bienvenida. Una presencia ofrecida por Dios y acogida libremente por los hombres, que trae salvación y que se hace concretamente visible sobre todo en la justicia y las relaciones de paz entre los hombres y los pueblos; en que la enfermedad, la injusticia y la opresión desaparecen; en que vuelve la vida a todo lo que estaba muerto o moría. El reino de Dios es una relación nueva, convertida (*metanoia*), del hombre con Dios, cuyo lado tangible y visible es un tipo nuevo de relaciones liberadoras entre los hombres, en el interior de una convivencia de reconciliación en un entorno natural en paz. El reino de Dios es la presencia reveladora y salvadora de Dios en el mundo, de la que hablé en los dos capítulos precedentes. El reino de Dios es un «reino de los hombres», un reino humano, en contraposición con los reinos del mundo que se simbolizan en Dan 7 por animales: los reinos del poder del más fuerte. El reino de Dios es la abolición del lacerante contraste entre dominadores y dominados (también allí donde a Dios se le considera un amo tiránico).

Lo que concretamente encierra el reino de Dios supera nuestra capacidad imaginativa. Apenas nos formamos una vaga idea de

ello, de una parte, gracias a las experiencias humanas de bondad y justicia, de sentido y de amor, y, de otra, por el reflejo de nuestra resistencia frente a las situaciones en las que experimentamos personal y socialmente amenazado, esclavizado y mancillado lo humano en nosotros. Pero en la perspectiva cristiana estas experiencias sólo adquieren su verdadero perfil contra el horizonte del iluminador itinerario vital de Jesús: de su mensaje, transmitido sobre todo en las parábolas del reino de Dios; de su ejemplo personal en la praxis del reino de Dios, en la que persistió hasta la muerte. En su vida la vislumbre de lo que puede ser para los hombres el reino de Dios adquiere forma elocuente. El reino de Dios tiene esencialmente que ver con la persona misma de Jesús de Nazaret. El nuevo testamento lo ha consignado así en uno de sus primeros recuerdos cuando dice que con Jesús el reino de Dios, Dios mismo, se nos ha aproximado hasta tocarnos.

Así, pues, los calificativos ulteriores que deben aplicarse al reino de Dios han de tomarse de la vida de Jesús: del hecho de que allí donde los enfermos se presentan ante Jesús, son curados; a partir del encuentro con «enfermos de espíritu y endemoniados» que al encontrarse con Jesús sanan; de su comunidad de mesa y su trato con «publicanos y pecadores», o sea, con los hombres marginados, discriminados y hasta excomulgados de aquel tiempo; de la bienaventuranza pronunciada sobre los pobres; y, en fin, partiendo del conjunto todo del pueblo oprimido. Jesús resume todo esto en el simple gesto de acoger a los niños que, en opinión de sus discípulos, le molestaban. Su reacción fue: a quienes son como estos niños pertenece el reino de Dios (Mc 10, 13-16; Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17). Cuando Juan Bautista hizo que sus discípulos preguntaran a Jesús si era él el mesías, Jesús respondió: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les proclama la buena noticia» (Mt 11, 4-5; Lc 7, 22-23), y Lucas hace comenzar la llamada vida pública de Jesús con un sermón en la sinagoga sobre Is 61, 1-2; 58, 6: «El me ha enviado a anunciar a los pobres la buena noticia» (Lc 4, 18). Y también: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6, 20). El significado principal de «pobres» es, tanto

en los escritos de Isaías (Is 3, 4; 10, 1-2; 11, 4; 14, 32; 26, 5-6; 29, 19; 32, 7; 41, 17; 51, 21-22; 54, 11; 58, 7; 61, 1; 66, 1-2) como en los del nuevo testamento (Mc 14, 5-7 y par; Mc 10, 21 y par; Lc 14, 13-21; 16, 19-22; 19, 8; 21, 1-4; Jn 12, 5-8; 13, 29), el de hombres realmente pobres, explotados y oprimidos desde el punto de vista socio-económico.

Pues bien, que para estos hombres pobres y marginados la proclamación y la praxis del reino de Dios por Jesús signifiquen *buenas nuevas* no quiere decir que «el reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33) comporte para esos pobres directamente la liberación de la pobreza, la explotación y la opresión. Pero sí significa que Jesús arranca a los pobres del desprecio de sí mismos por haber sido discriminados; les devuelve su dignidad de hombres, hijos de Dios. Quien, en una sociedad que le deja de lado, como a un leproso, se encuentra a alguien como Jesús, que viene a él lleno de benevolencia y le ofrece compartir su mesa, se ve arrancado del desprecio que siente por sí mismo a consecuencia de su marginación social. Un hombre humillado, despreciado, segregado, a quien alguien da la bienvenida y le acoge y bebe con él un vaso de vino, queda restablecido en su humanidad, se siente al fin aceptado y puede de nuevo sonreír. Es así como los hombres pobres y despreciados son redimidos y liberados por Jesús. Y de este modo esos pobres pueden por fin distanciarse de la escala de valores de su sociedad, que tanto los ha rebajado. Y esta nueva situación de auténtica liberación es a la vez el posible comienzo de una autoliberación social, pues el mayor obstáculo para la autoliberación de los pobres y los oprimidos es precisamente asentir por envilecimiento y adherirse a un sistema social de valores que está basado en la humillación. El hecho de que, como repetidamente he oído a teólogos de la liberación latinoamericanos, se ría, se baile y se haga más fiesta entre los pobres y oprimidos, es algo que claramente está en la línea de la bienaventuranza de Jesús: ¡el reino de Dios pertenece *ya ahora* a los pobres! Esta bienaventuranza de los pobres no es un consuelo evangélico para mantenerlos calmados. Es, en cambio, la divina licencia, que Jesús les da, para alzar orgullosos su protesta, como hijos especialmente amados por Dios, contra una sociedad violenta. No es a los pobres a quienes hay que echar en cara su pobreza (si bien la pobreza es una vergüenza, y de ninguna

manera un título honorífico, y menos concedido por Dios); la vergüenza no está en ellos, en los pobres, sino en otra parte, y de esta vergüenza ajena los pobres son precisamente las víctimas. Dando de comer a la multitud con solo unos pocos panes y algunos peces, Jesús quiere hacer patente que en el reino de Dios rige la praxis de compartir fraternalmente, y no la voluntad o la ley de un determinado sistema social en el que los pobres son cada vez más pobres y los ricos son cada vez más ricos. Justamente tomando partido por los hombres pobres y discriminados, el reino de Dios, al mismo tiempo, reta a los ricos para desprenderse del egoísmo y marchar por el camino del compartir fraternal. Las parábolas y la práctica vital de Jesús aún lo harán más visible.

La conclusión que cabe extraer ahora es que la proclamación que Jesús hizo del reino de Dios que viene y de la necesidad de una transformación o renovación de la vida (*metanoia*), sólo puede entenderse partiendo de la vivencia que él tenía de un «Dios que se preocupa por la humanidad» (repetiendo un término clave de *Jesús, la historia de un viviente*) y sobre el fondo de una aguda conciencia de la situación de pecado del mundo: un estado de injusticia y falta de paz, de miseria estructural, sufrimiento y dolor innecesarios.

b) *Las parábolas del reino de Dios*

Jesús ilustró lo que quería decir con «reino de Dios» y, por lo mismo, con «Dios» sobre todo en un gran número de *parábolas*⁹. *La originalidad con la que Jesús habla de Dios no se aparta sustancialmente de la imagen o el concepto de Dios veterotestamentario. Pero ciertos acentos —fundamentalmente, de la proclamación profética de qué y quién es Dios— adquieren en la predicación de Jesús un perfil tan peculiar y, por así decir, tan enfático que dejan en penumbra otros aspectos de la imagen tradicional de Dios. Globalmente puede decirse que, de acuerdo con Jesús, su Dios —el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Moisés, el Dios al que Jesús llamaba su «Padre»— es un Dios que no se deja acaparar por una casta de gentes pías y virtuosas, que saben de sí mismas «que no son como ese publicano y pecador» y están seguras de que se les pagará en proporción a*

su fiel observancia de la ley. No, todas las parábolas destierran semejante concepción de Dios. Jesús muestra que Dios está del lado de los que han sido dados de lado por la «comunidad bienpensante»: los pobres, los oprimidos, los discriminados y hasta los pecadores. Pero este «Dios de los pobres y de los pecadores» no es ningún Dios bonachón e indulgente: reclama por entero al hombre y exige de sus seguidores un corazón que no esté dividido.

Esto se ve ya en la parábola de la oveja perdida (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7): la conducta del pastor ilustra la actitud de Dios, tal como Jesús nos lo pinta. Se trata de un Dios que siente más preocupación por una sola oveja descarriada que por noventa y nueve ovejas que están a seguro. La parábola del «hijo pródigo» subraya esto mismo (Lc 15, 11-32). La actitud completamente sorprendente del padre respecto del hijo que marchó suscita al punto la indignación del hijo mayor (los oyentes primeros de Jesús). Pero Jesús les enseña que el pecador sigue siendo su hermano y que todos ellos deben participar en la alegría de Dios por la conversión del pecador. En la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 10-14), el fariseo piadoso, que observa efectivamente a la perfección la ley y da gracias a Dios porque no es «como ese pecador», se ve rechazado por Dios. El publicano, que se siente indigno de presentarse ante Dios, sale «justificado». En la parábola de los trabajadores de la hora undécima (Mt 20, 1-15) Jesús proclama asimismo una imagen de Dios muy provocativa: Dios permanece libre para distribuir sus dones y gracias. Por sus buenas obras, nadie tiene ante Dios algo así como el derecho de poder poner obstáculos a su bondad para con quienes no pueden presentar obras buenas o, siquiera, tienen menos «méritos». Esta actitud de Dios es tanto más provocativa para los piadosos y los virtuosos porque Dios actúa así precisamente con los *pecadores*. Otorgar el perdón a un solo pecador proporciona a Dios más alegría que la salvación de noventa y nueve justos.

Estas parábolas hablan en definitiva de Dios, aunque casi nunca lo nombran. Nos enseñan que Dios no quiere ser el garante de ninguna posición de privilegio en la sociedad civil ni en la religiosa. Frente a las imágenes de Dios conformistas y dominantes en su época, Jesús propone un Dios que muestra especial amor a los disminuidos, los miserables, los oprimidos, los marginados y hasta a los pecadores. Pues no es algo así como la

oculta nobleza espiritual o ética de los pobres y los excluidos lo que mueve a Jesús a este amor especial. Libremente, se preocupa ante todo de ciertos hombres porque son disminuidos, miserables, pobres o están gravemente enfermos. Y precisamente son esos hombres quienes acogen su mensaje, mientras que la minoría selecta de los sabios y los inteligentes del pueblo lo rechaza. Jesús muestra en las parábolas «el otro rostro de la religión (= de la Iglesia)»: su modo de ser «Dios de hombres», de todos los hombres, hace de él, primeramente, el Dios de los rechazados y los excluidos. El que no es capaz de oír esto en el nuevo testamento, y sobre todo en las parábolas, no ha entendido nada del mensaje de Jesús acerca del reino de Dios. Quizá nuestro secular aburguesamiento, nuestra pertenencia a la «sociedad bienpensante», es lo que nos ha vuelto ciegos para el sentido evidente del anuncio de Jesús y de las parábolas que lo ilustran. El Dios de Jesús es un Dios que no se deja acaparar por los grupos de presión de los piadosos. Este es uno de los núcleos del evangelio de Jesús. Como discípulos de Jesús, hemos de seguir a un Dios «que hace que el sol salga sobre buenos y malos» (Mt 5, 45). El comportamiento que Jesús exige de sus discípulos ha de distinguirlos de los publicanos y los gentiles (Mt 5, 46-47) y de los pecadores (Lc 6, 32-34). De los cristianos se requiere: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36); no rechazéis, pues, a los hermanos o hermanas, aunque sean pecadores. Quien se opone a cualquier forma de discriminación tiene a Jesús de su parte. El mandamiento «amad a vuestros enemigos» (Mt 5, 44-45; Lc 6, 35) prolonga el radicalismo de Jesús del amor al prójimo. El que cumple este mandamiento será llamado «hijo de Dios» (Mt 5, 9).

Por otra parte, este Dios de los prójimos marginados por los hombres es a la vez un Dios que reclama por entero el corazón humano, radicalmente, pero sin ninguna coacción, sin ninguna violencia: «Buscad su reino» (Lc 12, 31; cf. Mt 6, 33), que todo lo demás (incluidas nuestras necesidades vitales primarias de alimento y vestido) os será añadido después (por Dios). Una parábola —la del amo y el siervo perfecto (Lc 17, 7-10)— pone de manifiesto que la fidelidad y el servicio más completos rendidos a Dios no constituyen ante él derecho alguno. Jesús proclama la espiritualidad de la confianza en Dios para el rico y el

pobre, y no la pseudoespiritualidad de la apelación a las propias obras buenas, tras las que uno se atrinchera y se separa elitistamente de «esos pecadores».

Justamente por esta confianza en Dios Jesús se dirige *especialmente* a los pobres. «La salvación se proclama a los pobres». En gran medida, la actividad de Jesús consistió en crear comunicación social y en abrir vías de comunicación sobre todo allí donde reinaban oficialmente la exclusión y la excomunión: respecto de los pecadores públicos, como los encargados del cobro de impuestos, y los hombres públicamente segregados: los poseedores y los leprosos y, en suma, todos cuantos eran tenidos por impuros. Justamente es a éstos a los que Jesús va a buscar y es con ellos con los que come. Para el judaísmo «oficial» de aquella época, el Dios de Jesús es un Dios disidente. Ello se hace patente no sólo en el mensaje y las parábolas de Jesús, sino que también se corrobora en su modo de vida.

c) *La praxis del reino de Dios en Jesús*

El reino de Dios es un mundo nuevo en el que el sufrimiento ha sido abolido, un mundo totalmente redimido o de hombres salvados que conviven bajo el imperio de la paz y en ausencia de toda relación amo-esclavo. Una situación, pues, por entero distinta de la que había bajo la ocupación romana: «No sea así entre vosotros» (Lc 22, 24-27; Mc 10, 42-43; Mt 20, 25-26). Pero este mundo nuevo no llega sin que los hombres actúen, y en ello nos ha precedido Jesús.

Pues al lado de su predicación se halla la actuación de Jesús, y, en especial, las historias neotestamentarias de milagros. No puede ponerse en duda, desde el punto de vista histórico, que en el tiempo de Jesús y en la Iglesia antigua hubo predicadores religiosos que obraron fenómenos que eran desde luego milagros, a juicio de los contemporáneos. Los relatos particulares del nuevo testamento reflejan la conciencia que los narradores tenían acerca de que Jesús había hecho milagros, si bien expresan esta conciencia en formas que no se corresponden con el modo en que nosotros entendemos aquellos acontecimientos. Lo seguro es que experimentaron en aquella sociedad a la que pertenecían una

plenitud de vida que sobrepasaba inmensamente sus experiencias cotidianas. En tal contexto, esos milagros son *signos* del mundo «salvo», re-integrado y a modo de don que es el reino de Dios, que se hace presente en ellos. La proclamación de la proximidad de la soberanía de Dios y los milagros de Jesús van inseparablemente unidos.

Tanto a través de las parábolas del reino de Dios como por la praxis del reino de Dios en Jesús se hace patente cómo relativiza Jesús el principio humano, a veces cruel, de la justicia. La praxis de Jesús y sus parábolas frecuentemente conmocionan hoy nuestro sentido de lo justo. El trabajador de la hora undécima recibe lo mismo que el trabajador de la primera hora (Mt 20, 1-17), y al que no tiene nada se le quitará aun eso que tiene (Mt 25, 29). Jesús quiere enseñarnos con esto que las reglas para la praxis en el reino de Dios no tienen nada que ver con las reglas sociales de nuestros grupos humanos; se trata de una forma de actuar alternativa. Jesús no defiende a los inmorales o a los anárquicos, pero marcha con ellos y se pone a su lado. Desenmascara las intenciones de los celosos de Dios y de la justicia; a estos celosos les arrebatara incluso lo que poseen: el celo por Dios y por la ley que discrimina a otros hombres. Jesús señala los perversos efectos de la actitud del virtuoso hermano mayor del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), que se enfada y se muestra intolerante con su hermano menor. Jesús reacciona con vigor en contra de los defensores de las reglas sociales de juego. La justicia estricta quizá comporte la excomunión de quienes ya han sido públicamente proscritos. La venida del reino de Dios no reconoce la lógica humana de la justicia exacta. Jesús quiere dar esperanza justamente a quienes, en la perspectiva social y humana y en conformidad con nuestras humanas reglas de juego, carecen ya de toda esperanza.

En cierta virtud, en cierta perfección, se oculta algo sutil que mata a los hombres. El vicio sutil de semejante «perfección» todavía no ha desaparecido de la vida de la Iglesia. Se defiende que hay leyes intangibles, y se hiere así a otros hombres, ya vulnerables de suyo. Jesús desenmascara este mecanismo. Los efectos de ese celo frecuentemente consisten en que a otros no les queda espacio alguno para poder respirar. Jesús se opone a la práctica mundana cuando la ley produce el efecto de la ex-

clusión del otro. Cuando la ley reduce al hombre a la desesperación, queda desprovista de toda autoridad. Los pobres y los proscritos son para Jesús el criterio para evaluar si la ley opera destructiva o creadoramente, en cuanto que voluntad de Dios en provecho de los hombres.

La tradición de su pueblo judío, de Israel, no fue tampoco para Jesús la autoridad última. Para él esa tradición posee una legitimidad humana, pero no se somete incondicionalmente a ella.

Lo nuevo en la relación de Jesús con la ley, la tradición y las imágenes de Dios vigentes no brota inmediatamente de su autoridad trascendente, que viene a ocupar el lugar de Moisés. Representado de este modo, lo nuevo que surge en Jesús es referido, sin mediación alguna, directamente a su divinidad, y se trivializa por completo la fuerza crítica de su opción humana, la razón por la que fue condenado. Para Jesús Dios no es la garantía de la sociedad, del bienestar y de la familia.

La imagen que Jesús tiene de Dios está determinada por los sedientos, los extranjeros, los presos, los enfermos, los expulsados: en ellos es donde ve a Dios (Mt 25). En su modo de conducirse Jesús siempre rechaza la justicia como «imperativo absoluto» (Mt 20, 15-16). De acuerdo con él, la justicia no es la última palabra. Jesús toma partido por los hombres que no tienen quien los defienda, pero sí tienen, en cambio, muchos que los acusan y que, apelando a la ley y señalándolos con el dedo, los echan fuera a puntapiés.

Y en todo esto Jesús tiene conciencia de actuar como Dios lo haría. En su vida, Jesús traduce cómo actúa Dios con los hombres. Sus parábolas tratan de la oveja perdida, la moneda extraviada, el hijo que marchó. Frente a la gente de su misma fe que se escandaliza porque trata con los impuros, Jesús quiere evidenciar con su acción que Dios se vuelve hacia los hombres perdidos y heridos. Jesús actúa como Dios actúa. Y así hay en él la pretensión de que en sus obras y en sus palabras está presente Dios mismo. Actuar como Jesús lo hizo es la praxis del reino de Dios y también es lo que hace ver qué es el reino de Dios: salvación para los hombres.

El surgimiento salvador y sanador de Jesús y toda la conducta de su vida liberando de la necesidad y la miseria a los hombres

pertenecen a su misión, como lo muestra el hecho de que Jesús envíe a sus discípulos no sólo con la misión de transmitir su anuncio del perdón de los pecados y la vida eterna, sino también con la de «sanar y salvar hombres» (cf. Mc 3, 14-16; 6, 7ss). El reino de Dios incluye el perdón de los pecados, pero es más que eso. Los hombres que consiguen experimentar en Jesús la salvación que viene de Dios son a su vez llamados a hacer lo mismo siguiendo a Jesús, e incluso a hacerlo aún en mayor medida (Jn 14, 12), con amor incondicional al prójimo. La base de la vida de los seguidores de Jesús está en el itinerario que el propio Jesús recorrió durante su vida.

d) El reino de Dios y el itinerario vital de Jesús

Así, pues, lo que especialmente llama la atención en el camino vital de Jesús es la esencial relación entre su persona y su anuncio de la proximidad del reino de Dios. Más aún, hay una íntima relación entre mensaje y heraldo, igual que hay íntima relación entre ese anuncio y la actuación, consecuente con él, de Jesús. Con su persona, con su mensaje y con su manera de vivir, Jesús se presenta como garante del Dios que libera y ama a los hombres. El itinerario vital de Jesús hace evidente para el creyente que el Dios de Jesús, el Dios de Israel, *acoge al hombre por entero* y que acogiéndolo procura renovarlo respecto de sí mismo y de los demás, en un mundo habitable para el hombre.

Todo esto supone que también Jesús vivió con la convicción de ser afirmado y reconocido por Dios. Esto lo formuló posteriormente la tradición cristiana con términos tajantes en la enunciación de su fe: la relación de Jesús con Dios es la de un hijo con su padre; es Hijo de Dios. Pero el fundamento de posibilidad de esta denominación eclesial se enraíza en la realidad histórica del propio Jesús, sobre todo en su experiencia de Dios como «abba», que, en contraste con cuanto experimentó en «este mundo», fue la fuente de su mensaje y su práctica vital de volverse al hombre que sufre¹⁰.

Hasta tal punto el anuncio que Jesús hizo de y sobre Dios estaba integrado en la acción, en su trato liberador e instaurador de comunicación con el otro, que la proclamación y la vida de

Jesús se interpretan una a otra mutuamente, en tanto que juntas ambas transforman y renuevan al hombre liberándolo para el prójimo en amor solidario. Como sucedió con Zaqueo, el recaudador de impuestos, quien, tras su encuentro liberador con Jesús, hace que los pobres compartan lo que posee. Volviéndose tanto al rico recaudador como a los marginados, los niños vulnerables, los enfermos, los poseídos, los lisiados y los pobres, Jesús hace inmediatamente visible aquello de lo que habla, y así anticipa aquí y ahora la salvación escatológica: el reino de Dios.

e) *Vida y muerte de Jesús*

La predicación del maestro itinerante, a quien llamaban rabí, al interpretar, todavía con más fuerza que los fariseos, la ley como voluntad de Dios *en provecho de los hombres*, no dejó de afectar a Herodes Antipas y a las autoridades sacerdotales. La tradición según la cual Simón, un fariseo, pasó aviso a Jesús del riesgo de muerte que le amenazaba de parte de Herodes (Lc 13, 31) es especialmente fidedigna desde el punto de vista histórico, sobre todo debido a la tendencia antifarisea de muchos textos del nuevo testamento posteriores a los años setenta. En cualquier caso, en cierto momento muchos acontecimientos hicieron comprender a Jesús que su vida, igual que la de Juan el Bautista, desembocaría en una afrentosa condena a muerte.

De algún modo, quizá en la noche oscura de la fe, pero consciente de su misión, Jesús puso en referencia su muerte inminente con su proclamación del reino de Dios. A pesar de las amenazas de muerte, continuó fiel a su mensaje y, en un banquete de fiesta, se despidió de los suyos. «A partir de ahora, ya no beberé del fruto de la vid hasta que haya venido el reino de Dios» (Lc 22, 18). Después de esto fue ejecutado, y lo fue en una crucifixión romana: «bajo Poncio Pilato». No en balde se hallan estas palabras en el símbolo cristiano de la fe. Además de cuanto signifique teológicamente la muerte en cruz, esto implica un elemento *político*.

No puede aislarse la muerte de Jesús del contexto de su vida, su mensaje y su praxis; de otro modo, se hace del significado redentor de la muerte de Jesús un mito, incluso, en ocasiones,

un sádico mito sangriento. Prescindiendo del mensaje y de la vida de Jesús, que condujeron a su muerte, precisamente se oscurece el tenor cristiano del significado salvífico de su muerte. La muerte de Jesús es la expresión histórica del carácter incondicional de su predicación y su vida, ante el cual palidecía totalmente, para Jesús, la importancia de las fatales consecuencias que habrían de seguirse para su vida. La muerte de Jesús fue un sufrir por y para otros, en cuanto vigencia incondicional de una praxis de hacer el bien y resistir al mal y al sufrimiento.

Tanto ciertos judíos como, sobre todo, las autoridades romanas tuvieron que ver con el asesinato legal de Jesús. Para determinados judíos, ante todo para la casta sacerdotal de los saduceos, que, como señores del templo, estaban en combinación con los romanos, la crítica de Jesús a propósito de cómo se vivía en concreto el sábado, en perjuicio de los pobres y de quienes ya andaban en entredicho, así como su actitud a propósito del templo y su crítica a él (piénsese en la purificación del templo), eran una espina clavada. Esa crítica ya había aparecido entre los judíos de la diáspora. De los posteriores —y distorsionados— relatos neotestamentarios de la pasión, se desprende, pese a todo, que el motivo de la «ruina de este templo» por Jesús inequívocamente tuvo su importancia para ciertos judíos en la condena de Jesús (para lo que concierne a los deberes sabáticos, cf. sobre todo Ex 31, 12-17; sobre la actitud frente al templo, cf. Jn 2, 19; Hech 6, 14; Mc 11, 15-17 y par; Mc 13, 2 y par; 15, 29; Mt 26, 61; 27, 40, y Ap 21, 22, que pone énfasis en que en los tiempos escatológicos ya no habrá templo). Y luego, pues, no para los fariseos (que en el nuevo testamento, a raíz de su situación efectiva dominante en Palestina tras la guerra judía, cargan injustamente con todo el odio por la condena de Jesús), pero sí, sobre todo, para los saduceos, aquel clan pro-herodiano y, de hecho, pro-romano, fue bien fácil entregar a Jesús como un caso peligroso para la política romana.

La vida y la muerte de Jesús deben ser vistas como un todo; no cabe considerar de manera aislada el significado de su muerte. Dar la vida por otro es en verdad el mayor signo de amor y amistad, *pero sólo cuando* toda otra solución está en concreto excluida y es, por tanto, imposible. Dios, a quien «horrorizan, según el Levítico, los sacrificios humanos» (Lev 18, 21-30; 20,

1-5), no fue quien llevó a Jesús a la cruz. Fueron hombres los que lo hicieron. Aunque Dios viene siempre en poder, el poder divino no conoce el uso de la *fuerza*, ni siquiera contra hombres que se disponen a crucificar a su Cristo. Y, sin embargo, el reino de Dios viene, a pesar de que los hombres abusen de la fuerza y repudien el reino de Dios.

f) *El anuncio y la vida de Jesús suscitan una nueva pregunta*

En lo más hondo, creer en Jesús como el Cristo significa reconocer confesante y efectivamente que Jesús posee un significado constitutivo y permanente en la venida del reino de Dios y, así, en la salvación omniabarcante del hombre. Se trata, esencialmente, de la relación peculiar y única de Jesús con la venida del reino de Dios, en cuanto salvación para los hombres, como todas las religiones lo confiesan. Que con la venida de Jesús se nos acerca Dios hasta tocarnos es una convicción fundamental de los cristianos que, por ello mismo, ha de expresarse de una u otra manera en el credo cristiano.

Lo que Jesús dijo e hizo, de modo que otros empezaron a experimentar en él la salvación decisiva, la salvación que viene de Dios, suscita la pregunta: ¿quién es este que es capaz de hacer tales cosas? Ya que hace para nosotros de mediador de una relación nueva con Dios y su reino, es natural preguntar: ¿cómo es su relación con Dios? ¿y cómo es la relación de Dios con él?

Aquí se hace patente que Jesús está marcado, es decir, está determinado *en su ser hombre* por su relación con Dios. Dicho con otras palabras: la esencia más profunda de Jesús se halla en su vinculación personal, enteramente propia, con Dios. Nuestra relación con Dios, como criaturas, también es, sin duda, esencial para nuestro ser hombres. Pero esta relación no determina nuestro ser hombre en su humanidad misma. Nada, ninguna criatura escapa a tal relación; pero con esto todavía no se ha dicho nada sobre lo peculiar de la criatura en cuestión. En Jesús es distinto.

Del nuevo testamento resulta, por una parte, que, en última instancia, Dios sólo puede ser «definido» a partir y en términos de la vida humana de Jesús y, por otra, que Jesús, como hombre, sólo puede ser definido hasta el final *en su humanidad plena* en

términos de su relación exclusiva con Dios y los hombres. Dios pertenece así, sin duda, a la definición de qué y quién es el hombre Jesús.

Pero Dios es mayor incluso que su suprema, decisiva y definitiva autorrevelación en el hombre Jesús —«el Padre es mayor que yo» (Jn 14, 28)—. El *ser hombre* de Jesús remite, pues, esencialmente a Dios y a la venida del reino de Dios, por la cual Jesús estuvo dispuesto a sacrificar su vida, es decir, tuvo a ésta en poco en comparación con aquélla. Para Jesús la causa de Dios —el reino de Dios como salvación de y para los hombres— era más importante que su propia vida. En este remitir a Dios —a quien Jesús llamaba su Creador y Padre— negándose a sí mismo se halla la definición, el auténtico significado de Jesús. Para los cristianos Jesús es, pues, a) la revelación decisiva y definitiva de Dios, y b) justamente por ello, es para nosotros a la vez el que nos hace ver qué y cómo podemos, debemos y realmente hemos de ser los hombres. Luego el hombre Jesús tiene efectivamente que ver, por lo que hace a la determinación de lo que es, con la esencia de Dios. En Jesús revela Dios su propia esencia como queriendo ser en él salvación de y para los hombres. Para repetir las palabras del Padre de la Iglesia Ireneo: a) la salvación del hombre está en el Dios vivo, y b) la gloria de Dios está en la felicidad, la liberación y la salvación o integridad ontológica del hombre.

En el hombre Jesús coinciden por completo en una y la misma persona la revelación de lo divino y la apertura del verdadero, bueno y auténticamente feliz ser hombre. El núcleo de cuanto supone el surgimiento de Jesús es, pues, que el «Dios de los hombres», que se preocupa por la humanidad, quiere hacernos «hombres de Dios», preocupados también, como Dios lo está, por los hombres y su humanidad. Lo que en Jesús destaca es la humanización liberadora que experimenta la religión, que, sin embargo, permanece siendo *servicio de Dios*.

En el credo cristiano de las Iglesias esta concepción de Jesús se sitúa en el contexto de la fe en Dios como creador del cielo y la tierra. La fe cristiana en la creación incluye que Dios nos ama sin condiciones o barreras: sin mérito de nuestra parte, ilimitadamente. La creación es un acto de Dios, que, por un lado, nos sitúa incondicionalmente en nuestra peculiaridad humana

finita y no-divina, destinada a la verdadera humanidad; y que, de otro, por ello y al mismo tiempo, se pone a sí mismo como nuestro Dios, en desinteresado amor: como nuestra salvación y nuestra dicha —supremo contenido de la humanidad verdadera y buena—. Dios crea libremente al hombre para la salvación y la felicidad del hombre mismo, pero en esta misma acción quiere, con la misma soberana libertad, ser él mismo el sentido más profundo, la salvación y la dicha suprema de la vida de los hombres.

Por esto Dios, el digno de confianza, es para el hombre, en su libertad divina absoluta, *sorpresa permanente*: «El que es, el que fue y el que será» (Ap 1, 8; 4, 8). Al crear, Dios toma partido en favor de todo lo creado, de todo lo vulnerable. La causa del hombre es, para quien tiene la fe judeo-cristiana en el Dios vivo, la causa del propio Dios, sin que esto menoscabe la responsabilidad que toca al hombre respecto de su historia. Pero simultáneamente y a una, la causa de Dios es también la causa de todos los hombres.

El artículo del credo «creo en Dios, creador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo» significa, pues, que para lo no-divino, para lo vulnerable, la esencia de Dios es amor liberador en Jesucristo. Dios, el Creador, el digno de confianza, es amor que libera al hombre, en un modo que cumple y al tiempo sobrepasa todas las expectativas humanas, personales, sociales y políticas. Los cristianos hemos aprendido todo esto empíricamente de la vida de Jesús: de su mensaje y de su conducta, concorde con aquél, de las circunstancias concretas de su muerte y, finalmente, por el testimonio apostólico de su resurrección del reino de los muertos.

2. *Del teocentrismo de Jesús al cristocentrismo del nuevo testamento y de la Iglesia*

a) *De Jesús, que nos habla de Dios, a la Iglesia, que nos habla de Cristo*

Tras su muerte, Jesús, el que proclama, pasa a ser el proclamado por la Iglesia: el Cristo de Dios. El anuncio del nuevo testamento es inequívocamente cristocéntrico. Pero esto desde

ningún punto de vista significa infidelidad a Jesús. Para Jesús la proclamación del reino de Dios ocupó el lugar central: de ninguna manera se propone ofrecernos una cristología. Construir la es tarea de sus seguidores: «¿Quién decís vosotros que soy yo?» (Mt 16, 15; Mc 8, 29; Lc 9, 20). Sin embargo, no dejó subsistir duda alguna acerca de que había una relación esencial entre el reino de Dios que se acerca y la propia persona de Jesús y su surgimiento. En la proclamación eclesial de Jesús como el Cristo se conserva intacto el mensaje del reino de Dios. En el nuevo testamento —aun en sus afirmaciones de mayor elevación cristológica (Jn 1, 1; 20, 28; Heb 1, 8-9)—, Jesús no ocupa en modo alguno el lugar de Dios. «Vosotros pertenecéis a Cristo, y Cristo, a Dios» (1 Cor 3, 23). Lo que está en vigencia para el nuevo testamento es que «Dios es todo en todos» (1 Cor 15, 28).

En la comprensión que Jesús tenía de sí mismo, la incorporación al reino de Dios está determinada por el modo como se reacciona a su anuncio y a su persona: «Os digo que a todo el que me confiese ante los hombres le reconoceré como suyo el Hijo del hombre ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9 = Mt 10, 32-33; cf. *infra*). Así, pues, si el reino de Dios tiene significación mundial, la relación de Jesús con este reino también posee *significación histórica universal*: Jesús tenía conciencia de desempeñar un papel especial y único en la venida y la realización del reino de Dios. De este modo, la transición desde el teocentrismo a la fe neotestamentaria en Cristo debe justificarse sobre la base del propio anuncio teocéntrico de Jesús.

Naturalmente, ningún historiador puede ni probar ni refutar que la comprensión que Jesús tenía de sí se corresponda o no con la realidad. Fueron los creyentes los que experimentaron, en la transformación de sus vidas, que Jesús es el Cristo. Todos los títulos de majestad del nuevo testamento tienen su origen inmediato en la experiencia de la salvación proveniente de Dios en Jesucristo, por virtud de la cual los creyentes vieron sus vidas transformadas. Los seguidores de Jesús experimentaron el nexo entre la venida del reino de Dios y la *metanoia* personal o conversión vital en su propio trato con Jesús, que renovó sus vidas. Fue Jesús quien las transformó y les hizo a ellos entrar en el reino de Dios.

Pero hay el riesgo de que los cristianos olviden cómo la aparición de Jesús estuvo originalmente focalizada de manera

teocéntrica, y entonces o bien caigan en una *jesuología* de escaso contenido, o bien den lugar a una reducción por la que Dios quede absorbido en Cristo¹¹; lo cual en la práctica niega su presencia salvífica en la naturaleza y la historia, fuera de Jesús: en el ancho mundo de la creación de Dios.

b) *La significación salvífica de la vida y la muerte de Jesús*

En la tradición cristiana la muerte de Jesús se convirtió en un tema central, aunque en el nuevo testamento hay toda una serie de niveles muy antiguos en los que no se da ninguna interpretación de fe de la muerte en cruz de Jesús. Sin embargo, cabe decir que la proclamación cristiana de la significación salvadora de la muerte de Jesús en la cruz se retrotrae al tenor fundamental de la propia predicación de Jesús. Jesús se había opuesto a la idea de un mesías en triunfo. Sólo redefiniendo mesías, ungido, puede aplicársele a Jesús este título.

La muerte de Jesús en cruz trasforma el concepto de mesías: Jesús, el *crucificado* y *rechazado*, es el mesías. Como Dios, Jesús se identifica a sí mismo preferentemente con los expulsados y rechazados, con lo no santo, de tal modo que, al final, también él mismo es el rechazado y expulsado. Esta identificación es radical. Hay así continuidad entre el itinerario vital de Jesús y su muerte, y por esta continuidad halla su culminación el significado salvífico de Jesús en la muerte en cruz, y no en la muerte en cruz tomada aisladamente por sí misma.

De acuerdo con la perspectiva cristiana, Dios se ha revelado en Jesús por y en el no divino ser-hombre de Jesús. Pero esto se ha interpretado en el cristianismo de formas bien distintas. Sobre todo dentro del esquema de las «dos naturalezas» del papa León Magno, se ha llegado con frecuencia a una especie de cristología paradójica, entre el extremo de lo humano y el extremo de lo divino, pasando por alto el relato de los evangelios tal como es. En estas teologías de la redención lo que muchas veces había era una dialéctica abstracta entre «humanidad débil» (*forma servi*, la figura de un esclavo) y el Dios todopoderoso (*forma Dei*), en una concepción ahistórica. Esta concepción olvida la decisión y la opción soberanamente libres de Jesús, que rehúsa toda ideo-

logía del poder y, así, rechaza resueltamente cualquier imputación a sí mismo del título judío de «mesías». Jesús no es condenado porque, en cuanto hombre, haya tenido pretensiones divinas, y tampoco por su humanidad débil. De todos los relatos evangélicos resulta que fue condenado por su opción vital humana soberanamente libre, subversiva para todos los que detentan o pretenden el poder. La autoridad con que se presentó fue un desafío y le llevó al proceso y la condena: su conducta obligó a los poderosos a quitarse sus máscaras. Desenmascaró los efectos perversos de cierto celo por la «causa de Dios» en perjuicio de la «causa del hombre». En definitiva, la lúcida opción de Jesús fue rehusar toda ideología mesiánica, que, por un lado, libera a los oprimidos, pero, por el otro, aniquila sin piedad a todos los opresores; siendo así que éste era el «modelo apocalíptico» que regía entonces universalmente.

Se ve por todo el nuevo testamento (a pesar de ciertos «interpretamentos» que van en otra dirección) que Jesús puso énfasis en la «gratuidad» de nuestra redención y liberación. Hay aún muchas teorías en vigor acerca de nuestra redención por Jesucristo que privan a Jesús, su mensaje y la praxis de su vida de su fuerza subversiva y, lo que es peor, que sacralizan la violencia haciendo de ella una realidad intradivina. Dios exigiría un sacrificio sangriento que aplaque o calme su sentido de la justicia. Lo primero de todo es que el pecado sea vengado, y sólo luego se hace posible el perdón. El rechazo de Jesús por Dios nos reconciliaría, así, con Dios. Esto contradice la proclamación entera y la vida toda de Jesús. Jesús se niega a curar la violencia humana en nuestra historia por la «violencia divina». Sus tres tentaciones en el desierto hacen evidente que rechaza resueltamente el título de mesías, con todas las expectativas judías que le iban adheridas.

Conciliar la misericordia con la justicia es intentar armonizar lo inconciliable. Como hombre, Jesús opta por la misericordia y la gratuidad, prescindiendo de sanciones punitivas para los opresores y los malos. Parece que los hombres no pueden formarse la idea de que hay una generosidad sin doblez ni trasfondos y, por otra parte, que el bien y el mal no están en el mismo nivel y que, por esto, las consecuencias del mal siguen una lógica interna propia. (Más adelante analizaré, en este mismo capítulo, esta lógica interna).

Jesús no quiso ser un líder político-mesiánico, pero esto no quiere decir que su mensaje y su vida no tuvieran ninguna significación política. Llamo «subversivas» a acciones y palabras que minan efectivamente la autoridad de las instituciones socio-políticas. La opción fundamental de Jesús fue rehusar el poder, y ello hizo adquirir a sus palabras y sus actos una autoridad inigualable. Al aceptar ser él mismo expulsado y rechazado, Jesús no quiere convertirse en el líder de los marginados. Desea así subrayar que la exclusión no es un privilegio, sino un efecto perverso de una sociedad opresiva. El silencio de Dios cuando Jesús colgaba de la cruz prolonga la línea de la lógica de la opción vital de Jesús, que rehúsa todo mesianismo del poder. La muerte de Jesús en cruz es la consecuencia de una vida en el servicio radical a la justicia y al amor; es secuela de su opción por los pobres y los desechados; de la opción por su pueblo, que sufría explotación y extorsión. En medio de un mundo malo, toda salida en favor de la justicia y del amor es arriesgar la vida.

La *redefinición* que dio Jesús en y por su predicación y la conducta de su vida tanto de Dios como del hombre, alcanza precisamente en la muerte en cruz su significado supremo y último: Dios está también presente en la vida humana allí donde está, a ojos de los hombres, ausente. La visión del reino de Dios, de un mundo que viene, en el que el lobo y el cordero se echan juntos y el niño juega al lado del cubil de la serpiente, podría haberse entendido mal. Antes de la muerte de Jesús, sonaba en los oídos de los discípulos a triunfo, a algo casi demasiado hermoso para ser verdad. Pero por y desde la vida de Jesús se hicieron más sabios. A Dios se le confiesa en la práctica allí donde el bien triunfa y el sufrimiento y la injusticia pierden. Desde luego; pero hay más, e incluso hay otra cosa: Jesús muestra que también puede realizarse salvación en el sufrimiento y en una ejecución injusta.

Jesús pudo orar bellísimamente a su Padre que su reino venga al santificar nosotros, hombres, su nombre; al hacer su voluntad en la tierra, aquí y ahora, como hacen los ángeles en el cielo desde antiguo. Pidió que su y nuestro Padre desempeñara la triple función que correspondía de hecho a un padre judío: proveer a las necesidades cotidianas de sus hijos; perdonarles lo que hubieran hecho de mal, si verdaderamente se arrepentían; y, final-

mente, guardarlos de todo mal. Pero este Jesús que así rezaba hubo de experimentar en la cruz que también su oración tenía más de solitario monólogo que de diálogo entre una palabra y su réplica. En Jesús mismo se cumplió que quien está en busca auténtica de contacto personal con Dios tiene la impresión de no escuchar en su oración sino el eco vacío de su propia voz.

Sobre la cruz compartió Jesús la ruptura inherente a nuestro mundo. Esto quiere, decir que Dios determina, desde el fondo de los tiempos, en absoluta libertad, *quién* y *cómo* quiere ser en su esencia más honda: un Dios de hombres, aliado con nosotros en nuestro sufrimiento y nuestro absurdo, y también aliado con nosotros en el bien que llevamos a cabo. *En* su propia esencia es él un *Dios para nosotros*. No puedo, pues, atribuir ya ningún sentido a la clásica distinción entre «Dios en sí mismo» y «Dios para nosotros».

En el nuevo testamento tiene lugar una redefinición teológica de diversos conceptos de Dios, así como también una redefinición del hombre. Dios acoge incondicionalmente al hombre, y justamente por esta acogida incondicional *transforma* al hombre y lo llama a cambiar y renovarse. Por esto, la cruz es también un juicio sobre las concepciones que nos forjamos: un juicio de nuestros modos de vivir lo que quieren decir ser hombre y ser Dios. En ella se revela última y definitivamente la humanidad de Dios, núcleo del anuncio de Jesús del reino de Dios: Dios, que *en* el mundo de los hombres viene a lo que es suyo: a la salvación y la felicidad de los hombres, incluso a través del sufrimiento. Dios no nos pone a los hombres —y tampoco al hombre Jesús— condiciones para aparecer redimiendo y liberando: «*Fue Dios* el que en Jesús reconcilió consigo al mundo» (2 Cor 5, 19). No Dios, sino hombres entregaron a Jesús a la muerte; pero, a la vez, aquella ejecución es la materia, preparada por los hombres, de la suprema autorrevelación de Dios, como se hace patente en la fe neotestamentaria en la resurrección de Jesús.

c) *La fe en la resurrección de Jesús*

En primer lugar, toda palabra con sentido que se refiera a la resurrección de Jesús debe ser tal que la afrentosa muerte de Jesús no resulte trivializada por la fe en su resurrección. Históricamente

la muerte de Jesús es, sencillamente, un hecho impresentable. Hablar de la muerte expiatoria de Jesús o del valor redentor de esta muerte puede convertirse en pura ideología si no va acompañado de una reflexión crítica. La cruz no es un signo de honor, sino una maldición, dice Pablo (Gál 3, 13), un escándalo y un ultraje. Esto no lo elimina la resurrección de Jesús. En la muerte de Jesús en sí, de suyo (esto es: por lo que unos hombres le hicieron), no hay sino negatividad. En su caso no se trata de una simple muerte, ni de la problemática universal humana de la muerte en cuanto dialéctica de muerte y vida, como Bultmann y otros la presentan; sino, más bien, de una ejecución vergonzosa que no guardaba la menor proporción con el itinerario real de la vida de Jesús —al contrario: lo contradecía flagrantemente—. A miles los han crucificado y, sin embargo, sus muertes en cruz no se han considerado dotadas de significación universal, ni han sido llamadas muertes expiatorias. Esto no puede, pues, hallarse en la muerte de Jesús como tal. Nada más que como muerte de Jesús, aquel morir no puede tener ningún valor redentor o liberador; al revés: la muerte es el enemigo de la vida.

Mi tesis es que si el itinerario vital de Jesús no muestra ninguna señal anticipatoria de la resurrección, su muerte es fracaso puro y, en tal caso, realmente (como lo quiere J. Pohier) la fe en la resurrección es únicamente fruto del deseo humano. Sin anticipaciones efectivas de la resurrección en la vida terrena de Jesús, la pascua es una ideología. Ahora bien, el sujeto de la afirmación de fe «ha resucitado» es el Jesús de Nazaret histórico, que creyó en la promesa dándole forma en su mensaje y, sobre todo, en la praxis de su vida. La fe de Jesús en la promesa como fuente de una praxis original anticipa históricamente el sentido de la resurrección y, por ello, el poder de Dios sobre el mal. Jesús es en el camino de su vida un «ya»; ciertamente, todavía dentro del horizonte de la muerte, pero de una muerte que ya está vencida en esperanza. La fuerza de Dios estaba ya actuando en la vida misma de Jesús, y su muerte participa de ella. Solamente bajo este supuesto no es una ideología la fe en la resurrección. Si tan sólo la muerte de Jesús anticipa históricamente su resurrección (como sobre todo sucede en Bultmann, pero también ya en algún sentido para el apóstol Pablo), la resurrección inevitablemente es la negación de una historia en la que el pecado es el acicate y la muerte su secuela.

Así, pues, no es posible separar la inermidad de Jesús en la cruz de la libre fuerza y lo positivo que se reveló en el itinerario real de su vida de solidaridad con los oprimidos desde la confianza absoluta en Dios. A Dios le importa la felicidad de los hombres que viven bajo la amenaza de la naturaleza, la opresión social y la autoalienación. Jesús se compromete hasta tal punto por ello que su cuidado por la propia supervivencia palidece en comparación y llega a no desempeñar ningún papel. No debe haber opresión; no debe regir el derecho del más fuerte en las relaciones recíprocas de la vida humana. La opresión es injusticia y escándalo. Jesús se niega a considerar al mal en pie de igualdad con el bien, y actúa en consecuencia. El camino mismo de la vida de Jesús es, pues, praxis del reino de Dios, anticipación histórica de la resurrección, y su muerte forma parte de este camino. Y así podemos nosotros hablar de su muerte como de un *inmenso poder* inerte, del desarme del mal. Que ya la vida terrena de Jesús tiene que mostrar anticipaciones positivas de la resurrección si la fe en ésta no ha de ser ideológica, constituyó, por lo demás, una intuición de los primeros cristianos; y esta intuición se expresa penetrantemente en el relato en que los evangelios sinópticos hablan de una trasfiguración de Jesús durante su vida terrena.

Podemos así entender por qué precisamente en el lugar de la decepción más honda, la cruz, pudo brotar en los discípulos una fe liberadora. Pasemos a analizar más de cerca su contenido.

El salmo que Jesús reza en la cruz y que empieza con las palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» termina con una oración de agradecimiento a la permanente presencia salvadora —si bien silenciosa— de Dios. Dios no había quedado impotente cuando Jesús pendía de la cruz; pero sí era inerte, vulnerable, como era Jesús vulnerable. La experiencia fundamental de los primeros discípulos tras el viernes santo fue: no, el mal, la cruz, no pueden tener la última palabra; el camino que ha recorrido la vida de Jesús es el correcto, y *es* la última palabra, rubricada en su resurrección. Ciertamente, por una parte, la cruz fue la rúbrica del poder del hombre sobre Dios, pero en Jesús muriendo está presente Dios, y lo está como positividad pura, como lo había estado en el Jesús viviente. El sufrimiento y la muerte continúan así siendo absurdos y no es posible, tam-

poco en el caso de Jesús, mistificarlos; pero no tienen la última palabra, porque el Dios liberador estaba absolutamente con Jesús en la cruz, como lo había estado durante toda la vida de Jesús. Pero era una presencia sin poder o coacción. Pablo dice que «la necedad de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1, 25). Se trataba de presencia cercana de Dios en poderío, pero exenta de todo abuso de poder.

Así Dios puede estar reconciliadoramente presente, y nos es lícito a nosotros hablar de la vida y la muerte redentoras y liberadoras de Jesús. Dios *oculta* su poder inmenso sobre el mal y *a la vez lo expresa* en su inermidad, a fin de concedernos a nosotros espacio para llegar a ser nosotros mismos en solidaridad con los oprimidos. En esta indefensión inerte, sin embargo, conserva al mismo tiempo su poder inmenso, porque su inermidad es la consecuencia de su combate contra el mal en un mundo malo. El «tener que sufrir» mesiánico de Jesús no es un tener que impuesto «desde Dios». A través de Jesús es impuesto a Dios por hombres y, sin embargo, no le da jaque mate a Dios ni a Jesús. No. Y no por virtud de la resurrección como tal, que sería en ese caso entendida como una especie de compensación para el fracaso histórico del mensaje y la praxis de la vida de Jesús; sino porque el «recorrer Palestina haciendo el bien» fue ya el comienzo del reino de Dios: de un reino en el que la muerte y la injusticia no tienen ya lugar. En la praxis del reino de Dios en Jesús está ya anticipada la resurrección. La fe pascual afirma que el asesinato —y toda forma de mal— no tienen futuro. Precisamente así es como la muerte está vencida. El Crucificado es también el Resucitado.

Sólo una vez que hemos mirado a la indefensión de la cruz podemos indagar el significado de la resurrección de Jesús. Solamente una «acción nueva» de Dios (si bien esta novedad es la esencia libre y eternamente joven de Dios, o el acto unitario de su mismo ser Dios, y no algo así como un «segundo acto» de compensación) podía unir la vida histórica de Jesús, salvando la grieta de su muerte, con «el Cristo de la fe de la Iglesia», con la confesión: «Verdaderamente ha resucitado». En la resurrección de entre los muertos —la acción escatológica de Dios respecto de Jesús, el Crucificado— se manifiesta para el creyente el juicio

mismo de Dios sobre Jesús y, asimismo, en qué estima Dios a Jesús, su mensaje, su vida y su muerte. La fe pascual supone una acción nueva de Dios respecto del Jesús crucificado. En ella se articula lingüísticamente por primera vez cómo Dios se porta con Jesús, en la recepción e interpretación de los discípulos de éste. Pablo lo entendió bien cuando señalaba expresamente a los que en Corinto negaban la resurrección: «Se ve que hay quienes no tienen *noción alguna de Dios*» (1 Cor 15, 34).

La realidad de la resurrección —que suscitó la fe en la resurrección— es, por consiguiente, el test tanto de la *comprensión de Dios* proclamada por Cristo como de nuestra *crisología soteriológica*. En la resurrección Dios autentifica la persona, el mensaje y la vida entera de Jesús. Pone sobre ellos su sello y se pronuncia contra lo que los hombres han hecho a Jesús.

De la misma manera que la muerte de Jesús no puede separarse de su vida, tampoco cabe separar su resurrección de su vida y su muerte. Extrapolar la muerte y la resurrección de Jesús haciendo de ellas el núcleo del anuncio cristiano es en definitiva negar el contenido profético del hecho total que es el surgimiento de Jesús; se trata en tal caso del kerigma de Pablo prescindiendo de los cuatro evangelios, y Pablo sólo es canónico dentro del conjunto del nuevo testamento.

Hemos de decir ante todo que la fe cristiana en la resurrección es realmente una primera *evaluación* evangélica de la vida y la muerte en cruz de Jesús: el reconocimiento del significado íntimo e irrevocable —que nada puede anular— de la proclamación y la praxis del reino de Dios en Jesús. Se vacía la fe en la resurrección cuando se le quita esta dimensión primera.

Pero esta fe encierra aún más contenido, y este plus está también en relación con la vida y la muerte de Jesús. La resurrección de Jesús es, en segunda instancia, la irrupción o manifestación de algo que ya en la vida y la muerte de Jesús estaba presente: su comunidad de vida o de gracia con el Dios vivo, una comunidad que no había muerte que pudiera romperla. Tal comunidad de vida es, ya en la tierra, el comienzo de lo que se llama la vida eterna.

Hay, en tercer lugar, en la resurrección también un aspecto de juicio divino sobre lo que hicieron los hombres. La resurrección

ción no es simplemente la prolongación, más allá de la muerte, de la comunidad vital de Jesús con Dios; es en germen la instauración del reino de Dios: la exaltación y glorificación de Jesús por Dios. «Creo en Jesús, *el Señor*». Su mensaje y su vida tienen ellos mismos significación escatológica; no es que la obtengan de la resurrección.

Mas esta triple argumentación teológica sigue siendo una abstracción que no podemos situar teológicamente en el lugar adecuado mientras hagamos abstracción de la presencia viva, *pneumática* del Jesús glorificado en su Iglesia. Por y en esta fe cristiana en la resurrección de Jesús, el Jesús crucificado pero resucitado permanece eficazmente activo en nuestra Iglesia por intermedio de sus seguidores. La resurrección de Jesús, el envío por Jesús del Espíritu, el surgimiento de la comunidad cristiana de Dios como Iglesia de Cristo que vive del Espíritu y el testimonio neotestamentario sobre todo ello y, por tanto, la fe en la resurrección, *se definen recíprocamente* sin que puedan ser identificados unos con otros.

Puede decirse que la «Iglesia de Cristo», nacida sobre el fundamento de la resurrección de Jesús, adquiere su significado más profundo en el nuevo testamento con las apariciones de Jesús: Jesús, el crucificado pero resucitado, *aparece* —o sea, está eficazmente presente— en la comunidad eclesial de los creyentes *en asamblea*. Allí donde vive la Iglesia de Jesucristo, allí donde vive tras las huellas de Jesús, orando y liberando al hombre, la fe en la resurrección no conoce, pues, crisis alguna. Y de nuevo tengo que decir de corazón: más vale que no haya fe en la vida eterna, que tenerla en un Dios que empequeñezca en «el aquí y el ahora» a los hombres, que los mantenga disminuidos y los humille políticamente, con la mirada puesta en un más allá mejor.

Esta presencia pneumática de Jesús en los creyentes tiene consecuencias para la vida cristiana. Del mismo modo que en la vida de Jesús podían señalarse (y debía haberlas, so pena de convertir en una ideología la fe en la resurrección) anticipaciones positivas de la resurrección y, así, del inmenso poder lleno de gracia de Dios, algo semejante es también verdad de los cristianos: en medio de la indefensión y la inermidad de la vida de cada cual, el poder inmenso de Dios debe ser *susceptible de*

experiencia o, de lo contrario, será aceptado con una fe planteada de manera puramente autoritaria.

El que se pone a la búsqueda de ese momento experiencial efectivo debe, en mi opinión, empezar por cerciorarse bien de la diferencia entre nuestra existencia, ligada al tiempo, y la eternidad de Dios. Sabemos, como hombres, que callar es un elemento de todo diálogo, de todo discurso. Ahora bien, ¿cómo entender ese elemento en el diálogo entre el hombre y Dios? ¿qué es una vida humana —a lo sumo, setenta, noventa años— ante el Dios eterno? Una partícula en su vida divina; un suspiro, un momento en el que somos capaces de decir unas pocas palabras a Dios, que escucha. Por ello, Dios calla durante nuestra vida terrena: está escuchando lo que tenemos que decirle. Sólo puede responder cuando nuestra efímera vida sobre la tierra llega a su fin. ¿No podría ocurrir que el Dios vivo escuche en silencio durante toda nuestra vida, con interés extraordinario, el relato de ella, hasta que hayamos terminado de expresarnos por completo y cada uno de nosotros le haya dicho su vida a Dios? ¿no es verdad que no soportamos que otro nos interrumpa constantemente antes de que hayamos terminado de hablar? Dios tampoco obra así. Para él nuestra vida entera es como un suspiro lleno de importancia. Dios lo toma en serio; por eso calla, o sea, escucha el relato de nuestra vida. Precisamente porque es mayor que nuestro corazón de hombres, jamás habla como una voz que cupiera señalar distintamente en lo más íntimo de nosotros, sino... como un «silencio divino», un silencio que sólo tras nuestra muerte adquiere una voz divina propia y un rostro que podamos reconocer. Mientras sigue el Eterno oyendo el relato de nuestras vidas —cincuenta, o quizá cien años—, realmente nos parece impotente e inerte el Dios eterno. Nuestra existencia histórica encuentra aquí, a la vez, una prueba desesperada y una experiencia llena de esperanza y expectativas.

Desde esta concepción cristiana de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesús, tanto «Dios» como «Jesús» adquieren para nosotros una fuerza auténticamente crítica y productiva, una fuerza liberadora. El criterio de humanización proclamado y llevado a la práctica por Jesús —y que, por cierto, va más allá de todas las expectativas humanas sobre lo *humanum* anhelado y siempre amenazado—, esta pasión por la humanidad del hombre,

por su integridad y su salvación como cosas que conciernen de corazón a Dios, no es reducción alguna del evangelio. Pues el evangelio no es tan sólo una buena noticia sobre Jesús, sino sobre el Dios de Jesús, el Creador de cielo y tierra, el Dios de todos los hombres.

El anuncio de Jesús abarca el reino de Dios en toda su altura y su profundidad, su anchura y su longitud, y no únicamente el perdón de los pecados y la vida eterna, aunque también estas cosas, e incluso ellas principalmente. En definitiva, Jesús proclamó la cercanía junto al hombre, en todas las dimensiones de éste, la cercanía absoluta, gratuita y eficaz del Dios que crea y salva. Nosotros, los cristianos, aprendemos del itinerario de la vida de Jesús a decir balbuciendo el contenido de lo que Dios es y el contenido de lo que puede ser el hombre; también, pues, el contenido de la salvación humana.

Somos liberados para nuevas posibilidades vitales, auténticamente humanas. Partiendo de cuanto antecede, podemos, por lo menos, hacer la siguiente relación: por la redención de Jesús los cristianos experimentan la libertad para aceptar que, a pesar del pecado y la culpa, somos acogidos por Dios; la libertad de poder vivir en este mundo terrenal sin desconfianza radical respecto a la existencia; la libertad de plantar cara a la muerte, que no tiene la última palabra; la libertad de comprometernos desinteresadamente en favor de otros, en la confianza de que ese compromiso es sin duda, en última instancia, de decisiva significación (Mt 25); la libertad de aceptar experiencias de paz, alegría y comunicación, y entenderlas como manifestaciones, si bien fragmentarias, de la presencia del Dios vivo, portadora de salvación; la libertad de incorporarnos a la lucha por la justicia económica, social y política; la libertad de estar libre de uno mismo para estar a disposición de los demás, libre para hacer el bien a los demás. Todas estas experiencias son para los cristianos la experiencia cristiana de fe en el Dios que se reveló en Jesucristo como el misterio santo del amor omniabarcante: experiencias de la salvación proveniente de Dios.

La redención cristiana es, en verdad, liberación del pecado. Pero la liberación del pecado posee también un contexto cultural. En nuestro tiempo la comprensión cristiana del pecado incluye el reconocimiento de perturbaciones sistemáticas de la comuni-

cación, como el sexismo, el racismo y el fascismo, el antisemitismo, el rencor y el odio contra los trabajadores inmigrantes o el sentimiento de la superioridad cultural y religiosa de occidente. El amor cristiano instaurador de comunidad incluye, pues, también el reconocimiento de la necesidad de tomar parte de corazón en la labor contemporánea de la emancipación política, cultural y social.

3. *El reino de Dios: «ya y todavía no»*

a) *La experiencia actual del reino de Dios como base para la firme esperanza en la consumación escatológica final proyectada por Dios*

Se dijo anteriormente que allí donde los hombres encuentran en la fe a Jesús, los enfermos son sanados, los demonios son expulsados, los pecadores se convierten y los pobres descubren su dignidad. En todos estos encuentros con Jesús se experimenta aquí y ahora, tanto por Jesús como por quien con él se encuentra, el reino de Dios. La semilla del reino de Dios germina y madura ya aquí y ahora, en la tierra. El reino de Dios no es otro mundo no terrenal, sino la reparación llevada a cumplimiento de este nuestro mundo desquiciado. Por ello, la experiencia actual de los hombres que, siguiendo a Jesús, ponen signos fragmentarios del reino de Dios en este nuestro mundo, es a la vez el fundamento de una firme esperanza, basada en Jesús, dirigida a la consumación, algún día, del reino de Dios. ¿Qué altura y qué profundidad, qué longitud y qué anchura llegará a alcanzar en su crecimiento este reino de Dios definitivamente consumado, que «ha empezado pequeño» como un grano de mostaza en este mundo?

Lo indefinible de lo *humanum* que se busca y siempre es hallado fragmentariamente —y, además, siempre de nuevo bajo amenaza—, o sea, la plenitud y la libertad escatológicas del hombre, sólo puede articularse lingüísticamente en símbolos: hablando en parábolas y metáforas, que llegan, sin embargo, más allá que lo empobrecedor y tajante de nuestros conceptos que se definen racionalmente (por más necesidad que tengamos también de ellos, para no caer en el caos). Cuatro grandes metáforas, que aparecen con muchos timbres y acentos en la Biblia judía y

cristiana, nos sugieren la dirección de lo que definitivamente será la humanidad, según el sueño de Dios a propósito de la dicha de los hombres a una con el resto de las criaturas:

a) Se llama *reino de Dios* a la salvación definitiva o la liberación radical de la humanidad para una comunidad de vida fraternal donde ya no imperarán las relaciones amo-esclavo, y las penas y las lágrimas estarán enjugadas y olvidadas, donde «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28).

b) La salvación y la dicha integrales de la persona individual (llamada en la Biblia «sarx», cuerpo o carne) en medio de esa comunidad cumplida y consumada recibe en la tradición creyente cristiana el nombre de *resurrección del cuerpo*, o sea, de la persona humana, incluida su corporalidad: de la corporalidad como orquestación visible, como melodía propia de una persona de la que también gozan otros (si bien esta corporalidad glorificada no tiene nada que ver con el cadáver que se dejó atrás, tiene todo que ver con mi corporalidad personal, en la cual he vivido en la tierra).

c) La consumación escatológica del entorno vital ecológico intacto, absolutamente necesario para el hombre, la sugiere la gran metáfora bíblica del *nuevo cielo y la nueva tierra*. No un mundo diferente (lo que significaría menosprecio y rechazo de la creación, buena en el origen), sino este nuestro mundo terrenal, redimido de su dislocación —si bien no sé cómo tengo que representármelo; la posibilidad de representárselo, por lo demás, carece aquí y ahora, para nosotros, de toda importancia: ¡nos esperan tantas sorpresas!—.

d) Finalmente, el papel o significado constitutivo de Jesús (de hecho, un hombre de por Nazaret), confesado por los cristianos como el Cristo, en el surgimiento de, por un lado, ya ahora, fragmentos del reino de Dios y, por otro, en la consumación escatológica final de este reino, ese significado, digo, aparecerá manifiesto ante todos, aunque esto ahora sólo podamos expresarlo en la imagen bíblica del «maranatha» («Ven, Señor Jesús») en cuanto impulso y deseo más hondo del cristianismo. Esta imagen escatológica, que propiamente no puede enunciarse en el lenguaje del hombre (la parusía de Jesucristo) se nutre de la experiencia y del recuerdo de lo que los cristianos ya ahora (cf. la próxima sección), aunque con cierto temor, y realmente

con osadía, llaman el carácter único de Jesucristo. Lo que se denomina en el cristianismo *parusía* o segunda venida de Jesús en la consumación final del reino de Dios es, en definitiva, el hecho de que llegue a ser diáfano para todos el significado auténtico de Jesús de Nazaret delante de Dios mismo, en medio de tantas religiones mundiales.

Estas cuatro concepciones metafóricas del futuro definitivo* que ha pensado Dios para los hombres ejercen su influencia ya ahora sobre la acción de los cristianos en el mundo, y no de manera indeterminada y carente de dirección, sino en un sentido muy concreto, que es el que indica la dinámica de esos cuatro símbolos: el cuidado por una mejor convivencia para todos, y principalmente para los que están arrojados fuera y dejados a un lado, para los humillados y ofendidos; pastoral de la comunicación y, asimismo, crítica incesante de la sociedad y de la cultura en aquellos lugares en que hay injusticia evidente; preocupación por el cuerpo humano, por la salud psíquica y social de los hombres; cuidado, también, del entorno vital natural del hombre; preocupación por que la fe, la esperanza y el amor cristianos se mantengan sanos e íntegros; cuidado por el sentido pleno de la oración litúrgica y los sacramentos; cuidado pastoral, en fin, por cada individuo y, sobre todo, por quienes están solos y «no tienen ya ninguna esperanza» (1 Tes 4, 13). De esta esperanza escatológica extrae la espiritualidad cristiana —con la que los cristianos hacen todo esto— tanto su fuerza como su alegría.

b) *Esta cuádruple visión «celestial» del futuro ¿tiene una contrapartida para los «malos»?*

En el evangelio de Mateo, en el relato sobre el juicio final, no se habla sólo de la liberación definitiva de los hombres, sino también de la condenación: «Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles»

* Quizá (no lo sé: las imágenes bíblicas tienen algo de clásico e inmortal) deberíamos, a la altura del año que corre, buscar metáforas que sean aún más elocuentes para sugerir lo mismo (y aquí necesitamos poetas que sintonicen con la sensibilidad de la Biblia).

(Mt 25, 41). Esto hace referencia, de hecho, al género literario apocalíptico, en el que, junto a la exaltación de los oprimidos, todos los opresores son derribados de sus tronos y aniquilados.

Pero el cristianismo no aceptó enteramente este modelo apocalíptico. De hecho, la resurrección de Jesús no comportó ni uno solo de los efectos que esperaban los visionarios apocalípticos judíos. Para «disimular» que no se dieran esos efectos, algunos cristianos empezaron a referirse a un aplazamiento por parte de Dios de la parusía y el juicio final escatológico. Dentro del horizonte de la apocalíptica había que hablar, ciertamente, de ese modo: el aplazamiento de la aniquilación de todos los opresores se deja compaginar con el esquema intelectual de la victoria definitiva de los oprimidos. Pero después de pascua la historia de la opresión y la violencia continuó sencillamente adelante (y sigue así hasta el día de hoy), como si Jesús no hubiera existido. Quedó decepcionada la expectativa apocalíptica de la remuneración punitiva de los malos y los opresores.

Ahora bien, los cristianos ven el efecto del acontecimiento pascual a partir del don del Espíritu santo, enviado por el Jesús resucitado y dispensador del perdón. El envío del Espíritu santo y el perdón que se nos concede por el Jesús de Nazaret crucificado y resucitado, nos plantea el problema de qué sucede con quienes ejercen en nuestra historia el papel de opresores. Jesús mismo no habla de sanciones para los opresores, como lo hacía la apocalíptica. Rompe con el modelo al que ella se ajusta: la tradición experiencial cristiana habla únicamente de un juicio escatológico. Pero según los teólogos de la liberación, una liberación que no adopte ya una figura histórica, siquiera provisional, comporta una efectiva participación en la culpabilidad por la violencia que sigue simplemente produciéndose en nuestro mundo humano tras el acontecimiento pascual.

La solución puramente escatológica puede, como dijo Marx, actuar de hecho en nuestra historia de forma alienante. Es conocida la angustia que reinó en toda Europa desde el siglo XIV al XVIII debido a la concepción del juicio final. La arquitectura, las artes plásticas y la literatura están llenas de ella. También encontramos en el nuevo testamento visiones de un «permanente sufrimiento», de condenación por la eternidad (entre otros lugares, Ap 20, 10). Mientras que en la misma Biblia aprendemos

que Dios se hace en Jesús próximo a los que están marginados, según la concepción apocalíptica subsistiría eternamente, junto al reino de Dios, un «reino de los condenados y los que padecen», un reino de los expulsados definitivamente del reino de Dios, un reino de hombres que sufren para siempre. Y este padecimiento infernal habría de continuar por toda la eternidad sin perspectiva alguna que le diera sentido, porque, por definición, en el infierno no puede adscribirse a ese sufrimiento absolutamente ningún significado terapéutico. No es, pues, sino la perpetuación eterna de la revancha: venganza y represalia. Se trataría, a la vez, de la eternización del sufrimiento, si bien del de los opresores, cuando nosotros, cristianos de los Países Bajos, ya tenemos dificultades con la reclusión carente de sentido de los prisioneros que han seguido en la cárcel desde la segunda guerra mundial (a los que sólo se ha liberado en 1989), esos ancianos y enfermos «presos nazis de Breda».

Es verdad que algunos cristianos (como Peter Berger, en los Estados Unidos) han dicho: «Hay tanto mal que clama al cielo, que tiene que haber algo del estilo del infierno». Cabe, en efecto, pensar, quizá muy humanamente: ¿es que las víctimas van a vivir eternamente tan a gusto en la compañía de Adolf Hitler? Comprendo que se reaccione así. Por mi parte, veo las cosas de la siguiente manera. «Cielo» e «infierno» son ante todo posibilidades antropológicas, lo que quiere decir decisiones del propio hombre. No Dios, el hombre ha inventado el infierno... y precisamente con su conducta. En su libertad en situación, el hombre es efectivamente capaz tanto del bien como del mal. En este sentido es en el que tanto cielo como infierno son posibilidades humanas. Una cuestión completamente distinta es si hay de hecho hombres que opten de modo absolutamente definitivo por el mal. Yo lo ignoro. Ningún hombre puede averiguarlo. El juicio en ese sentido sólo corresponde a Dios. Las amenazas y perspectivas bíblicas del «cielo y el infierno» son, sin embargo, imágenes del futuro que tienen sentido terapéutico y pedagógico, basadas en las posibilidades del hombre. Apuntan, además, a algo real. Cosa distinta es que esta posibilidad antropológica interna sea también una posibilidad para Dios. La frase de Teresa de Lisieux: «Je crois dans l'enfer, mais je crois qu'il est vide» (creo en el infierno, pero creo que está vacío) de ninguna manera me parece que se oponga a la Biblia.

En diferentes tradiciones experienciales religiosas se presenta, por otra parte, el mismo problema. Algunos Padres de la Iglesia hablan de una «apocatástasis» universal, de una universal «recapitulación», con la que se quiere decir que, en el final, cada uno de los hombres se salva. En la doctrina no cristiana de la reencarnación vemos igualmente una concepción del mismo estilo: al final todos se salvan. Sólo difieren las formas en que ello se representa —como también hay diferencias por lo que hace a la inteligibilidad racional de esta cuestión—.

Tengo, sin embargo, mis reservas que oponer a estas soluciones fáciles y un tanto demasiado superficiales. Esas soluciones sugieren, creo yo, una concepción excesivamente «barata» de la misericordia y el perdón y, además, trivializan el dramatismo de lo que realmente acontece en el conflicto entre opresores y oprimidos, entre los pacíficos y los violentos, entre buenos y malos, en nuestra historia de hombres.

La predicación contemporánea calla acerca del infierno, la condenación eterna y el juicio. Son éstas cosas de las que ya no se oye hablar desde los púlpitos, sino sólo en algunas películas. Después de una enorme inflación de siglos de predicaciones amenazantes sobre la condenación inminente, constatamos ahora un silencio incómodo. Hay una alergia universal a las sanciones extremas, como, por ejemplo, la hay a la pena de muerte, aquí en la tierra.

Mi propia opinión es como sigue (y no es tanto una opinión que vacila —ni mucho menos es apodíctica—, cuanto se trata de una comprensión plausible, cristianamente dotada de sentido, de la Biblia y la tradición en la modernidad).

Cielo e infierno son afirmaciones de fe asimétricas. No cabe considerarlas en el mismo plano. La fe cristiana en la vida eterna, bajo la forma de «cielo», no tiene su fundamento en la afirmación griega de la inmortalidad del alma humana en cuanto esencia espiritual, sino en la comunidad de vida, llena de gracia, con Dios en el tiempo de esta vida terrenal (exteriorizada en la solidaridad humana). (Antes se hablaba del «estado de gracia»). Este vínculo vital, positivamente afirmado, con el Dios vivo y eterno no puede ser aniquilado por la muerte. En Jesús Dios vence a la muerte para aquellos que, como Jesús, anticipan en la historia el reino del amor y la libertad. Así es como hay un «cielo».

Simétricamente, en el mismo nivel, no puede, pues, haber un infierno para los malos. Pero los malos y los opresores se castigan a sí mismos, por cierto, eternamente. Pues como la comunidad de vida con Dios es el fundamento de la vida eterna, la ausencia de tal comunidad de vida (no tanto por la negación teórica de la existencia de Dios, sino por una praxis vital que contradiga radicalmente la solidaridad con los demás y justo por ello se excluya de toda comunidad de vida con Dios) es a la vez el fundamento de una vida no-eterna para tales hombres. Esto creo que es «la segunda muerte» del pecador definitivo (si es que hay alguno). Esto es el «infierno»: no tener parte en la vida eterna, mas no como eterno torturado, sino, sencillamente, dejando de existir al morir. Esta es la «segunda muerte» bíblica (Ap 20, 6). Tal sanción es el fruto de la propia conducta en la vida, y no un acto positivo de un Dios que castiga y expulsa y lanza a los pecadores al eterno fuego de los infiernos (sea como quiera que se lo conciba, en todo caso como instrumento de *tortura*). Es sólo que no existe fundamento para la vida eterna. Han resistido a la santidad de Dios y son incapaces de amar. Nadie se acordará de ellos nunca en el cielo. Para mí, y precisamente en cuanto cristiano y hombre familiarizado con el evangelio, es una situación inconcebible la de que, mientras en el cielo reina la alegría, por así decir al lado mismo de tal cielo vayan a vivir hombres que por toda la eternidad yazcan asfixiándose y sufran sin término el castigo de penas infernales (imágeneselas comoquiera: espirituales o corporales). Por otra parte, el pensamiento de la muerte segunda o definitiva hace honor a la santidad de Dios y a su ira respecto del incomparable mal que se ha infligido en perjuicio de los pobres y los oprimidos.

Nadie está, pues, definitivamente excluido del reino de Dios. Únicamente hay el «reino de Dios», un reino de hombres liberados y libres, sin que, vecino a él, haya un reino de hombres definitivamente echados fuera. Los malos no tienen vida eterna. Su muerte es realmente el final de todo. Se han excluido a sí mismos de Dios y de la comunidad de los buenos y no les aguardan un cielo nuevo y una nueva tierra. Sencillamente, ya no son, y no pueden tener ni siquiera noción de la dicha que están gozando los buenos. Pero no existe reino infernal de las sombras junto al reino eternamente feliz de Dios. Esto es inherente a la asimetría

de lo que denominamos cielo e infierno. A los bienaventurados se les ahorra que a tiro de piedra de su eterna dicha haya prójimos suyos que estén eternamente atormentados por cualesquiera torturas corporales o espirituales.

La ciudad dantesca del dolor próxima a los palacios alegres de los bienaventurados del cielo es una imagen pedagógica, cuyo significado es que la opresión destructiva y el mal permanente *no tienen futuro*. Por su propia lógica, carecen de toda esperanza. En la perversidad y el mal no hay nada que entre en consideración para la vida eterna. No hay en ellos nada que pueda integrarse en un reino de libertad y amor. Por su propio vacío, por su contenido sin peso ninguno, el malo, en otro tiempo tan poderoso, desaparece por su propia lógica en la nada absoluta (si es que hay en realidad algún pecador definitivo, que sobre ello ningún mortal puede juzgar); sin que los buenos tengan que sentirse perturbados porque haya al lado del cielo no sé qué barracones en donde estén recibiendo tormento por toda la eternidad sus antiguos opresores. Tal experiencia precisamente la han hecho ya una vez, en su vida terrena. Que se repita una segunda vez, y ahora para la eternidad, es para ellos una pura blasfemia. Al menos, aunque con cierto temor, esto es lo que me represento como solución cristiana más plausible, por lo menos en contraste con el modelo en el que la tradición ha solido articular y predicar esta intuición en el pasado. En ese pasado no se diferenciaba entre los derechos —que allí se defendían con razón— de la santidad de Dios y los efectos de ellos sobre la concreta suerte definitiva de los pecadores obstinados. Dicho de otro modo, se ponía el bien y el mal en el mismo nivel, se olvidaba la asimetría entre ambos. Y se pasaba también por alto la grotesca finitud en la megalomanía del mal.

Naturalmente, también tiene el bien su propia lógica. Pero no se sigue de aquí que debamos desmitologizar, igual que «el infierno», también el cielo, y debamos buscar el cielo en la alegría de la virtud en la tierra, sin ninguna perspectiva dirigida a algo así como la vida eterna. Hay aquí también asimetría en las relaciones de Dios con el mal y con el bien. Por lo que concierne al mal, no hay necesidad de factor trascendente alguno. Tomás de Aquino se atreve incluso a aplicar el término *causa prima* a las criaturas por lo que respecta a la negatividad¹². El bien, en

cambio, encuentra su fuente última o «causa primera» en Dios. La lógica interna del mal *desemboca*, pues, en la mortalidad finita del hombre, mientras que la lógica interna del bien *culmina* en el amor eterno de Dios, que sostiene al hombre bueno (a pesar de lo mucho de desigual que hay en él) en su muerte y lo lleva consigo, pasando sobre el límite que es inherente al hombre.

No hay, pues, futuro alguno para la maldad y la opresión, mientras la bondad y, por tanto, el hombre bueno conocen aún un futuro más allá del límite de la muerte, gracias a la mano que Dios les tiende y con que les toma. Dios no se venga: abandona la maldad a su propia lógica limitada. Hay, así, en efecto, una diferencia eterna entre el bien y el mal, entre los piadosos y los malos (que es la intención más profunda de la distinción entre cielo e infierno); pero a los piadosos se les ahorra tener que regocijarse de la eterna condenación y los tormentos sin fin de otros hombres, sus prójimos. La santidad intangible de Dios consiste, más bien, en que no quiere hacer entrar a nadie bajo coacción en el reino de Dios, entendido como reino único de los hombres liberados y libres. El «ésjaton», lo último, es exclusivamente positivo; no hay «ésjaton» o ultimidad negativa. El bien, y no el mal, tiene la última palabra. Este es el mensaje y ésta es la praxis, auténticamente humana, de Jesús de Nazaret, a quien por ello los cristianos confiesan como el Cristo.

El reinado de Dios:
creación universal y salvación
particular y situada
en Jesucristo y proveniente de Dios

1. *Los hombres como relato de Dios, según el modelo de la realeza davídica*

Lo analizado en las páginas precedentes puedo reformularlo valiéndome de modelos veterotestamentarios, para terminar llegando, desde esos modelos particulares, a un planteamiento humano universal.

En el primer o antiguo testamento encontramos dos grandes concepciones diferentes de la historia del hombre en su relación con Dios. Tanto la concepción *deuteronomista* como la *yahvista* de la monarquía de Israel, establecida por Samuel y Saúl en el siglo X antes de Cristo, importan a la hora de entender el concepto judeo-cristiano de la soberanía (o el reino) de Dios. Hemos de tener en cuenta también que la idea del «reino de Dios» adquirió luego, sobre todo en el período de la apocalíptica intertestamentaria, toda clase de nuevos matices, y éstos han ejercido asimismo influencia sobre el nuevo testamento.

Cuando casi quinientos años después de la instauración de la monarquía en Israel lleva a cabo la teología deuteronomica su reflexión —en un esbozo histórico grandioso— sobre los acontecimientos antiguos, la monarquía se ha malogrado por completo. La perspectiva de esta teología es, pues, que solamente Yahvé, el Señor, «reina en Israel», y que allí donde reina Dios

cesa toda soberanía de hombres sobre hombres. Así, no hay monarquía mundanal. Porque cuando 1 Sam 8, 11-18 describe la soberanía «humana», sólo oímos hablar de explotación y cargas, de servicio militar y confiscación de bienes: de esclavitud, en una palabra. Por esto, al pueblo que desea un rey, como ocurre en otros pueblos, se le jura: «Llegará el día en que suplicaréis al Señor que os socorra por causa del rey que vosotros mismos habéis querido, pero el Señor no os responderá» (1 Sam 8, 18). Precisamente porque sólo el Señor es rey de Israel (1 Sam 12, 12), la instauración de la monarquía sólo puede significar servidumbre y explotación del pueblo. A Israel le irá como a cualquiera de los demás reinos mundanales.

Y, sin embargo, la monarquía llegó a Israel. La teología deuteronomica no podía tampoco pasar por alto este hecho, y resolvió el problema valiéndose de un compromiso: Muy bien, ya que insistís, que haya en Israel un rey. Pero esto comporta que «si vosotros, de la misma manera que al rey que os gobierna, teméis al Señor, le servís, le escucháis, no menospreciáis su mandamiento y le seguís» (1 Sam 12, 14), será en definitiva Dios el único que reine, y habrá entonces salvación y paz en Israel. Para esta teología, la soberanía de Dios es liberación del hombre, y no teocracia opresora. Aún más, el hecho histórico de que Dios «sacara a Israel de Egipto» es, en términos legales de aquellos tiempos, el fundamento del derecho de la soberanía de Yahvé sobre Israel. Justamente por esto Israel debe «seguir» a su Liberador, o sea, debe únicamente servir al Señor y no ha de tolerar ningún otro vínculo: el deber de servir al Señor es estar liberado de toda otra sumisión. Sólo se sirve a un único Señor.

Así, pues, cabe realmente llamar *gobierno* al reino de Dios, pero en cuanto gobierno o soberanía *de Dios* es al mismo tiempo para Israel la abolición de todo gobierno alienante, el adiós a todo dominar unos hombres a otros y a todo vínculo autoimpuesto. *Abandonar todo* «por el reino de Dios»: éste es el único gobierno que hace libre. Porque quiere decir dominio de la justicia y el amor, un dominio que eleva a los pequeños (Dt 7, 6-9). Nuestras suspicacias de hombres modernos, comprensibles en razón de las experiencias de la modernidad, en torno a lo que evoca la palabra dominio, debemos dejarlas a un lado (recordando esta tradición experiencial deuteronomica), no en provecho de

una teocracia o de cualquier otro concepto distorsionado de la omnipotencia de Dios, sino en favor de la oferta divina de salvación, que se muestra solidaria con la impotencia de los hombres y quiere levantar a los humillados. Porque eso es el gobierno de Dios: el reino de Dios.

La teología yahvista, más antigua y orientada en otro sentido, tampoco fue ciega para el fracaso de los reyes de Israel. Esta corriente había elaborado, ya mucho tiempo antes que la teología deuteronomica que acabamos de analizar, una teología enteramente distinta sobre los reyes. Para esta tradición, la instauración de una dinastía propia en Israel en el siglo X es, con todos los sincretismos que comporta, el acontecimiento completamente nuevo y, por así decir, secularizante de aquel siglo, que rompe de un modo muy determinado con el pasado sacral de Israel. Como también Jesús lo haría más tarde, David podía trasgredir libremente los preceptos rituales sacrales. Cuando tiene hambre, coge los sagrados panes de la proposición (1 Sam 21, 1-6; cf. Mc 2, 23-28). Viola las leyes de pureza a propósito de la muerte de su propio hijo (2 Sam 12, 16-23). Y así como Jesús consiente generosamente que se dispendie el perfume en la unción en Betania, David sediento derrama por el suelo «sin sentido» la preciosa agua de Belén por solidaridad con sus hombres, cuando acababa de ser salvado de Belén sitiada por algunos de sus valientes, a riesgo de la vida (2 Sam 23, 13-17; cf. Jn 12, 1-8). Aquel hombre sabio, rey y al mismo tiempo hijo de hombre, hizo todo esto porque sabía que Dios había puesto en él, el rey, una confianza incondicional.

Pero también el libre David mantiene al Señor su palabra (2 Sam 7, 25). El rey fiel a Yahvé es el libre gobernador de Dios rey, que —imitando la creación de Dios en cuanto ordenamiento de los poderes caóticos originales— tiene ahora que recrear, según sus propias intuiciones, la historia fáctica humana, trayéndola del caos al orden o «shalom». David, «el pequeño», «sacado de tras el ganado» (2 Sam 7, 18b; 7, 8c), «tomado del polvo» (1 Re 16, 1-3; cf. 1 Sam 2, 6-8; Sal 113, 7; Gén 2, 7) e indigno de confianza, es alzado del polvo y Dios pone en él confianza incondicional (2 Sam 7, 8-12): del polvo o de la nada, exaltado al trono (lo que es, claramente, una antigua fórmula inaugural estereotipada para cuando a alguien se le hacía rey).

El, David, tendrá que salir adelante según su propio saber, sobre el fundamento de esta divina confianza, y habrá así de hacer historia libre y responsable, en beneficio de su pueblo. El bienestar de este pueblo depende de la sabiduría del rey, fuente de vida para todos.

La tradición yahvista sabía bien que David no había tenido éxito en el desempeño de esta misión. Sabe que Dios le censura y le castiga por ello (2 Sam 7, 14). Pero esta tradición sigue confesando: «Pero él, Dios, no retirará jamás su 'hesed' (su benevolencia) de David» (2 Sam 7, 15). Dios nunca revoca su confianza en el rey.

Lo peculiar de esta tradición yahvista (que influye en el nuevo testamento) estriba en que procura comprender la historia de los hombres, a partir de Adán, desde las experiencias que tuvieron lugar con la dinastía davídica (historia ya trascurrída y clausurada, para la redacción final del antiguo testamento). El mensaje de estos textos es, sin embargo, que lo que sucedió en la historia davídica es típico del ser hombre de todos nosotros. Lo que aconteció con David es la clave hermenéutica que esclarece nuestra *condition humaine*; es el espejo de la historia propia de cada cual.

De hecho, en la tradición yahvista «el Adán» del llamado segundo relato de la creación es «el hombre rey» o «hijo del hombre», o sea, todo hombre, sólo que aprehendido según el modelo del rey David: del polvo o de la nada, nombrado por Dios rey vasallo suyo o visir de la tierra (cf. Gén 2, 7)¹³. El Creador otorga al hombre, que no es nada, que, como David, ha sido «cogido del polvo», su plena confianza. A él, al hombre, como legado de Dios, se le confía el jardín, su lugar de residencia en la tierra. El tiene que decidir por sí solo, responsable y libremente, según su honor y su conciencia, qué es lo que le corresponde hacer allá, si bien dentro de los límites impuestos por Dios («no comer de este solo árbol»; dentro de esta teología del rey se reelabora un viejo mito). El hombre es responsable por la historia terrena, y ha de hacer del caos orden y «shalom», como el rey David. Al hombre y a la mujer les están confiados el mundo y la historia, dentro de los límites de su ser de criaturas, y es Yahvé quien confía en ellos.

Pero igual que falla David, también «el hombre», cada Adán, cada hijo de hombre fracasa, todos y cada uno fracasan. Dios

les castiga, aunque siempre con misericordia. Pues no revoca su confianza en el hombre. A pesar de todo, *Dios no desespera del hombre*: éste es el mensaje yahvista de la creación. No «una teoría» que viene de no se sabe dónde, sino una precisa experiencia histórica: la experiencia de hechos reales interpretada dentro del «modelo davídico». Dios confía al hombre que recree en «shalom» y orden, en salvación de y para los hombres, el caos de nuestra historia humana. Por decreto soberano de Dios rey, para esto ha dado al hombre la bendición de la creación. La lealtad de Dios es mayor que todos los fracasos humanos. Su reino viene, y un día será inaugurado y llegará a plenitud. El, Dios, sigue confiando en los hombres.

2. *La confianza de Dios en el hombre no se ve, por fin, defraudada en Jesús*

Para el segundo o nuevo testamento, *el hombre Jesús* —Hijo del hombre, Hijo de David, segundo Adán— es la clave definitiva para entender la existencia y la vida del hombre, y en ella adquiere el viejo sueño de Israel forma consistente: realización hasta el fin de la fidelidad incondicional de Dios para con la humanidad y perfecta respuesta humana a esta confianza divina. En Jesús toman base histórica definitiva tanto la lealtad de Dios hacia el hombre como la respuesta fiel del hombre a Dios, mientras que esta historia, sin embargo, prosigue su camino abierto y, como tal, indeciso.

Los discípulos habían preguntado a Jesús mientras vivía: «Señor, ¿cómo seremos cuando irrumpa ese reino final?». Pero en las comunidades del nuevo testamento, tiempo después, la situación se había vuelto entretanto muy otra. Aquella pregunta era ahora: «Señor, ¿cómo viviremos, como cristianos, en medio de este mundo?», pues tras la muerte de Jesús la historia prosiguió como siempre. Recordando la inspiración de Jesús y trazando una pluralidad de orientaciones, a esta pregunta responde sobre todo el evangelio de Mateo en el sermón del monte. Y este sermón del monte se halla en el contexto de las bienaventuranzas sobre los pobres, los que lloran y los oprimidos (Mt 5, 3-12), y en el contexto de la gran profecía veterotestamentaria de Isaías, que

Jesús había hecho suya: «El Señor me ha ungido, me ha enviado para dar la buena nueva a los pobres, anunciar la liberación a los cautivos, a los prisioneros la libertad... para consolar a los afligidos, para cambiar su ceniza por una corona, su traje de luto por perfumes de fiesta» (Is 61, 1-3)¹⁴. Un anuncio para los pobres, los que lloran y los oprimidos: éste es el núcleo del sermón del monte y la ley fundamental del ser cristiano en este mundo. ¿Qué dice el contenido de este anuncio a los pobres? «La noticia de vuestra salvación, a saber, vuestro Dios va a reinar» (Is 52, 7), o sea, la justicia y el amor van a habitar entre los hombres. Para esto «te he llamado, yo, el Señor, como una luz para el mundo» (Is 42, 6). Una gran cantidad de tradiciones veterotestamentarias confluyen aquí.

Jesús se ha identificado hasta tal punto con este mensaje que para el nuevo testamento este evangelio de Jesús no puede ser separado de su persona, como quedó analizado más arriba. «Evangélio», evangelio, no es únicamente «Jesús de Nazaret», sino también, esencialmente, Jesús confesado como el que viene: «el Cristo, su amado Hijo único, nuestro Señor». No hay evangelio sin Jesús, pero tampoco hay evangelio sin el Cristo que viene, confesado por y en las Iglesias.

Así, el mensaje y la persona de Jesús se hallan unidos, a través de una larga historia, con las grandes expectativas judías de salvación acerca del reino de Dios que se aproxima, y están también unidos con las expectativas mesiánicas regias de Israel en cuanto modelo de expectativas humanas universales, y, por fin, se hallan igualmente vinculados con la creación tanto como punto de arranque de toda la historia —en la que Dios ha confiado al hombre su lucha contra los poderes del caos—, cuanto como consumación última por venir de la creación en un nuevo cielo y una tierra nueva. «El hombre» o «el hijo de hombre» —primero, el rey; luego, cada hombre— es *finalmente* «Jesús de Nazaret» (cf. también en Heb 2, 8-9 esta transición desde «el hombre» a «Jesucristo»). En Jesús no se ve defraudada la arriesgada confianza de Dios en el hombre. A pesar de todo, a pesar incluso de la ejecución del profeta escatológico, el reino de Dios viene. La persona de Jesús, su vida, su muerte y su resurrección lo inauguran. La promesa de la creación queda repetidamente contradicha por la historia efectiva de los hombres, pero continúa

dando a los hombres la fuerza y el valor para no fracasar. Jesús es *el hombre* en quien llega a buen éxito la misión de la creación —y, por tanto, la historia y la alianza—, si bien dentro de las condiciones de nuestra historia de sufrimiento. La consecuencia es que la *confianza en este hombre* es la concretización de la *fe en Dios, creador del cielo y de la tierra*, que con su acto creador ha depositado en el hombre una confianza incondicional. «El nos ha amado cuando aún éramos pecadores» (Rom 5, 8).

Ya esto hace universal el mensaje neotestamentario, pues a través de ello está anclado —por, en y, finalmente, más allá de la historia particular judía y cristiana— en el acontecimiento universal de la creación: la fe en Dios, creador del cielo y la tierra, que juzgará, por tanto, «a los vivos y a los muertos». Justamente tenemos que seguir analizando, en un modo que sea constantemente histórico y concreto, esta universalidad, fundada en la creación por Dios, del fenómeno particular Jesús.

El carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, como tarea histórica y base de la Iglesia y de su misión al mundo

El concepto neotestamentario del «profeta escatológico» abarca en su contenido que este profeta posee una *significación histórica mundial*. Es ésta una convicción cristiana de fe que tiene su fundamento en el mismo Jesús. Esto último resalta sobre todo en los textos de la fuente Q usada por Mateo y Lucas, en la que se dan todas las garantías de que en ella se deja percibir un eco histórico de la comprensión de sí que tenía Jesús: «Dichosos aquellos para los que no soy piedra de tropiezo» (Lc 7, 23 = Mt 11, 6); desarrollado en otro texto de Q: «Os digo que si uno toma partido por mí ante los hombres, por ése tomará partido también el Hijo de hombre ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue ante los hombres será negado ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9 = Mt 10, 32-33; cf. Lc 7, 18-22 = Mt 11, 2-6; Lc 11, 20 = Mt 12, 28). Estas tradiciones adquirieron más adelante en los sinópticos ulteriores desarrollos y expansiones (Mt 12, 32; Lc 12, 10; Mc 3, 28-29). La afirmación de que hay realmente relación entre la decisión que toman los hombres respecto de Jesús y el definitivo destino de su suerte (cosa que aún enfatiza más el evangelio de Juan) se retrotrae desde el punto de vista histórico en su núcleo, sin duda, a la comprensión que Jesús tuvo de sí mismo: hay una conexión entre la venida del reino de Dios y la persona de Jesús de Nazaret.

De acuerdo con el testimonio del nuevo testamento, para los cristianos Jesús está en relación constitutiva o esencial con el

reino universal de Dios para todos los hombres. Pues para los cristianos rige que «Dios es uno, y también es uno el mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2, 5), Jesucristo; «en ningún otro puede encontrarse salvación, y a los hombres no se nos ha dado ningún otro nombre bajo el cielo en el que hayamos de ser salvados» (Hech 4, 12). El Jesús joánico dice también: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14, 6). «Pues así reza la misión que el Señor nos ha dado: 'Os he puesto como luz para los gentiles para que llevéis la salvación hasta el último confín de la tierra'. Cuando los gentiles oyeron esto, se llenaron de alegría» (Hech 13, 47). La teología paulina, que se orienta en otra dirección pero que es igualmente cristiana, dice también: «Como por un hombre vino la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Así como todos mueren en Adán, todos también volverán a la vida en Cristo» (1 Cor 15, 21-22). Lo que aconteció en Jesús es un hecho «ocurrido una vez y para siempre» (Heb 9, 12); lo acontecido vale para todas las naciones, pueblos y culturas, posee relevancia universal en espacio y tiempo. La tradición pospaulina llega a decir: «El es la imagen del Dios invisible» (Col 1, 15). La misma voz la escuchamos, pues, en todas las tradiciones evangélicas. «El que le ve, ve al Padre» (Jn 14, 19).

Todas estas afirmaciones son, naturalmente, afirmaciones *de fe*. Hablan el lenguaje de la confesión, y de ninguna manera el lenguaje objetivante de la ciencia, que constata y es, por tanto, verificable. Pero este último en absoluto tiene la patente exclusiva de la verdad. Ahora bien, tampoco podemos eliminar con la interpretación estas afirmaciones absolutas del nuevo testamento, ni podemos hacerlas inocuas reduciéndolas a retórica de la fe o a adornos hiperbólicos, como cuando dos enamorados se dicen: «Eres la persona más hermosa e incomparable del mundo».

Pero el lenguaje de la confesión también tiene que ver con algo así como la exteriorización de que uno se entrega a sí mismo por completo a la persona amada. Es un lenguaje relacional; de hecho, dice algo también acerca de la actitud subjetiva de donación total de alguien a otra persona. Pero el lenguaje de la confesión de ninguna manera se agota en esto: también posee un lado objetivo (aunque no objetivante). Un determinado discurso

en este tipo de lenguaje se propone decir algo real de la persona que suscita efectivamente esa entrega completa y radical de otros y que es digna de ella. Si la base inmediata para tal discurso se halla en una experiencia personal o colectiva, entonces esta experiencia transmite también algo más profundo. El fundamento último del carácter de unicidad exclusiva que tiene Jesús y al que se refieren esas citas de la Escritura es, según el testimonio del nuevo testamento, que «en él habita la plenitud de Dios» (Col 1, 19); o, de acuerdo con el símbolo de los apóstoles: «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor».

Estas citas de la Escritura señalan claramente a la conciencia cristiana que en Jesús de Nazaret Dios mismo se ha revelado en un modo tal que en él se ha hecho visible su voluntad de salvación para la humanidad entera decisiva y definitivamente. El Dios y Padre de Jesús «quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 4), *también, pues, aun cuando no hayan podido conocer a Jesucristo*. Otra cuestión es si esta revelación es en tal caso *normativa* para otras religiones. Pueden aquí, en efecto, surgir todo tipo de ambigüedades si usamos las palabras «normativo» o «criterio», porque estas palabras se emplean constantemente en el nivel de la «objetividad científica», mientras que la afirmación de que en Jesús tiene lugar la revelación definitiva y decisiva de Dios es una afirmación *de fe*, y no una tesis que constata hechos y, por ello, no es verificable fuera de la propia fe.

Comencé este libro con la cita del concilio de Florencia-Ferrara que, basándose en esos textos del nuevo testamento, condena al infierno a todos los no cristianos, y señalando que esto fue firmemente contradicho por el concilio Vaticano II. Lo que ya muestra que cabe entender la unicidad de Jesús confesado como el Cristo verdaderamente también en un sentido equivocado, exclusivista o inclusivista, y que de hecho ha sido mal entendida con frecuencia en el pasado. Los cristianos confiesan lo que en su experiencia Dios ha hecho por ellos en Jesús de Nazaret. De suyo esto no comporta juicio alguno sobre cómo experimentan los hombres en otras religiones la salvación que proviene de Dios.

Precisamente a consecuencia de esta significación definitiva o escatológica de la obra de la vida de Jesús —de que da testi-

monio el nuevo testamento—, nos vemos confrontados en nuestra historia con el fenómeno Iglesia.

1. *La Iglesia, testigo, por la fuerza del Espíritu, del itinerario vital de Jesús*

a) *La ekklesía de Dios: la comunidad de Dios*

La palabra neerlandesa «kerk» (como las afines «church», «Kirche», «kirk», etc.) viene del griego «kuriakê», o sea, «perteneciente al Señor», como «kuriakon», el día del Señor, el domingo. El término griego y latino «ekklésia» («ecclesia») tiene un origen distinto. El uso neotestamentario de esta palabra —«ekklésia», la comunidad reunida que se llama a sí misma «kuriakê» (ahora decimos en neerlandés «kerkgemeenschap»)— tiene que ver con el Deuteronomio judío (23, 2-9). Se habla allí de las condiciones para acceder a «la comunidad del Señor»: del acceso al «qahal Yhwh», en griego, a la «ekklésia tou Kuríou»¹⁵. En la traducción grecojudía de los Setenta se vertió la palabra hebrea «qahal» (asamblea, junta, reunión) alguna vez por «ekklésia» y, más frecuentemente, por «synagógé». A excepción de Sant 2, 2, los cristianos judíos optaron exclusivamente por «ekklésia», pero no (como a veces se afirma¹⁶) para distinguirse, evitando la palabra sinagoga, de los judíos que no creían en Jesús. Prefirieron «ekklésia» para, empalmando con el uso profano de la palabra, referirse a una reunión muy concreta de creyentes en Jesús, dentro de una fraternidad judía en una ciudad. En el griego profano de entonces «ekklésia» significaba la asamblea de los ciudadanos (varones) libres de una polis o ciudad, o bien para celebrar elecciones o bien para adoptar decisiones importantes. Los cristianos tomaron esta palabra, y ello matizó el sentido de la expresión del Deuteronomio. Hablar de una comunidad como de una «ekklésia» es hablar de un grupo determinado de hombres religiosos que se reúnen para el culto: es una asamblea cultural, en la que se da gracias y se le alaba en el Espíritu, se profetiza y se exhorta moralmente, y se tratan los asuntos importantes de la comunidad. De aquí expresiones neotestamentarias como «la

Iglesia que está en Corinto», «la Iglesia que está en Roma». El significado varía un tanto en las expresiones «la Iglesia de Dios», «la Iglesia de Cristo», «la Iglesia de Dios en Jesús», «la Iglesia en Jesús»¹⁷. En estos últimos casos se trata de la Iglesia universal; contra lo que antes se pensaba, este uso del término no es un desarrollo ulterior del concepto de Iglesia, sino que se emplea desde el principio (cf. ya Gál 1, 13; 1 Cor 15, 9; Flp 3, 6). Precisamente esta conciencia de Iglesia de los primeros cristianos tiene importancia a la hora de entender la relación entre estas comunidades cristianas, el Jesús terrenal e Israel. Este concepto no implica de suyo una Iglesia apartada de la sinagoga judía o repudiada por ésta. «La Iglesia de Dios» apunta a una comunidad histórica muy concreta, por ejemplo, la Iglesia de Jerusalén o la de Antioquía; pero desborda los límites de cualquier comunidad particular o local.

La expresión neotestamentaria «he kat'óikon ekklesía» (la comunidad doméstica) señala, precisamente, que la conciencia eclesial de los primeros cristianos no comporta en modo alguno una ruptura con el Israel judío. La Iglesia antigua tomó como base pastoral de todo el movimiento cristiano el «oikos», la casa familiar urbana, en su sentido greco-romano, pues junto a estas reuniones domésticas los primeros cristianos permanecían fieles al templo o a la sinagoga. Se habla, así, de «la ekklesía que se reúne en casa de Aquila y Prisca» en Efeso (1 Cor 16, 19) o «en Roma» (Rom 16, 5); «la Iglesia que se reúne en casa de Filemón» en Colosas (Flm 2); «la Iglesia que se reúne en casa de Ninfa» en Laodicea (Col 4, 15), etc. Esto hace también patente que los primeros cristianos se consideraban a sí mismos en el interior del judaísmo como una «asociación libre» («collegium»), que se reunía «en casa de...», según las costumbres greco-romanas de la época: «Collegium quod est in domu Sergiae Paulinae», la asociación o unión libre que se reúne en casa de N. Precisamente esta idea de asociación libre y comunidades domésticas hace evidente que los primeros cristianos conservaban la conciencia del hecho de que permanecían, en cuanto fraternidad, movimiento (o, según la terminología del historiador judío pro-romano Flavio Josefo, «escuela filosófica») en el interior de la comunidad religiosa judía.

b) *Raíces judías del cristianismo eclesial*

Se entiende comúnmente por «judaísmo», en los medios de la exégesis académica, la comunidad de fe que se formó desde la época de los macabeos, a mediados del siglo II antes de Cristo, hasta la guerra judía (66-70/72)¹⁸. Otros llaman a este período «judaísmo temprano». Fue una comunidad de fe que estuvo en continuidad con la historia anterior de Israel, pero que, sin embargo, se diferenciaba de ésta en que veía esa historia de la alianza como la raíz de su propia historia y reconocía ya determinada literatura como canon bíblico. Puede decirse que la historia de Israel hasta el siglo II antes de Cristo es la fase de constitución, mientras que luego se inició la fase de interpretación. Aunque desde perspectivas hermenéuticas diferentes, tanto los judíos como los cristianos se refieren a estos escritos canónicos. Los cristianos lo hacen a la luz de lo acontecido con Jesucristo, y los judíos, a la luz de la tradición talmúdica posterior. De este modo, el término «judío» se vuelve un concepto ambiguo.

Jesús mismo fue judío, no sólo de origen, sino de corazón. Sus discípulos eran igualmente judíos, incluidos los que de entre ellos hablaban griego. Toda la Iglesia primitiva, en fin, fue judía. La vinculación de la comunidad cristiana o Iglesia con el judaísmo sólo se perdió hacia el final del siglo I. La unicidad de Dios (piénsese en el «shemá Israel», la oración que rezaban los judíos tres veces al día; cf. Dt 6, 4) también era la confesión fundamental de los primeros cristianos. Este Dios único se ha revelado de modo especial en Israel. La fe en el Dios único, el Creador que actúa en la historia, era el núcleo del mensaje de Jesús y es común a judíos y cristianos. En el cristianismo judío este actuar de Dios en Israel se concentró en la acción de Dios en el judío Jesús de Nazaret: «Dios es uno... Uno es el Señor, Jesucristo» (1 Cor 8, 6). En los grandes símbolos posteriores de la fe cristiana el «shemá Israel» siguió siendo el fondo omniabarcante y el horizonte tanto de la cristología como de la pneumatología cristiana: «Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». La unicidad de Dios y su volverse al hombre en la historia dominan el mensaje de Jesús y la fe de judíos y cristianos. Judíos y cristianos viven de las antiguas promesas que fueron confiadas a Israel. Y para los primeros cristianos la Biblia

de Israel fue la única Biblia canónica. El reconocimiento de un «nuevo testamento» no tuvo lugar hasta finales del siglo II. Pero lo que sí había era la proclamación viva de la salvación que unos judíos, seguidores de Jesús, habían experimentado en aquel Jesús. Los cristianos continuaron yendo, al principio, a la sinagoga o al templo; y esta práctica religiosa la complementaban con reuniones domésticas fundadas en sus experiencias con Jesús, confesado como el Cristo.

A pesar de la unidad en tantos aspectos, había peculiaridades que, de cuando en cuando, llevaban a tensiones, del mismo modo que había —y había habido—, desde luego, otras muchas tensiones internas en el judaísmo. No fue la ejecución de Jesús lo que condujo a la ruptura entre judíos y cristianos que antes eran judíos. Para los primeros cristianos, judíos todos ellos, era evidente que esa muerte era consecuencia de la actuación de un grupo determinado, y no del pueblo judío como tal. Eran justamente judíos quienes, debido a la crucifixión de Jesús y a su fe en su resurrección, se convirtieron y aceptaron el anuncio evangélico. Sin embargo, poco a poco fueron produciéndose más conflictos entre judíos que rechazaban a Jesús y judíos que reconocían a Jesús como su salvador. Pero aquello, en un principio, no pasó de ser una controversia intrajudía.

En la época de Jesús el judaísmo gozaba de excelente reputación entre muchos ciudadanos del imperio romano. El monoteísmo judío y la moral consecuente con él atraían a muchos que habían perdido sus certezas. Muchos paganos simpatizaban con el judaísmo: los llamados «temerosos de Dios» (que eran incircuncisos) y, sobre todo, los «prosélitos» (que sí estaban circuncidados). Parece, además, que uno de cada diez habitantes del imperio romano era judío (judío o temeroso de Dios o prosélito)¹⁹. Desde el siglo III antes de Cristo había también entre los judíos muchos que eran denominados «helenistas»: judíos que pertenecían fielmente a la comunidad creyente judía, pero que hablaban griego, tanto en la diáspora como en Palestina y Jerusalén. Lo mismo ocurría entre los primeros cristianos judíos. El cristianismo no quedó restringido a Palestina. Sobre todo en Jerusalén, las relaciones en el interior de la comunidad cristiana entre los cristianos judíos que hablaban hebreo (arameo) y los cristianos judíos que hablaban griego no eran demasiado buenas.

Los judíos —y también los cristianos— de habla griega eran críticos respecto del culto del templo y propugnaban una interpretación más libre de la ley, y desconfiaban de ellos los judíos no-cristianos que hablaban arameo y se veían también menospreciados y pospuestos por los cristianos de Jerusalén de lengua aramea. Con el tiempo, aquellos helenistas tuvieron que abandonar Jerusalén. Sobre todo después de la ejecución del helenista cristiano Esteban por los judíos de habla aramea, la permanencia de cristianos judeo-helenistas en Jerusalén se hizo insostenible. A través de Samaria y Fenicia escaparon, principalmente, hacia Antioquía, donde pronto surgió una viva comunidad eclesial cristiana. Estos helenistas fueron los primeros que llevaron el evangelio a los gentiles.

Debido a ello, así como también a causa de la próspera misión entre los paganos, se dio lugar a cierto distanciamiento entre los cristianos judíos de Palestina y los cristianos judeo-helenistas. Por ello fue enviado Bernabé de Jerusalén a Antioquía con el fin de estrechar los lazos entre aquella comunidad cristiana predominantemente judeo-helenista y la Iglesia madre de Jerusalén y las comunidades palestinas. Finalmente, las tensiones, que habían alcanzado un alto grado, fueron provisionalmente conciliadas en una reunión de los apóstoles en Jerusalén (Hech 11, 22.25-26; Hech 15, 1-5; Gál 2, 1-10; aunque en Hech 15, 6-33 se reconocen muchos elementos redaccionales de Lucas). Sin embargo, para los cristianos judeo-helenistas, pese a su libertad respecto a determinados preceptos legales concretos, continuaron también vigentes, por supuesto, la confesión judía fundamental de Israel y la tradición de la promesa de Israel. Además, la ley, en lo que hace a su intención capital, expresada en el mandamiento del amor a Dios y el amor al prójimo (Mt 23, 37-40; cf. 5, 43-48 par; 9, 13; 12, 7; 23, 23), asimismo continuó siendo, sencillamente, para Jesús y para sus seguidores, la expresión de la voluntad de Dios. Por otra parte, en el tiempo de Jesús la comunidad judía creyente distaba mucho de ser tan uniforme como en la posterior época talmúdica. No hay, pues, que tomar a esta comunidad talmúdica por norma para situaciones neotestamentarias, cosa que a veces se olvida.

La misión cristiana entre los gentiles tuvo sobre todo éxito con los llamados «temerosos de Dios», que permanecían incir-

cuncisos y tenían vínculos menos fuertes con las comunidades judías. Su integración en la comunidad cristiana trajo como consecuencia que pronto hubo muchos cristianos en las comunidades cristianas que apenas tenían contacto con comunidades judías. Rápidamente, debido al éxito de la misión entre los gentiles, estos cristianos constituyeron la mayoría. Inequívocamente, éste es uno de los muchos factores que propiciaron el alejamiento de la sinagoga y la Iglesia. Pero no hay que olvidar que en el siglo I después de Cristo los gentiles que se hicieron cristianos llegaron al cristianismo, en su mayoría, por la vía de la fe judía y, por tanto, estaban todavía familiarizados con las tradiciones judías. Las raíces judías del nuevo testamento son, pues, fundamentales, y quizá aún no se han puesto suficientemente de manifiesto.

En un principio, todos los cristianos eran judíos; los cristianos provenientes de la gentilidad constituían una minoría exigua. Pero progresivamente, y a mediados y, sobre todo, al final del siglo I, los números se invirtieron en favor de los cristianos gentiles. Estas nuevas comunidades cristianas frecuentemente carecían de todo vínculo con comunidades judías, como ya se ve claramente en las cartas a los cristianos de Colosas y de Efeso. Tal alejamiento de muchas Iglesias cristianas de la comunidad judía creyente no significó por entonces, sin embargo, en modo alguno, ruptura con el judaísmo ni deliberada tendencia hacia ella. La ruptura, que sólo surgió a finales del siglo I, tuvo lugar en la forma de mutua expulsión, y fue la sinagoga quien tomó la iniciativa.

Después de la enorme catástrofe que supuso para el judaísmo la destrucción del templo y de la ciudad en la guerra judía (el año 70 después de Cristo), la comunidad judía creyente se reorganizó en unos veinte o treinta años. Fue obra de los fariseos, quienes, para conseguirlo, en cierta medida redujeron la fe judía a su tradición farisea propia y silenciaron otros elementos, igualmente judíos auténticos desde antiguamente. En los años noventa fijaron también definitivamente el canon bíblico (el Tenaj), poniendo un fuerte acento en la ortodoxia (tendencia esta que vemos surgir por aquellos años en todas partes: también entre los cristianos, como podemos constatar en el nuevo testamento, pero igualmente en las religiones paganas). Los fariseos distinguieron entre ortodoxos y «minim», o sea, falsos maestros, entre quienes

se contó también a los cristianos. Para que esto quedara aún más patente, algo después se mencionó por su nombre expresamente a los «nazareos» («nozrim»): «perezcan los nozrim y los minim». En la oración de las dieciocho bendiciones se intercaló en aquel tiempo una petición contra todos los falsos maestros, incluidos también los cristianos²⁰. Desde entonces los cristianos quedan excluidos de la sinagoga y se rompe un vínculo esencialísimo —roto, en primer lugar, por los judíos— entre el judaísmo y el cristianismo. Por entonces los cristianos estaban todavía en minoría.

Pero la ruptura no se produjo unilateralmente y sólo por parte de los judíos. La teoría de la sustitución, sobre todo, sostenida de una u otra forma por algunos cristianos, comporta el distanciamiento cristiano del judaísmo: al rechazar a Jesús, dice esta tesis, el judaísmo ha perdido su función salvífica. El nuevo pueblo de Dios no es ahora ya Israel, sino la Iglesia. La Iglesia es el nuevo Israel. Pablo no mantuvo tal teoría; al contrario, la negó. Pero cabe encontrar indicios que apuntan a ella, por ejemplo, en Mt 21, 43 (aunque aquí todavía se trata de la oposición entre judíos y cristianos judíos, y no entre judíos y cristianos procedentes de la gentilidad)²¹. En una corriente no cristiana, sino herética, Marción, a mediados del siglo II, practicaba una escisión incluso entre la confesión fundamental de fe de los judíos y la del cristianismo: rechazó todo el antiguo testamento, y hasta a su Dios. El cristianismo ortodoxo, en cambio, continuó reconociendo como suya la confesión fundamental judía de la fe, y aceptó el antiguo testamento como el libro de las promesas, si bien, con frecuencia, de manera forzada, se refería este libro en su totalidad a Jesucristo. El cristianismo condenó a Marción.

Hay sin duda en el nuevo testamento textos en los que cabe encontrar críticas del cristianismo primitivo a la ley judía y a las tradiciones judías («halaká»)²². Pero no puede hallarse en ellos antijudaísmo alguno. No hay que olvidar que los cristianos judíos estaban en línea con las críticas intrajudías. Más adelante esos textos se interpretaron, efectivamente, en sentido antijudío, pero su función en el interior del nuevo testamento es completamente distinta, y no otra que la de la polémica intrajudía. No debemos cometer en este punto un craso error hermenéutico, como a veces se comete, pues la crítica de una determinada posición o de cierto

texto puede ser necesaria a la vista de los efectos históricos de la posición en cuestión, de la idea o del texto del caso, pero esa crítica no coincide con el rechazo de la intención primitiva de aquella tesis, aquella idea o aquel texto. Pues en el nuevo testamento son *judíos* los que hablan: judíos cristianos (con la posible excepción de Lucas), que se dirigen a otros judíos.

Solamente a partir del siglo II nacieron un cristianismo y una teología cristiana que ya no estaban familiarizados con la fe y las tradiciones del judaísmo de la diáspora. Así el cristianismo vino a estar cada vez más distanciado, en la comprensión de sí mismo, de sus raíces judías. La imagen del mundo y del hombre propia del helenismo se convirtió en el nuevo horizonte de comprensión y de experiencia de los cristianos. El cristianismo se fue caracterizando gradualmente más y más por el diálogo con las religiones y la filosofía gentiles que por la reflexión sobre su propio origen judío.

Mientras pertenecieron al judaísmo, los cristianos gozaron de todas las ventajas de una «religión legal o permitida», así reconocida por el imperio romano, pues en aquel tiempo lo era la religión judía. Pero desde finales del siglo I y hasta el siglo IV los cristianos estuvieron expuestos a muchas persecuciones. Como Iglesia independiente, separada del judaísmo, no era «religio licita». Este fue el reverso socio-histórico de su expulsión del judaísmo y la ruptura con él. El bien conocido giro constantiniano creó, sin embargo, una situación nueva por completo para el judaísmo y el cristianismo. El cristianismo se convirtió en religión del Estado y, a partir del siglo V, la libertad de los judíos fue siendo restringida cada vez más, hasta que pasaron a ser duramente oprimidos. Surgió además una literatura cristiana de malísima ralea teológica: la polémica apologética contra los judíos, sobre todo por parte de los Padres de la Iglesia sirios y capadocios. Los judíos «habían asesinado a Dios», y cosas así (sobre todo en Siria, el antisemitismo tenía raíces ya antiguas, precristianas). La edad media prolongó esta tradición nueva, y se caracterizó a este propósito por la inquisición, la persecución de los judíos y las conversiones forzadas, con períodos, de cuando en cuando, de más «tolerancia»²³. En el siglo XX, el «holocausto» especialmente de judíos representa para éstos y para toda la humanidad

una trágica y absurda cota ínfima en una larga historia de persecución y tormento, deshonra y vergüenza humanas. Los cristianos han contribuido a este absurdo mal.

Habrían hecho mejor los cristianos en escuchar al apóstol Pablo. En efecto, en una argumentación muy emotiva, el judío cristiano y antiguo fariseo Pablo, en Rom 9-11, ofrece su noción de la relación entre judaísmo y cristianismo²⁴.

Para Pablo el evangelio es «fuerza de Dios, que salva a todo el que cree» (Rom 1, 16), «primero a los judíos, y luego a los griegos (o no-judíos)». Ante Dios, todos los hombres, tanto judíos como gentiles, se hallan en la culpa. Esto suscita la pregunta: ¿por qué, entonces, tienen prelación los judíos sobre los gentiles (Rom 3, 1)? Pablo responde: a los judíos les fueron confiadas las promesas de Dios (Rom 3, 2b). Estas promesas siguen vigentes. El hecho de que algunos de entre el pueblo judío hayan sido desleales no dice nada sobre la fidelidad permanente de Dios para con su pueblo: la infidelidad de ellos no anula la fidelidad de Dios (Rom 3, 3). Todo esto lo había dicho Pablo ya al comienzo de su carta, pero desde el capítulo 9 se dedica a tratar expresamente del problema.

Cuando se trata de la descendencia de Abrahán, es necesario hacer una distinción entre los hijos «según la carne» y los «hijos de la promesa» (9, 6-13). En virtud de su libre elección, Dios hace de su pueblo también a quienes no pertenecen a su pueblo (9, 14-29). Así, hombres que eran gentiles han alcanzado la salvación que no han obtenido muchos israelitas (9, 30-10, 4). Ser salvado, participar en la salvación, supone prestar oídos obedientes al anuncio de la salvación: requiere fe. Muchos que forman parte de Israel han oído el anuncio de la salvación, pero no lo han aceptado (10, 5-21). Pero Pablo subraya que un resto de Israel, al que él mismo pertenece, ha acogido con fe el anuncio, y esto indica que Dios no ha desamparado a su pueblo ni lo ha echado de sí (11, 1-10).

Pero la increencia de muchos ha llevado a que los gentiles, y en gran número, empiecen a acceder a la comunidad con Jesucristo (11, 11-16). Y Pablo infiere de esto, *en primer lugar*, que la comunidad de los que creen en Cristo permanece indisolublemente unida a sus raíces judías (11, 17-24). Este vínculo no es casual, ni es nada más que la historia de los orígenes del

cristianismo. Remite a una conexión permanente y esencial, que ha de ser tematizada en la teología. *En segundo lugar*: como la palabra de Dios jamás es inoperante ni pierde vigencia, la promesa de salvación a Israel y por Israel continúa rigiendo para siempre. Para Pablo esto se manifiesta en el hecho de que un resto de Israel ha empezado a creer en Jesús (11, 25-32). Y además Pablo, mostrándose osado profeta, traza el panorama siguiente. Al final de los tiempos, nos dice, «todo Israel» será salvado. Naturalmente, los exegetas modernos han discutido —y discuten— mucho acerca de la interpretación correcta de este texto. «Todo Israel», dicen algunos, se opone al «resto de Israel», y esto se corresponde con «la totalidad de los gentiles» (11, 12).

Sin embargo, en el capítulo 9 Pablo ha puesto el acento, sobre todo, en la distinción, dentro de la descendencia de Abrahán, entre los hijos según la carne y los hijos según la promesa. Ahora bien, en la comparación con el injerto de los gentiles en el olivo primitivo judío, también dice que hay ramas que se cortan por su «increencia» pero Dios las vuelve a injertar, «en la medida en que no se obstinan en la increencia» (11, 20-23)²⁵. Confía, como cristiano, en la promesa de Dios a Israel. Y por esto concluye Pablo su emotiva argumentación dando gracias a Dios y alabando su sabiduría y su inescrutable plan de salvación (11, 33-36): la salvación está, en definitiva, abierta tanto para judíos cuanto para no-judíos. La salvación de Dios en Jesús es para la humanidad entera, pero en primer lugar para los judíos, dice Pablo.

Puede, pues, decirse que, de acuerdo con Pablo, judaísmo y cristianismo no tienen en común únicamente su pasado: el cristianismo está enraizado en el judaísmo. Sino que judíos y cristianos tienen además un futuro común. Judaísmo y cristianismo se atienen a las promesas del Tenaj (el antiguo testamento, para los cristianos): los judíos siguen aguardando la liberación del final de los tiempos, como los cristianos aguardan la consumación prometida, al final de los tiempos, de lo que ya hay presente en Jesucristo de salvación incipiente. Para ambos es idéntico este futuro escatológico prometido en el antiguo testamento. La segunda alianza no ha dejado anulada la primera alianza.

Todo lo cual, además, halla ya su fundamento en la catequesis bautismal precristiana de Juan el Bautista. Juan, el judío pre-

cristiano, rompe con el prestigio y el orgullo que su época ponía en la descendencia de Abrahán, al menos en tanto que se considerara tal descendencia como un privilegio étnico que habría de valer ante Dios. Ante Dios el origen según la carne no ofrece ninguna garantía de salvación. Ya según el Bautista, judío «de pura cepa», Dios conoce otras vías para hacer de los hombres hijos de Abrahán. La prerrogativa de Israel de ser la descendencia de la promesa hecha a Abrahán continúa vigente, desde luego, a ojos de Juan; pero este Bautista judío se anticipa a lo que el judío Pablo, hecho cristiano, dirá sobre Israel como el olivo primitivo y sobre los gentiles como vástago injertado en él. Hay salvación para todos los que quieren permanecer abiertos a la oferta de salvación que Dios hace. Antes de que esto llegara a ser confesión cristiana, era ya, en boca de Juan el Bautista, confesión judía.

c) *La Iglesia, testigo del itinerario vital de Jesús hacia el reino de Dios*

En los últimos decenios los exegetas han empezado a plantear la cuestión de si Jesús, durante su vida terrena, fundó una Iglesia y si cabe ver en él al fundador de una nueva religión. No sólo puros intereses históricos, sino, con frecuencia, también determinadas imágenes ideológicas intelectuales condujeron al planteamiento de esta cuestión; por ejemplo, que algunos judíos y algunos cristianos reprocharan a la Iglesia cristiana haberse alejado de la sinagoga judía, mientras que Jesús había restringido su misión a Israel; o la crítica, precisamente cristiana y, en ocasiones, radical, del hecho de que la «Iglesia de Cristo» empírica tiene poco o nada que ver con la misión de Jesús, con su anuncio del reino de Dios y con la praxis de Jesús, consecuente con ese mensaje; sino que se halla, desde el punto de vista histórico, por completo distanciada de todo ello.

Desde ese mismo punto de vista, no hay duda de que Jesús no tuvo la intención de fundar una comunidad religiosa nueva, y consta además que la comunidad cristiana primitiva tenía conciencia explícita de vivir dentro de la unión religiosa judía. Jesús se había dirigido a todo Israel; lo que se proponía era reunir,

renovar y pertrechar a todo Israel, con vistas al reino de Dios. En contraposición, por ejemplo, con los esenios, tampoco había tenido Jesús la intención de fundar dentro de Israel un *resto santo*. La llamada a *los doce* es símbolo del reino de las doce tribus de Israel. La primitiva comunidad cristiana de habla aramea también se sintió enviada tan sólo a Israel, aunque, por lo que hace a la «historia efectual», con ello no queda dicha, de ninguna manera, la última palabra. En cualquier caso, todos los textos del nuevo testamento dan testimonio de una universalidad que desborda las fronteras de Israel (y justamente al hacerlo así se encuentran estos textos en la línea que prolonga una determinada tradición judía).

Mas la restricción de la misión de Jesús a las doce tribus de Israel no quiere decir que la Iglesia cristiana no sea el fruto de la obra de la vida de Jesús. Semejante conclusión daría fe de una concepción estrecha de lo que es un acontecimiento histórico. Sería tanto como pensar que la historia sólo tiene que ver con las intenciones explícitas de los hombres; sería tanto como desdénar las estructuras sociológicas y lo que cabe llamar «historia efectual», que no puede ser reducida, idealistamente, a las intenciones humanas. O se confundiría el mensaje religioso con los presupuestos socio-culturales de la época en que el mensaje va inserto. El cristianismo, en efecto, no aparece en un vacío socio-cultural. Dicen algunos que la expectativa del fin inminente del mundo pertenecía primitivamente a los supuestos implícitos de un amplio segmento de la cultura judía en los tiempos de Jesús²⁶. Pero la cuestión, entonces, es si Jesús hizo también objeto de su mensaje estos presupuestos, o si proclamó el mensaje del reino de Dios que viene en él y por él dentro del supuesto religioso-cultural —que él daría por supuesto— del inminente fin del mundo, en el interior del cual se hace imposible todo futuro, incluido el futuro de una Iglesia.

Pero la historia es más que el mero resultado de las intenciones de los hombres. Pues es seguro que Jesús estaba en un ciento por cien detrás de su mensaje y que su intención era que este mensaje fuera acogido con fe por los hombres. La convicción de Jesús de que había conexión esencial entre la venida, por él proclamada, del reino de Dios y su praxis del reino de Dios, y la convicción creyente de sus discípulos, dimanada de ahí, de que la misión de Jesús tiene un significado definitivo, escato-

anticipa de modo efectivo en su praxis este Reino: haciendo aquí y ahora, en situaciones nuevas (distintas de las del tiempo de Jesús), lo que Jesús hizo en su tiempo por los hombres: abrirlos a la venida del reino de Dios, establecer comunicación entre ellos, mirar por los pobres y los marginados, crear vínculos comunitarios entre las gentes que participan de la misma fe y servir solidariamente a todos los hombres.

d) *El pasado: conmemoración viva de Jesús (tradicción eclesial); y el presente: el Espíritu santo*

Lo que Jesús —sólo por lo que fue, hizo y dijo, nada más que por su manifestación como aquel hombre determinado que era— nos dejó fue un *movimiento*, una comunidad viva de creyentes que tomaron conciencia de ser el nuevo pueblo de Dios: la «asamblea» escatológica de Dios. No un resto santo, sino las primicias de la reunión de todo Israel y, en última instancia, de toda la humanidad. Con otras palabras: un movimiento escatológico de liberación cuya meta es reunir a todos los hombres y traerlos a unidad, a paz recíproca entre todos los pueblos y con la naturaleza. Y todo esto fundado en la unidad del Dios vivo.

La experiencia de que Dios se cuida de los hombres, como se había evidenciado, sobre el fondo de la historia creyente de Israel, en el anuncio y la vida de Jesús de Nazaret, fue el origen de la primera ola del movimiento de Jesús, de la que sobre todo formaban parte judíos de habla hebrea (aramea) hechos cristianos. Encontramos un eco de ello ante todo en el escrito más antiguo del nuevo testamento: 1 Tes 1, 9-10 (cf. Hech 14, 15; 17, 22-31; Heb 6, 1-2). El primer elemento de que consta este escrito es un *kerigma* prepaolino dirigido a gentiles, que se retrotrae a un modelo judío de predicación misionera o instrucción a gentiles que querían entrar en la sinagoga: confesando la unicidad de Dios, los gentiles abjuraban de su politeísmo y son injertados en el judaísmo. En el antiguo modelo judío se deja reconocer un credo de fe trimembre para prosélitos: a) fe en el Dios único, el Creador; b) fe en el juicio de los impenitentes; c) esperanza escatológica para los que se convierten. Creación, juicio, salvación. Los primeros cristianos añaden ahora lo específico cris-

tiano modificando el texto preexistente: «Para esperar que vuelva del cielo su Hijo... Jesús, que nos salva de la ira que viene». Esta era una de las más antiguas confesiones cristianas de fe. Pero en el nuevo testamento se expresaron de hecho sobre todo los portavoces de aquellos sectores del antiguo movimiento cristiano de Jesús que constaban de judíos de la diáspora de habla griega que se habían hecho cristianos. En tales medios aquel movimiento judío sostenido por cristianos se tornó esencialmente una Iglesia misionera universal: una Iglesia de «judíos y gentiles»

Para aquellos cristianos de la segunda y la tercera generaciones la experiencia del Jesús histórico (con el que nunca se habían encontrado) no era directamente el fundamento inmediato de su fe, de la edificación de la Iglesia y de la misión, sino que lo era su bautismo en el Espíritu: su bautismo en el nombre de Jesús, tras la escucha y la acogida del anuncio de Jesús, proclamado a ellos por la Iglesia. El Dios de estos cristianos era y es, sobre todo, el Dios que no desamparó a Jesús en su muerte, sino que lo hizo, precisamente, «Espíritu dador de vida» (1 Cor 15, 45). Los cristianos que son bautizados en él se llaman también a su vez «pneumatikoi»

La estructura de esta experiencia de comunidad —la auto-comprensión de esta comunidad creyente— es diáfana en el nuevo testamento: la nueva vida de la comunidad, presente en ella por la virtud del Pneuma o Espíritu santo, une a esta comunidad creyente con la obra vital y la muerte de Jesús de Nazaret. *Pneuma* y *anámnesis*: conmemoración viva tanto del relato como de la conducta y la vida de Jesús de Nazaret, transmitidos por la Iglesia, y presencia actuante del Espíritu de Cristo en esta comunidad eclesial creyente: he aquí las dos caras de una y la misma medalla. De maneras diversas se tematiza esto en el nuevo testamento, pero la forma primitiva de hacerlo es: «Nadie puede decir 'Jesús es el Señor', a no ser por el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3). Fe en el Señor, en el Jesús resucitado —origen y existencia de la «Iglesia»—, es don del Espíritu. «Ser en Cristo» y «vivir en el Espíritu», individual y colectivamente, son —con matices muy sutiles— términos sinónimos en el nuevo testamento.

e) «*Communio*» e institución

La Iglesia como «*communio*» no se opone a la Iglesia como «institución»; las dos se requieren y se necesitan mutuamente. Pero la Iglesia comunal e institucional —la Iglesia inserta en la realidad concreta— sí se opone a una administración burocrática y centralista de dimensión institucional cuando en ella pululan la mezquina política eclesiástica, los criterios no evangélicos, la arbitrariedad y las actitudes que agravan a los hombres. En su forma fenoménica empírica, la «Iglesia de Dios y de Jesús el Cristo» es permanentemente, de hecho, un fenómeno histórico ambiguo; esto deriva del estatuto histórico de la Iglesia en cuanto obra de hombres creyentes. Siempre que la Iglesia señala en la dirección del reino de Dios, ha de señalar también constantemente, por lo que hace a sus propias filas, en la dirección del concepto que va unido al término bíblico clave de «metanoia» o renovación y transformación de la vida. Y ésta nunca está consumada. Sin esta renovación de la vida que hay siempre que estar retomando, la Iglesia se convierte, de lo que primitivamente era (movimiento de liberación), en una institución de poder que oprime a los hombres, los empequeñece y les hace sufrir. Por eso la propia Iglesia está, en su cabeza y sus miembros, permanentemente bajo la crítica evangélica del reino de Dios como reino de libertad: de no-poder y de vulnerabilidad inerme.

A pesar de estar —y por estarlo— bajo la llamada evangélica a la conversión nunca consumada —«*ecclesia semper purificanda*»²⁷—, la Iglesia empírica, la religión cristiana mundial, es el fruto auténtico del anuncio y de la vida de Jesús. Pertenecen esencialmente a la «historia efectual» del fenómeno histórico Jesús de Nazaret. Y, sin embargo, esto no quiere decir que quepa indicar en la vida de Jesús, por así decirlo, un acto puntual o una situación por los que o en los que «fundara» formalmente su Iglesia. Tampoco se necesita. Planteada así, la pregunta explícita de si el Jesús terreno fundó la Iglesia, es una pregunta errada.

De acuerdo con la amonestación bíblica, «el juicio de Dios empieza por la casa de Dios» (1 Pe 4, 17-18), y esta casa es la Iglesia como pueblo escatológico de Dios. La promesa divina que descansa sobre la Iglesia: «Las puertas del infierno no pre-

valecerán sobre ella» (Mt 16, 18), y, más positivamente: «Estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos» (Mt 28, 20b), significa que, como cristianos, podemos esperar que el contenido de la buena noticia que se llama evangelio es tan poderoso, sorprendente y definitivo que siempre habrá suficientes hombres y mujeres que tomarán parte en el movimiento eclesial alrededor del evangelio y pasarán la antorcha de la fe cristiana y, así, edificarán la Iglesia. Lo cual de ninguna manera significa certeza automática de la salvación y la verdad.

2. Preguntas correctas y preguntas erradas
a propósito de la unicidad de la Iglesia cristiana

En la historia del cristianismo se aceptaba universalmente hasta hace poco que el cristianismo era el portador de la verdad absoluta. «De hecho» en el transcurso del tiempo las Iglesias cristianas se han solido comportar como si así fuera. La pretensión correcta de universalidad liberadora se tergiversó imperialistamente en pretensión eclesial de absolutez.

Pero se alzan en contra crudos hechos históricos. La historia de la humanidad nos hace ver un conjunto de itinerarios vitales diversos, una variopinta oferta de «camino de salvación»: judaísmo, cristianismo e islam; hinduismo y budismo; taoísmo, confucianismo y sintoísmo; animismo, vías africanas e indias de salvación y bienaventuranza. Llamamos a todos ellos «religiones», o sea, estamos convencidos de que hay entre todos estos fenómenos diversos una concomitancia esencial. Por eso los denominamos con un solo concepto: religión.

También «*Nostra Aetate*», una declaración del Vaticano II, dice que los hombres «esperan respuesta de las diversas religiones a los enigmas no resueltos de la existencia humana, que hoy como siempre conmueven profundísimamente los corazones de los hombres» (n.º 1). Con otras palabras: ofreciendo un mensaje salvífico y mostrando una vía de salvación, las religiones contestan a una cuestión vital de los hombres. En el mismo tenor (sólo que funcionalmente, lo que no se corresponde con la esencia peculiar de la religión en cuanto gratuidad) hablan los sociólogos modernos (por ejemplo H. Lübbe), de manera muy

general, pero con justicia, de las religiones como de «sistemas de orientación última» o «sistemas de control de lo contingente»²⁸: sistemas omnicomprendivos de donación de sentido, o sistemas que nos ayudan espiritual, emocional y sobre todo existencialmente, a salir adelante con nuestra vulnerable, inestable existencia en una sociedad ambivalente.

Sin embargo, persisten en este terreno las malas comprensiones, entre los investigadores de la cultura y los filósofos de la religión, en la doble dirección o bien de la aproximación esencialista o bien de la nominalista, a través de «términos generales» («universalía»), a lo que se denomina «religión».

En mi opinión, es mejor decir, con un término de Wittgenstein, que entre las muchas religiones hay «parecidos de familia». No cabe, así, propiamente hablar de una o varias «notas comunes», ni de «tipos ideales». Ahora bien, fenómenos que muestran parecidos de familia y son designados por ello con el mismo término (por ejemplo, «religión») son (como los miembros de determinada familia, que diría Wittgenstein) cada uno de ellos únicos en su específica combinación o configuración de notas. Pero debido a su «aire de familia» pueden, a pesar de la unicidad de cada cual, ser comparados entre ellos (la semiótica piensa también en la misma dirección).

Como fenómeno socio-cultural y sistema de donación de sentido, el cristianismo también es una religión al lado de otras religiones: una entre muchas. Pero los cristianos encuentran para sí mismos salvación únicamente en Jesús, confesado como el Cristo. Por eso, partiendo de su propia concepción de la vida y de su actitud ante ella, han llegado en el curso de su historia a plantear la pregunta de cómo pueden conseguir su salvación los «paganos», los no cristianos. Pues su confesión de la unicidad de Jesús no era tan sólo la expresión de una convicción subjetiva. De acuerdo con la confesión cristiana, esta concepción refiere a algo real: con otras palabras, *es verdadera* (aunque se trata, precisamente, de una afirmación de fe, y no de una verdad susceptible de prueba y verificación científica; de modo que nunca se la puede emplear frente a los no cristianos como un arma).

Desde esta convicción creyente de hallarse en la verdad, debían los cristianos, más tarde o más temprano, plantear la pregunta por la posibilidad de la salvación de los no cristianos.

De una manera indirecta, esto ya sucedió desde el comienzo del cristianismo: ya el segundo (o nuevo) testamento dice que Dios desea la salvación de «todos» los hombres (1 Tim 2, 4); y lo quiere eficazmente, de modo adecuado a la situación de los hombres (también cuando no conocen a Cristo). Y en un discurso de Pedro, Lucas lo dice aún más claramente: «Ahora comprendo de veras que para Dios no hay acepción de personas, sino que se complace en aquel que le teme y hace el bien, sea del pueblo que sea» (Hech 10, 34-35). La tematización propiamente dicha de este problema de cómo los hombres que nunca han podido conocer a Jesucristo «pueden ser bienaventurados», comenzó sobre todo en la era moderna, y es sólo en la actualidad cuando se ha convertido en un problema teológico fundamental, central, incluso crucial²⁹. El cristianismo no ha prescindido con ello de su pretensión de universalidad —el anuncio de Jesús de la liberación universal—, pero sí de su pretensión, exclusivista e inclusivista, de absolutéz.

A grandes rasgos, esto fue, frente a la tradición de siglos precedentes, un camino claramente nuevo. Y, sin embargo, no era una ruptura, puesto que tanto el primer testamento como el segundo y las tradiciones de la Iglesia (aunque nunca se hayan expresado tajantemente o de corazón) reconocían buenas cosas también en las otras religiones.

Estos últimos años, K. Rahner fue más lejos. No solamente reconoció la posibilidad individual de la salvación para los adeptos de otras religiones, sino que atribuyó también valor salvífico a estas religiones como tales: ellas son también «caminos de salvación» hacia Dios³⁰. En la misma dirección se expresaron también J. Daniélou y H. de Lubac. Sin embargo, las declaraciones —ya explícitas— del concilio Vaticano II en «Lumen Gentium», «Nostra Aetate» y «Ad Gentes» (textos a los que, por otra parte, no son extrañas las obras de Rahner y Ratzinger, de Daniélou y de Lubac), al menos en su literalidad, no llegaron tan lejos. También a H. Waldenfels le parece, implícitamente, que va algo demasiado lejos esta tesis contemporánea (inspirada en Rahner), al escribir que cuando los no cristianos encuentran su salvación «ello no ocurre 'a pesar', sino, en todo caso, 'en' su religión. La fórmula 'por' su religión más bien habrán de evitarla los cristianos»³¹, añade expresamente. Por mi parte, yo

no comprendo demasiado bien esta reserva respecto de una religión en cuanto sistema social; es evidente que se teme que quede afectado con todo esto un núcleo de verdad que estaría contenido en la vieja pretensión de absolutez del cristianismo «imperialista».

Hemos de conceder a M. Seckler que no cabe aceptar sólo de modo abstracto y global el valor salvífico de todas las religiones³². Hay que examinar una a una y muy concretamente todas las religiones por lo que hace a su valor propio y a la imagen del mundo y del hombre que va implicada en cada cual. Sobre esto último todos pueden decir algo, a saber: sobre cómo quiere y cómo ve cada uno su propio ser hombre. Aun cuando de manera (inevitablemente) muy esquemática, el Vaticano II trata de expresar el valor propio del judaísmo y el hinduismo, del budismo y del islam, y este concilio habla además, en fin, en «Lumen Gentium», c. 16, de la posibilidad de salvación también de los agnósticos y de los ateos. Con ello estamos ya muy cerca de la posición que defendí en el capítulo primero: «fuera del mundo no hay salvación»; en la historia del mundo Dios realiza, por la mediación de los hombres, *salvación*, y los hombres realizan, también, la desgracia y la calamidad. De esta lucha es de lo que se trata.

En los últimos años algunos van todavía más allá que Rahner. H.-R. Schlette, por ejemplo, invierte las categorías que antes estaban en uso: para él, el cristianismo no es «el camino de salvación ordinario» o «normal» hacia Dios: lo son las otras religiones. El cristianismo es el camino hacia Dios «extraordinario» o «excepcional»³³. Las estadísticas de ámbito mundial así lo confirmarían. Según encuestas de 1982, hay en el mundo 1.400 millones de cristianos (oficialmente tales): un cuarto de la población mundial; y hay luego 723 millones de musulmanes, 583 millones de hindúes y 274 millones de budistas³⁴. El número de creyentes no cristianos supera el número de los cristianos. Por otra parte, casi dos tercios del total de cristianos viven fuera del mundo occidental. Aunque las estadísticas no son decisivas, exhortan a los cristianos a ser modestos. En el mundo hay más creyentes en otras religiones que cristianos. Y estas otras gentes no son ni estúpidas ni ciegas.

Pero todavía no hemos llegado con esto hasta el punto final en el giro de la comprensión de sí mismos que tienen los cristianos

contemporáneos. Recientemente el católico P. Knitter dio un paso más que Schlette: niega toda forma de pretensión universal del cristianismo, sin caer por eso en el indiferentismo religioso³⁵. Reina entre los cristianos en el presente, de hecho, cierta nueva forma del «indiferentismo» moderno: todas las religiones tienen el mismo valor. *Naturalmente que no lo tienen*, pues ya sus concepciones sobre el hombre son considerablemente distintas, y una religión que, por ejemplo, condena a ser sacrificado a Dios al hijo primogénito no tiene, con seguridad, el mismo valor que una religión que prohíbe expresamente tal cosa. ¡Aquí también se aplican los criterios de humanidad!

Cierto que la propia religión interviene en toda comparación de unas religiones con otras, pero la cuestión de la verdad no puede soslayarse, en última instancia. Ahora bien, esta pregunta por la verdad se presenta, de hecho, en el interior de un «círculo hermenéutico» y sólo puede contestarse de modo definitivo escatológicamente. La cuestión es si, entretanto, no hay aquí abiertas muchas preguntas que no cabe resolver especulativamente; y, además, si se están planteando las preguntas correctas, y no las equivocadas (que nunca pueden solucionarse). Por otra parte, aquello en que resulte la cuestión de la verdad respecto de la religión propia no necesita en absoluto ser discriminante por lo que se refiere a otras religiones. Ninguna religión agota ella sola la pregunta por la verdad. Así que «in religiosis» hemos de abandonar tanto el absolutismo como el relativismo.

Nuestra época se ha «liberado» en muchos puntos de la pretensión de verdad y universalidad peculiarmente moderna y nacida con la Ilustración. Lógica y prácticamente, en la actualidad la pluralidad predomina sobre la unidad. El ideal de unidad griego de la antigüedad y el neoplatonismo en absoluto es ya una norma para los hombres modernos o posmodernos. El monoteísmo del judaísmo, el cristianismo y el islam, que eleva la pretensión de valer para todos los hombres, es percibido por muchas (o algunas) sensibilidades como algo totalitario³⁶. Algunos ven en ello una de las causas de que muchos occidentales hayan pasado a las religiones asiáticas. La afirmación de que «todas las religiones tienen el mismo valor» puede, pues, entenderse a partir de este espíritu posmoderno de la época, si bien es una afirmación banal y profundamente errónea.

Mas la cuestión es si el monoteísmo, con su pretensión de universalidad, no ha de ser a su vez una instancia crítica o provocativa para este espíritu de la época. ¡El espíritu de una época no es tampoco por sí mismo normativo! La pretensión universal de salvación en Jesús y la Razón humana, que rememora el sufrimiento de la humanidad, pueden también ejercer crítica sobre el pluralismo liberal del espíritu de nuestra época. También hay una forma banal de la tolerancia.

El cristianismo ha interpretado, desde luego, su propia verdad y su carácter único (cosas ambas que no cabe negar) como pretensión de absolutez, lo que hacía que todas las demás religiones se consideraran como menos valiosas, en tanto que lo bueno que en ellas se encuentra se veía como estando ya presente, y de manera eminente, en el cristianismo. Así se descubrían «valores cristianos» en las demás religiones, pero, al hacerlo, se privaba a éstas de su identidad peculiar. La consecuencia de este «imperialismo» religioso y cultural fue que la historia moderna de colonialismo y misión ha sido también, en buena parte, una época de opresión de las culturas y las religiones ajenas, no sólo por lo que hace a los misioneros del siglo XVI, sino muchas veces también desde la Ilustración y durante ella³⁷.

Sin embargo, Asia y prácticamente todos los países en los que domina el islam se cerraron al cristianismo; estas religiones universales descubrieron también sus propias pretensiones de absolutez³⁸. De aquí que la opinión pública occidental haya considerado cada vez más al cristianismo como sencillamente una religión entre muchas y, además, desde el punto de vista histórico, como una religión bajo la cual muchas culturas no cristianas y otras religiones han padecido grandemente. Este cambio de clima en el pensamiento de occidente fue acompañado por una privatización del cristianismo como religión: cada uno en su corazón podía tranquilamente tributar al cristianismo homenaje a título de única religión verdadera, pero cuando ello no acarrearba consecuencias ni para los demás ni para la vida pública burguesa.

A la vista de esta historia, hemos, pues, de buscar en una dirección en la que se eviten tanto el absolutismo como el relativismo, por lo que concierne a lo que se llama «religión». Plantear la cuestión de la verdad del cristianismo de ninguna manera es lo mismo —como solía antes pensarse— que plantear

la cuestión de la superioridad del cristianismo. De lo que se trata es de la pregunta por la identidad cristiana, que reconoce respetuosamente la identidad religiosa de los demás, que se somete al desafío de otras religiones y que a su vez es ella un reto para otras religiones, a partir de su propio mensaje. En definitiva, nos vemos confrontados con cuestiones diferentes de las que antes se planteaban: con cuestiones más productivas y que son fructíferas para todas las partes.

Formulamos ahora, pues, preguntas distintas, si bien para los creyentes cristianos continúa vigente que hallan salvación «sólo en el nombre de Jesús de Nazaret». Y en esta perspectiva cristiana surgen cuestiones tales como, por ejemplo, la de si (y cómo) se puede ser cristiano en tanto que hindú o, con otras palabras, si hay una versión hindú del cristianismo. Esta no es una cuestión referente a la aproximación especulativa mutua de dos religiones, sino que concierne a un esfuerzo posiblemente centenario por llegar a una «experiencia común». Pues únicamente una experiencia común puede conducir a una interpretación que consuene hermenéuticamente. Por el momento, falta aún mucho para tal experiencia común. Por esto, la cuestión que tenemos planteada es, en mi opinión, la de si el pluralismo de las religiones es un fenómeno *fáctico* o, más bien, *de principio*. Las consecuencias de la respuesta que demos a ello son francamente importantes para la propia concepción de la ecumene de las religiones mundiales y, en definitiva, para la paz mundial, que, a lo largo del tiempo, pero también en la actualidad en muchos países, es puesta a dura prueba por la intolerancia de las religiones y, por tanto, desde la pretensión de absolutez, exclusiva o inclusiva, que a veces levantan.

No trato en este libro de lo que desde hace algunos años se ha empezado a llamar «teología de las religiones» (aunque mi exposición coincide parcialmente con esta teología de las religiones). Lo que aquí me interesa es directa y únicamente la identidad y, por tanto, la correcta determinación que hace de sí mismo el cristianismo, gracias a la cual podrá luego esta religión situarse en la posición correcta respecto de otras religiones: sin absolutismo o relativismo, por una parte, y sin discriminación o sentimiento de superioridad, por la otra.

3. Universalidad y contingencia histórica del camino de Jesús

Frente a la antigua pretensión de absolutez del cristianismo —que estaba codeterminada por el espíritu de la época—, creo que la aceptación positiva de la diferencia de las religiones va contenida en la esencia del cristianismo³⁹. El problema no es ya como se planteaba en la antigua conciencia que de él se tenía: ¿es el cristianismo la única religión verdadera? o en una versión atenuada, ¿es una religión mejor que todas las demás? En tales comparaciones, en efecto, el concepto de religión lo tomaba quien realizaba la comparación de su propia religión (pertenciera a la que perteneciera), así que los cristianos lo tomaban del cristianismo. El problema es más bien: *¿cómo puede el cristianismo conservar su identidad propia y su carácter único y, al mismo tiempo, en un sentido no discriminante, atribuir valor positivo a la diversidad de religiones?* Planteada así la cuestión, lo relevante para el cristianismo no es lo común a muchas religiones, sino, precisamente, lo diferencial de cada una, que es lo que configura su peculiaridad y su carácter único. Siendo esto así, ha de poderse aducir en el propio cristianismo el fundamento para esta relación nueva (desde el punto de vista cristiano), abierta y no intolerante, con las demás religiones del mundo.

Ese fundamento está, a mi parecer, en el anuncio y la praxis del reino de Dios en Jesús, con todas las consecuencias que de ellos se derivan. En efecto, el cristianismo está esencialmente vinculado, en su peculiaridad y carácter único como religión, a una «particularidad histórica» insuperable y, por tanto, a la regionalidad y la limitación. Esto hace que el cristianismo (como todas las religiones) esté también delimitado: restringido en su modo de expresión, pero igualmente en su perspectiva y su praxis concreta. A veces los cristianos tienen dificultad en ver con realismo que eso es así. Y, sin embargo, tal limitación pertenece a la esencia del cristianismo (incluso explícitamente, sobre todo, cuando los cristianos utilizan en su teología el «modelo de la encarnación», que, por cierto, en su tradición está vigente como paradigma dominante).

Lo especial, lo propio, lo único del cristianismo es que encuentra la vida y la esencia de Dios precisamente en la particularidad histórica —y, por tanto, limitada— que es Jesús de Nazaret, confesado como manifestación personal humana de

Dios. Esto supone confesar que Jesús es una forma fenoménica del don de la salvación para todos los hombres proveniente de Dios que es *única*, pero, sin embargo, «contingente», o sea, histórica y, por lo mismo, limitada. El que pasa por alto este hecho del ser hombre particular y concreto de Jesús, justamente en su cualidad de hombre geográficamente determinado y reconocible socioculturalmente —y, así, limitado—, ése hace del hombre Jesús una emanación o efluvio divino «necesario», con lo que, verdaderamente, todas las demás religiones desaparecen en la nada. Ahora bien, esto se opone manifiesta y esencialmente al sentido más hondo de todos los concilios y confesiones cristológicas y, en última instancia, a la esencia misma de Dios en cuanto libertad absoluta. En tal concepción la humanidad de Jesús queda vaciada de su valor y convertida docéticamente en una pseudohumanidad, mientras que por ello mismo, en otra dirección, la identidad de todas las religiones no cristianas se trivializa. Y, sin embargo, en el trascurso del tiempo los cristianos han procedido sencillamente a absolutizar justo la peculiaridad histórica y, por tanto, limitada, del cristianismo. Esto ha dado lugar a la miseria histórica del cristianismo empírico, no obstante la autenticidad evangélica primitiva.

Pero la revelación de Dios en Jesús, tal como nos la proclama el evangelio cristiano, no significa de ninguna manera que Dios absolute una particularidad histórica (ni siquiera a Jesús de Nazaret). De esta revelación de Dios en Jesucristo aprendemos que no cabe llamar absoluta a ninguna particularidad histórica y que, por esto, a través de la relatividad presente en Jesús, todo hombre puede encontrarse con Dios, también fuera de Jesús, a saber, en nuestra historia mundana y en las muchas religiones que en ella han surgido. El Jesús de Nazaret resucitado sigue también *señalando hacia Dios* más allá de sí mismo. Cabría decir: Dios señala a través de Jesucristo en el Espíritu hacia sí mismo como creador y redentor: como hacia un Dios de hombres, de todos los hombres. Dios es absoluto, pero ninguna religión es absoluta.

La particularidad de Jesús, por la que se definen el origen, la peculiaridad y el carácter único del cristianismo, implica, pues, que se deje subsistir la diferencia entre las religiones particulares y no se la anule. La manifestación de Dios en Jesús no cierra la

«historia religiosa», como se hace patente, entre otras cosas, por el nacimiento del islam como religión universal poscristiana. Y nadie —tampoco el islam— puede ignorar que cabe que surjan —y que han de surgir— también todavía nuevas religiones post-islámicas. A pesar de todas las cuestiones críticas concernientes a determinados movimientos actuales neorreligiosos, su existencia puede prestar apoyo a esta hipótesis.

Entre todas las religiones —el hecho es evidente— hay tanto convergencias como divergencias. Pero las diferencias no tienen que ser juzgadas como desviaciones que habrá que hacer desaparecer con sentido ecuménico, sino que deben considerarse como positivas. (Por otra parte, ¿quién, y usando qué criterios, juzga tales desviaciones?). Pero Dios es demasiado rico y demasiado sobreabundante en determinaciones como para que *su plenitud* pueda agotarla sólo una determinada —y, por lo mismo, limitada— tradición experiencial religiosa. Desde luego, según la perspectiva cristiana, «la plenitud de Dios habita corporalmente en Jesús». Los textos del nuevo testamento dan fe de ello para los cristianos (Col 2, 9; cf. Col 1, 15; Heb 1, 3; 2 Cor 4, 4). Pero este «corporalmente» —este «habitar (la plenitud de Dios) en la *humanidad* de Jesús»— precisamente denota la forma *contingente* y limitada de la aparición de Jesús en nuestra historia. (De otra manera, se estaría profesando el docetismo, condenado por todas las Iglesias cristianas, es decir, que lo divino solamente ha aparecido en Jesús en una pseudohumanidad).

Como consecuencia, podemos y debemos decir que hay presente más verdad (religiosa) *en el conjunto de todas las religiones* que en una sola religión aislada. Y esto vale también para el cristianismo. Así, pues, hay aspectos «verdaderos», «buenos» y «bellos» —sorprendentes— en la multiplicidad (presente en la humanidad) de formas de relacionarse con Dios; formas que no han encontrado ni encuentran lugar en el modo específico de ser vivido que tiene el cristianismo. Hay diferencias en el modo de vivir la relación con Dios; diferencias ineliminables, junto a tantas afinidades inherentes. Hay experiencias auténticamente religiosas divergentes, que el cristianismo, precisamente a causa de su particularidad histórica, no ha tematizado nunca o no las ha puesto jamás en práctica y que, *quizá* (lo digo con prudencia, pero asertivamente), debido a los acentos específicamente peculiares

que Jesús mismo puso, no puedan tampo ser tematizadas *sin privar a estos acentos peculiares de su fuerza y, en última instancia, de su especificidad cristiana*.

Todo esto me enseña que (también en la autocomprensión cristiana) la multiplicidad de religiones no es un mal que haya necesariamente que eliminar, sino, más bien, una riqueza que a todos nos fecunda y a la que todos tenemos que dar la bienvenida. Con esto no se niega en absoluto que la pluralidad histórica de las religiones —que por principio no cabe eliminar— está por dentro alimentada y portada *por una unidad que ya no cabe tematizar ni poner en práctica de modo explícito dentro de nuestra historia*: la unidad misma de Dios (del Dios trinitario, en la confesión de los cristianos), en la medida en que esta unidad trascendente se refleja en los *parecidos de familia* inmanentes entre esas religiones y nos permite dar justamente el nombre unitario de «religión» a todos estos fenómenos religiosos tan distintos⁴⁰.

La índole peculiar, la identidad y el carácter único del cristianismo respecto de las restantes religiones se hallan, pues, en que el cristianismo es una religión que enlaza la relación con Dios a una particularidad histórica —y, por ello, muy localizada y, así, limitada—: *Jesús de Nazaret*. Este es el carácter único, ésta la identidad del cristianismo, pero, al mismo tiempo, ésta es también su insoslayable limitación histórica. Se hace aquí patente que (sobre la base de las parábolas y de la praxis del reino de Dios en Jesús) el Dios de Jesús es símbolo de apertura, y no de cierre. Con ello queda establecida, por cierto, una relación positiva del cristianismo respecto de las demás religiones, y a la vez, *sin embargo*, se mantiene el carácter único del cristianismo y se hace honor, por fin, a la leal afirmación cristiana de la positividad de las otras religiones del mundo.

De este modo no se esquivo tampoco, en absoluto, la cuestión de la verdad, sino que es verdad que nadie tiene el monopolio de la verdad y que nadie puede reclamar para sí solo la plenitud de la riqueza de Dios. Esta intuición —de alguna manera nueva para los cristianos— se deriva del hecho de que ahora estamos también planteando preguntas nuevas que antes no cabía hacer, purgados como estamos por las absurdas guerras de religión del pasado (y que siempre de nuevo retoñan) y por la infecundidad de la discriminación. Y esto no es sostener el barato principio

liberal moderno de que todas las religiones tienen el mismo valor o son todas igualmente relativas o hasta igualmente carentes de verdad (como afirman algunos ateos).

La cristología es una interpretación de Jesús de Nazaret. En ella se expone que el Dios de Jesús es el redentor de todos los hombres y es, en este sentido, el redentor único y exclusivo. Pero lo que redime, lo que procura liberación y redención, no es la interpretación, sino el medio redentor mismo. Con razón ha señalado sobre todo el teólogo A. Pieris, de Sri Lanka, de una manera más tajante de como yo lo hice en *Jesús, la historia de un viviente*, que no somos redimidos por los títulos de majestad de Jesús, sino por el medio redentor mismo, sea cual sea el marco lingüístico en que este medio se experimente y se exprese⁴¹. «Jesús» nos redime, no «Cristo». Los títulos de majestad proceden de una cultura determinada, y con frecuencia no se pueden utilizar en otras culturas. Y además, la redención por Jesús sólo es universal y única en la medida en que aquello que aconteció en Jesús se continúa en sus discípulos. Sin relación con la práctica de redención y liberación de los cristianos, la redención traída por Jesús en otro tiempo queda flotando en una atmósfera enrarecida, meramente especulativa. La exclamación confesional «Jesús es el Señor» (Rom 10, 9) no trae por sí sola redención, sino «aquel que hace la voluntad de mi Padre» (Mt 7, 21). Tiene uno mismo que recorrer el camino de la vida de Jesús, y entonces es cuando ese camino adquiere de modo concreto una significación universal (Mt 25, 37-39.44-46). La mejor prueba de liberación es salvar a los hombres efectivamente, realmente, si quiera sea de manera fragmentaria.

La afirmación de que Jesús es el redentor universal comporta que los cristianos empiecen a dar en nuestra historia los frutos del reino de Dios. La cristología recibe su autenticidad de la praxis concreta del reino de Dios: la historia del itinerario vital de Jesús debe prolongarse en sus discípulos; sólo entonces hace buen sentido hablar de la peculiaridad y el carácter único del cristianismo. A. Pieris habla con razón también de «una función corredentora del Cristo corporativo»⁴², de la comunidad de Dios. Como dijimos anteriormente, este camino vital en seguimiento de Jesús está marcado por dos notas esenciales: es el camino de la renuncia a todo mesianismo del poder, desde una soberana

libertad íntima humana (en esta resistencia contra los poderes de la opresión estriba el audaz compromiso humano por los pobres y los oprimidos: la solidaridad del amor), y este camino vital comporta la «via crucis», la cruz. Aquí se encuentra lo que es único en Jesús. La «prueba» de ello es que a través de los siglos los cristianos dan testimonio de este itinerario vital *recorriéndolo* incluso hasta el sacrificio martirial. «Completar en mi cuerpo lo que aún falta a los sufrimientos de Cristo» (Col 1, 24), como se decía en la antigüedad. Resistencia y entrega. Lo que nos lleva a concretar más, como sigue.

4. *Cómo concretar hoy la universalidad o catolicidad cristiana*

La universalidad de la fe cristiana significa que la comunidad creyente cristiana es una comunidad abierta. Lamentablemente, la Iglesia institucional ha tenido la tendencia precisamente de universalizar sus rasgos particulares, no universales, herencia histórica vinculada a una cultura y un tiempo determinados, e imponerlos uniformemente a todo el mundo católico: en la catequesis (piénsese en el «catecismo universal»), en la liturgia y el orden eclesiástico, en la teología y, hasta hace poco, incluso en un idioma común (el latín). Universalidad —que se dice en griego «catolicidad»— significa, sin embargo, que la fe cristiana está (críticamente) abierta a todo hombre, a todo pueblo y a toda cultura. «Universal» quiere decir: lo que vale igualmente para todos. Esto universal tiene luego que encarnarse en todos y cada uno, sin que las potencialidades y las virtualidades de lo universal se agoten en esas encarnaciones concretas. Ahora bien, en el actual contexto de miseria estructural universal y lacerante, la apertura universal y la invitación universal del anuncio evangélico adquieren una dimensión socialmente muy concreta y, por así decirlo, una posición nueva. En este punto me inspiro sobre todo en formas latinoamericanas, asiáticas y africanas de teología de la liberación; por otra parte, hace tiempo que esto es también tema de mi propia investigación teológica.

De lo que se trata es de una «universalidad concreta» por la que los creyentes cristianos tomen sobre sí las aspiraciones de los que carecen en este mundo de derechos y sean solidarios con la llamada a la justicia de los pobres y los sin voz. La causa de

la justicia es una causa de todos. La libertad y los derechos humanos son para todos los hombres. ¡Y cuando esto no ocurre (con otras palabras: cuando no son más que derechos que algunos hombres reclaman para sí mismos), entonces es que no son derechos del hombre! Si unos derechos sólo tienen vigencia para una parte de la humanidad, esta parte de la humanidad está legitimando la injusticia y sancionando la discriminación. En la medida en que la Iglesia toma partido por los pobres y los que carecen de derechos y es solidaria con los derechos elementales de los no-hombres (G. Gutiérrez) a los que se impide llegar a la mayoría de edad, acoge concretamente en sí esa universalidad, pues la «universalidad católica» no está sólo dada ya desde un comienzo junto con la índole propia de la fe cristiana: es también una tarea que hay que realizar en un contexto.

En la coyuntura actual social, política y económica de injusticia estructural para la mayoría de los hombres, no es, pues, únicamente ni sobre todo la *diaconía caritativa* la que *universaliza* el evangelio cristiano entre todos los hombres (como la pone en práctica con tanto desprendimiento la madre Teresa), sino que es sobre todo la *diaconía política*, que quiere, en efecto, eliminar las causas de esta injusticia estructural y haciéndolo reconoce la universalidad de los derechos humanos y la dignidad del hombre. La presencia activa de las Iglesias cristianas junto a los pobres y los sin derechos, el dar voz al grito de angustia y necesidad de los oprimidos tienen, por tanto, un significado universal: un *significado para todos*, incluidos los ricos y los poderosos. La opción por los pobres y los marginados es justamente una consecuencia interna del amor universal a los hombres específicamente cristiano. Pues por el hecho de que el reino de Dios se promete a los pobres y oprimidos, son a la vez juzgados (no tanto los ricos como tales, sino) los opresores que practican la violencia, y son exhortados por ello mismo a la conversión y la salvación. Así, pues, la transformación del mundo en la dirección de una mayor humanidad, de la justicia y la paz, forma esencialmente parte de la «catolicidad» o universalidad de la fe cristiana, y ésta es, por excelencia, una universalidad no discriminatoria.

Para los cristianos lo que importa es dar testimonio por la praxis cristiana —tras las huellas de Jesús— de aquel a quien

confiesan como su Dios: el Dios de Israel, Padre de Jesucristo, que se llama a sí mismo defensor de los pobres, creador del cielo y la tierra, al que ninguna religión puede reclamar exclusivamente para sí. Pero en tal caso, si queremos conservar los acentos evangélicos, hemos de mantener muy claramente ante la vista el acento que va puesto en el concepto de Dios que Jesús revela. Por ello, *repito*: ¿en qué estriba la peculiaridad cristiana, aquello que movía y llevaba a Jesús de Nazaret y que los cristianos siguen hoy queriendo darle forma, en unas circunstancias diferentes de las de la época de Jesús? Haciendo una digresión, quiero ahora, en un contexto distinto, volver a señalar lo que ya ha quedado manifiesto en la primera mitad de esta tercera parte.

La Ilustración europea fue una reacción de la razón contra las llamadas «religiones positivas» (en concreto, sobre todo, contra el cristianismo), en la medida en que se presentaban como enemigas de todo cambio, del progreso y de la emancipación, y en la medida en que atribuían a valores y normas regionales y particulares una validez absoluta que había que imponer como directamente obligatoria a todos los hombres y, en definitiva, al mundo entero. La Ilustración fue una protesta contra el imperialismo fáctico de las religiones positivas.

De este modo, la Ilustración suministró un fundamento racional a la lucha por la emancipación; era, y con toda razón, una crítica a las imágenes de Dios amenazantes para el hombre. Pero a Dios se le puso fuera de todo contacto con nuestra historia. Y precisamente porque se situó a Dios fuera de nuestra historia, la Ilustración no pasó de ser una emancipación y una liberación que quedaron a medias. E incluso trajo consigo, por esto mismo, una nueva esclavitud de otros pueblos. Y esto empujó también a las misiones del siglo XIX a formar parte del neoimperialismo occidental.

Dijimos antes que la crítica de determinadas imágenes de Dios, a saber: de concepciones de Dios que amenazan el ser hombre del hombre, es también un aspecto esencial del anuncio evangélico de Jesús de Nazaret; incluso es uno de los puntos que focalizan este anuncio. Así, pues, a partir de una fuente religiosa y, por lo mismo (a diferencia de la Ilustración), a partir de la intuición creyente cristiana de que Dios se halla concernido per-

sonalmente por los hombres y su historia, el cristianismo fue en su origen al mismo tiempo un impulso, desde una fuente teológica, hacia la liberación y la emancipación. Analizamos también, a propósito de las parábolas de Jesús y de su praxis del reino de Dios, cómo el concepto bíblico de Dios va esencialmente unido a una praxis humana que libera a los otros hombres, tal como fue la praxis precursora de Jesús. Precisamente porque en el curso de la historia de la Iglesia esta unión se debilitó y hasta llegó a olvidarse, y se «objetivó» entonces a Dios haciendo de él la clave de bóveda y la garantía de todo el conocimiento humano y de todo orden y acción humana, acudiendo a él para legitimar el orden establecido, convirtiéndolo, por tanto, en enemigo de todo cambio, toda liberación y toda emancipación, a causa de todo ello no sólo fue históricamente posible, sino que fue incluso «inevitable» la crisis de la Ilustración.

Por otra parte, todo esto trajo como consecuencia que en el deísmo ilustrado (y en sus efectos directos y colaterales) desapareciera la bíblica «invocación de Dios» y no subsistiera más que un proceso secularizado de semi-liberación y semi-emancipación: un movimiento de liberación que se quedó a mitad de camino. En la perspectiva cristiana, lo importante es, sin embargo, el vínculo insoluble entre *adoración de Dios* (digamos: oración y mística) y *liberación* en el pleno y más comprensivo de los sentidos de esta palabra. Los cristianos tienen perfecto derecho a proclamar este mensaje místico y liberador (acompañado por una praxis evangélica concordante con él, para seguir así a Jesús) a todos los que quieran escucharlo. Pero habrán de acordarse al hacerlo de unas palabras de Amós que he puesto como lema de este libro: «Cierto que saqué a Israel de Egipto; pero también saqué a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir» (Am 9, 7).

5. *La universalidad de Jesús en conexión con la pregunta por el sentido universal de la historia*

a) *Experiencia de sentido y de verdad*

Que la pregunta por el sentido sólo haya surgido en la sociedad occidental moderna y burguesa, como a veces se dice, es una afirmación a la que califico tanto de insostenible, desde el punto

de vista histórico-crítico, como de ideológica en el sentido negativo de esta expresión. Los mitos de la humanidad antigua no son históricamente sino respuestas a preguntas por el sentido, y son más viejos que toda filosofía y toda ciencia. La filosofía, lo mismo que las ciencias, nacieron precisamente de los mitos en cuanto interpretaciones del sentido. Los historiadores de la religión y de la cultura, así como los historiadores del proceso social de constitución del conocimiento humano, nos han mostrado con claridad cómo allí donde viven hombres se plantea de una u otra manera la pregunta por el sentido de la existencia humana. Los hombres indagan el sentido que abarca y soporta todo, el sentido que une en una totalidad dotada de sentido los diversos sectores de la vida humana individual y social.

Lo que concretamente contiene esta pregunta por el sentido va siempre adquiriendo nuevas formas a partir y en el interior del concretísimo contexto histórico-cultural y económico-social de los grupos sociales humanos. Al principio se trataba solamente del sentido de la comunidad del clan; quienes se encontraban fuera de ella eran «no-hombres», o sea, no eran hombres del clan propio. A medida que, por el establecimiento de alianzas, diversos clanes fueron agregándose poco a poco hasta formar organizaciones sociales mayores, fue también ensanchándose el concepto de humanidad, de «humanum». La pregunta por el sentido adquirió así perfiles nuevos; creció hasta convertirse en la pregunta por el sentido de la vida humana entera y, por fin, de la historia entera del hombre. Pero siempre ha habido la pregunta por el sentido total. Simplemente, hay un evidente desarrollo en lo que se ha considerado totalidad y, por lo mismo, humano. En un principio fue, de hecho, el «clan propio», frente a todos los demás. Ahora, en cambio, se trata del sentido de la vida humana entera, también de la del «otro»; en definitiva, del sentido de la historia de los hombres todos. Así, pues, lo que ha surgido explícitamente sólo en la época moderna es la pregunta por el sentido universal, que abarca toda la historia humana, toda la humanidad. El horizonte de la vida del hombre se ha ensanchado, pero se trata siempre de la misma pregunta por el sentido.

Además, todas las sociedades, por diferenciación interna, llegaron con el tiempo a tener sus propios especialistas aplicados a las cuestiones de sentido. Esto se desarrolló al comienzo en la

dirección del «mythologein», de la multitud de narraciones míticas; más tarde, teologizando. Aún más adelante se comenzó a indagar por el «logos», por la profunda fuerza de significación y verdad de todos los mitos y la teología que puede justificarse por la razón humana. Tan sólo en la época del nominalismo, en el siglo XIV, surgieron de aquí dos ciencias mutuamente independientes, autónomas, que indagan ambas el sentido: la filosofía y la teología. En cuanto son por su origen mismo antipositivistas, los filósofos y los teólogos se han erigido constantemente en representantes no de las ciencias analíticas explicativas, sino de las ciencias del sentido. En la historia occidental reciente, este sentido (siguiendo a Aristóteles) se buscó sobre todo en lo «meta» (lo más allá) de la física, o sea, en lo que se encuentra más allá del límite de la física: «metafísica». La ciencia del sentido se volvió ciencia metafísica del sentido. A fin de abarcar las diversas concepciones de la vida (frutos de preguntas por el sentido), ha habido también en la modernidad, por lo que hace a la busca de un horizonte, el giro hacia un «meta» o más allá de lo cotidiano: hacia las meta-teorías. Por fin, en la actualidad, se ha descubierto sobre todo el significado de la praxis humana, y se experimenta la necesidad de una «meta-praxis»: de una estrecha conexión entre el pensamiento y la acción. De este modo, esta problemática ya centenaria arriba, por el momento, a la dialéctica de la teoría y la praxis.

Todo esto indica que, por la falta de sentido y la amenaza en que de hecho se halla inserta la vida humana, la cuestión del sentido está ya dada con nuestro propio, concreto e histórico ser hombres, y no es una construcción caprichosa o burguesa. Pero hay que conservar la conciencia de que la pregunta por el sentido puede hacerse prematuramente, es decir, sin previa investigación analítica acerca de dónde, cómo y cuándo surge en nuestra historia el «sinsentido». En efecto, la inextirpable necesidad humana de comprensión y de sentido nunca se halla cortada del momento histórico y social, en que «humanidad» y la «inhumanidad», muchas veces mezcladas, se muestran en el tiempo y en el espacio. Pero, con todo esto, la cuestión del sentido no se deja aherrojar.

Dije ya antes que, sobre todo desde la Ilustración, el concepto de «verdad universal» se ha visto privado de su historicidad

esencial y separado, también, de los hombres como sujetos personales. Aunque de otro modo que en la concepción griega, la verdad pasó igualmente a ser verdad en sí misma, carente de sujeto. Mas verdad universal sólo puede significar que vale para todos los sujetos humanos, y no únicamente para los social y económicamente y —como secuela de ello— intelectualmente privilegiados. La realidad sólo es articulada lingüísticamente por sujetos que la experimentan, de modo que la verdad no comporta solamente una relación primaria con la realidad, sino también una relación con los sujetos: la verdad está también ordenada al consenso universal, si efectivamente quiere denominarse universal, o sea, verdad a secas. Ello tiene consecuencias fundamentales para el concepto de verdad.

Hay que decir, desde luego, con la filosofía analítica, que solamente un enunciado con sentido es candidato a verdad o falsedad. Hay, pues, que distinguir el sentido y la verdad. Pero la concepción analítica sobre esta distinción necesita ser enmendada. Desde su propio proyecto teológico, W. Pannenberg afirma esta distinción, pero añade, con razón, que, en definitiva, la cuestión de la verdad no es un añadido exterior a la pregunta por el «sentido» (*Sinn*) y la relevancia, referencia o «significación» (*Bedeutung*)⁴³. Una totalidad de sentido que abarque toda la experiencia coincide, ciertamente, con la revelación de la verdad. Pues tal totalidad del sentido no deja fuera de ella, por definición, ni una sola experiencia que pudiera problematizar la verdad de ese sentido experimentado⁴⁴. En la totalidad omniabarcante del sentido (si es que la hay) coinciden *experiencia de sentido* y *experiencia de verdad*. Desde luego. Pero, sin querer contradecir esta coincidencia última del sentido, la relevancia y la verdad, debo, sin embargo, introducir una sensible modulación.

La pregunta por el sentido universal, no sólo desde el pensamiento humano, sino también desde la misma realidad histórica, es *como pregunta* racionalmente tan insoslayable como irresoluble⁴⁵. Pues la historia real se lleva a cabo siempre allí donde sentido y sinsentido están uno junto al otro, uno sobre otro, mezclados entre sí; allí donde hay alegría y dolor, risas y lágrimas: finitud, en una palabra. Este ir juntos sentido y sinsentido —que es la trama misma de la historia, como ya analizamos— no puede, por tanto, debido a la permanente obstinación

de todo el sufrimiento sin sentido, ser racionalizado por nosotros en un proyecto *teorético* coherente.

Cabe proponer, desde luego, que las experiencias particulares sólo son posibles sobre la base de la pregunta por el sentido total, implicada lógicamente e inevitablemente en ellas. Por una parte, esta pregunta aquí lógicamente implicada no dice de ninguna manera que la historia universal haya realmente de tener por sí un sentido definitivamente positivo. Y, por otra parte, tampoco puede eliminarse con argumentos, de modo teórico y lógico, el hecho del excedente de sinsentido y desgracia. El *logos* y el sentido, por un lado, y, por el otro, la facticidad, las historias de sinsentido, injusticia y sufrimiento, están además en una tensión teóricamente irresoluble. Por ello, la razón teórica no puede anticipar racionalmente el sentido universal total de la historia. Además, a la vista de que el proceso del desarrollo histórico no se ha cerrado, toda experiencia particular de sentido está puesta bajo el dominio de una duda *teórica* fundamental e insoluble. Pues si puede ser que la totalidad carezca de sentido, ello reobra sobre cada experiencia de sentido particular, que pasaría a participar de ese sinsentido último. Así, pues, acerca del sentido no podemos decidirnos definitivamente valiéndonos de la razón teórica por ella sola. ¿Se encontrará remedio a esto en la *razón práctica*? ¿y cómo, si la respuesta es afirmativa?

En caso de que la historia tenga un sentido total definitivo, no cabe que tal sentido esté bajo una presión lógica total, al menos si la historia merece el calificativo de *humana*: historia de libertad, realizada en condiciones de acaso, servidumbre y determinismo. Ese sentido universal no puede establecerse en una «lógica del desarrollo» ni idealista ni materialistamente. Pues si lo hiciéramos así, no incluiríamos al final las concretas historias de dolor de los hombres. Sería tanto como considerar una gran parte de la historia real como desechos, virtutas sobrantes de la historia por las que nadie se interesa. Este, llamémosle así, excedente de dolor, injusticia y sinsentido escapa al *logos* de la razón teórica. No se le puede adjudicar un lugar desde el punto de vista teórico, no cabe interpretarlo racionalmente como algo dotado de sentido. Por tanto, hablar teóricamente sobre el sentido total y definitivo de la historia *carece de sentido*: querría decir en concreto insensibilidad ante los dramas de la historia

universal y los dramas personales, las catástrofes inevitables, y también evitables, de nuestra historia. Aquí al menos (sin por eso asentir a su neopositivismo) parece que tiene razón Hans Albert cuando habla del «mito de la razón total» (tomada en el sentido de razón teórica)⁴⁶. Pero, en oposición a lo que sostiene H. Albert, de ninguna manera queda declarado por ello carente de sentido el propio concepto de totalidad. La relación entre parte y todo, considerada lógicamente inevitable por una larga tradición hermeneútica, apenas cabe negarla, como problema racionalmente dado, en cada experiencia particular de sentido⁴⁷. Asimismo, la insoslayable dificultad con que topa la tematización meramente teórica del sentido universal de la historia, de la totalidad de sentido en cuanto lógicamente implicada en cada experiencia particular de sentido, tiene su fundamento en el propio proceso histórico de la experiencia. Pues, por una parte, éste no está cerrado y, por otra, nos confronta también con insoponible sinsentido.

La conclusión es que la tematización del sentido universal sólo puede llevarse a cabo con sentido si tiene intención práctico-crítica, o sea, en una perspectiva en la que se va eliminando paso a paso sectores de sinsentido gracias a la acción humana. Así, pues, la tematización o reflexión ha de estar soportada por una praxis de liberación gradual que va preparando y franqueando el camino hacia el sentido total. Con otras palabras: el sentido total únicamente se puede llevar a cabo por medio de *experiencias históricas y compromiso histórico*; no cabe que sea especulativamente lucubrado en una anticipación teórica, justamente porque la historia concreta es una mezcla de sentido y sinsentido. Esto indica que hablar del sentido total y universal de la historia es imposible si se deja fuera de la consideración una determinada praxis que quiere hacer de todos los hombres, sin detrimento de ninguno, sujetos libres de una historia viva. Los despojos de la historia, que la razón teórica no consigue aprehender (piénsese en Hegel), permanecen, sin embargo, siendo, en cuanto memoria, una fuerza, un acicate cognitivo en el flanco de la razón práctica, que, si quiere seguir siendo razón, se ve forzada a la acción liberadora, deseosa de arrojar el sinsentido fuera de la historia. Mas la realidad histórica enseña que dentro de la historia esta acción liberadora permanece esencialmente

limitada, fragmentaria; la historia de pecado y sinsentido continúa pesando tremendamente. Ello no quita que la protesta de los relatos de sufrimiento jamás acallados en nuestra historia humana, que se refieren a injusticia y tortura, siga siendo un acicate para realizar en la historia el *sentido* del que nunca hay que desistir, y para combatir la injusticia y el absurdo. Todo lo cual, por cierto, plantea la pregunta: ¿acaso no es de suyo la historia meramente profana de la libertad una historia de emancipación y libertad a medias?

b) *La tradición experiencial cristiana
como anticipación práctica del sentido universal*

En su praxis de oración y liberación (en la fidelidad y en la infidelidad), la tradición experiencial cristiana y bíblica, como memoria viva del mensaje, la vida y la muerte del Jesús resucitado, puede inspirar y dar una orientación muy determinada a la razón práctica humana. Esta tradición experiencial cristiana no llama al hombre señor de la realidad: sólo Dios es el Señor de la historia. Dios sabe dar aún un futuro a la acción liberadora fragmentaria de los hombres. Esta tradición experiencial religiosa ve en la praxis del reino de Dios como futuro para todos los hombres, tal como se hizo presente ya en los dichos y hechos de Jesús, una anticipación *práctica* de un reino universal de justicia, paz y amor de todos y para todos, con Dios como centro viviente y factor unificador de esa comunidad solidaria. Lo buscado que se espera y aún no se sospecha —expresado en el nuevo testamento en imágenes llenas de fuerza, como reino de Dios, fraternidad y sororidad universal, banquete celestial, libertad de los hijos de Dios, reino universal de la justicia y la paz— no es en la tradición experiencial religiosa cristiana una utopía vaga y totalmente aplazada para el futuro, ni es tampoco una anticipación teórica del sentido total de la historia. Lo esperado está, antes bien, intuitivamente anticipado en un camino y una praxis vitales: los de Jesús, cuya persona, mensaje y praxis, a pesar del fracaso histórico de la cruz, fueron corroborados por Dios en su resurrección de entre los muertos como verdadera praxis del reino de Dios: salvación para todos los hombres. Ser derrotado his-

tóricamente, sufrir, adquiere en esta historia vital una significación cognitiva propia no susceptible de localización teórica y una fuerza para la humanidad en su largo camino en busca de verdad y bondad, justicia y sentido.

Según la confesión de fe cristiana, en Jesús se da una prolepsis o anticipación no teórica, sino práctica, del *mundo nuevo*, en el que está prometida la salvación también a los hombres sin salvación, a los que sufren, a los vencidos, incluso a los muertos. A la praxis de la tierra y la crítica del cielo —presentes ya en los tiempos de Jesús—, Jesús contrapone la praxis del reino de Dios. Así adquiere ya relieve, en la praxis vital y en la ejecución de Jesús, el «mundo bueno» para todos que se busca, aunque sea bajo las condiciones del «mundo viejo». Por eso, ese itinerario vital no suscita solamente irritación por la injusticia que siempre está resurgiendo de nuevo, sino también inspiración para la acción alternativa, realizadora de sentido, liberadora. En definitiva, este camino vital, por su contenido, da, más allá de todo pragmatismo, orientación y guía a la acción de los cristianos en el mundo.

La universalidad de la salvación cristiana es una *oferta* de salvación proveniente de Dios hecha a todos los hombres, como dije; una oferta de salvación encaminada a que verdaderamente se realice salvación y liberación para todos en libertad, mediante la praxis evangélica, siguiendo a Jesús. La salvación que, como promesa para todos, está fundada en Cristo, se hace universal no gracias a la mediación de una idea abstracta universal, sino por la virtud de su carácter cognitivo, crítico y liberador en y por una praxis consecuente del reino de Dios. No se trata, pues, de una universalidad teórica, puramente especulativa, sino de una universalidad que sólo puede realizarse en las formas fragmentarias de nuestra historia por la divulgación de la historia de Jesús, confesado por los cristianos como el Cristo, y por la praxis cristiana.

¡Pero sin los fragmentos tampoco hay salvación total! La salvación o *sentido total* fundada en Jesús y dada a nosotros como promesa no es susceptible, por tanto, de ser entendida como omnipresencia «trascendental» del evangelio cristiano. Es una presencia *histórica* de la inspiración y la orientación cristiana mediante la historia de Jesús y su —y nuestra— praxis histórica concreta de liberación, en seguimiento de Jesús, que experimenta la comunidad de vida con Dios como fuente y fundamento de la

libertad humana total: como salvación no tan sólo para una clase determinada y privilegiada, y tampoco únicamente para los vivos o los supervivientes, sino para todos, incluidos aquellos cuyo nombre ha sido borrado, los oprimidos y, finalmente, los muertos.

c) *En la ortopraxis se juega la ortodoxia*

La conclusión de lo que antecede es: la verdad relevante para la vida y verdaderamente liberadora y, por tanto, la coincidencia final de experiencia de sentido y experiencia de verdad, se halla también bajo el primado de la fuerza cognitiva, crítica y liberadora de las memorias de las historias de sufrimiento. Cuando la razón práctica toma en serio esas memorias, la impulsan a una acción liberadora muy determinada. Sólo por medio de esta acción la verdad se hace efectivamente universal, vigente no sólo para algunos hombres privilegiados, sino para todos y cada uno. «Lo que es verdadero» ha de ser relevante para todos los hombres; también para los muertos y los vencidos⁴⁸. Esa praxis universalmente liberadora no es una superestructura echada por encima, o una mera consecuencia de una verdad reconocida ya teóricamente como universal; sino que es la mediación histórica de la manifestación de la verdad justamente como verdad universal, válida para todos los hombres.

En esta perspectiva cabe decir que en la acción correcta, en la ortopraxis, se juega, sin duda, la manifestación histórica de la ortodoxia. Si la verdad quiere ser universal y, así, verdad, se halla entonces mediada también prácticamente e incluso sociopolíticamente. Aunque el contenido de la fe cristiana posee una fuerza cognitiva propia, que viene a manifestarse en el seguimiento de Jesús en la vida de las Iglesias (si bien con altos y bajos), no es posible identificar esa fuerza cognitiva, crítica y liberadora con la fuerza cognitiva de una teoría o una anticipación teórica del sentido universal. El relato fundacional cristiano sobre Jesús, en cuanto historia de la vida y la muerte del Jesús resucitado, y como historia del seguimiento eclesial de Jesús, no es una anticipación teórica del sentido universal: es un relato, fundado en la historia de Jesús como el Cristo, de confianza y

esperanza que se manifiestan históricamente, igual que en Jesús, en un mensaje de justicia y paz universales de y para cada cual, en una praxis solidaria que espera realizar la libertad interior y una sociedad para todos liberada de la coacción. Esta fe —cuyo contenido es en definitiva una esperanza, y no una teoría: «La fe es el fundamento de lo que esperamos» (Heb 11, 1)— es, pues, también en concreto una praxis creyente, so pena de reducir la fe cristiana a la aceptación meramente intelectual de determinados contenidos de fe. En este nivel de contenidos de fe (que tradicionalmente suele llamarse el de la «fides quae») difícilmente cabe afirmar que una praxis consecuente o inconsecuente con ese contenido de fe decida sobre el valor de verdad de estos enunciados de la fe. También las ideologías teóricas tienen sus adeptos, que realizan una praxis fiel y consecuente; pero tal praxis coherente no decide en modo alguno el valor de verdad de la teoría en cuestión. De otra manera, por ejemplo, la obstinada lealtad con la que algunos siguieron la ideología nazi probaría la verdad del nazismo.

La cuestión (en referencia a la *fides qua*) de que aquí se trata afecta al primado del relato cristiano y la praxis cristiana sobre todas las teorías teológicas. La acción creyente liberadora no pide menos, sino más análisis crítico-teóricos⁴⁹. La correlación crítica mutua, de la que trató el final de la primera parte, implica, por tanto, una unidad verdaderamente crítica de teoría y praxis. La correlación entre, de un lado, la fe cristiana (con su estructura narrativo-práctica propia y la fuerza auténticamente cognitiva, crítica y liberadora que ello comporta) y, de otro lado, las experiencias contemporáneas en el interior de una sociedad moderna, sólo podrá, en última instancia, llevarse a cabo productivamente sobre la base de una praxis que quiere realizar la salvación para todos y que, al hacerlo así, quiere conseguir que la verdad se reivindique justamente como verdad universal.

Con esto decimos, simultáneamente, que las aporías en que ha caído la problemática actual sobre la relación entre teoría y praxis, bien en sentido idealista, bien en sentido materialista, tienen su origen en el desconocimiento de la fuerza cognitiva propia, crítica y liberadora que no es peculiar de —ni puede, pues, ser reducida a— la fuerza cognitiva propia del conocimiento teórico-contemplativo, ni tampoco es peculiar de —ni reductible

a— la fuerza, asimismo cognitiva, de la praxis de manipulación o de dominio. De lo que se trata en la fe es de la fuerza cognitiva que le es peculiar al relato de una praxis «pática»; sobre todo, de la fuerza «pática» de las historias de sufrimiento de hombres muy concretos⁵⁰. Pues el que no piensa como un idealista ha de vincular íntimamente el amor universal a los hombres proclamado por el cristianismo con *la toma solidaria de partido* en favor de toda existencia humana dañada y herida. Cuando esto no sucede, sólo queda un abstracto universalismo ilustrado, que, de hecho, siempre se alía con los poderosos de esta tierra. Por su universalidad, que a nadie excluye, el amor cristiano, visto en perspectiva socio-política, es concretamente partidista, o, si no, no es, en su concreción social, universal.

6. *El Dios que escapa a todas nuestras identificaciones*

Se habló en el capítulo segundo de la triple vía vital en el discurso místico sobre Dios: «vía afirmativa, negativa et eminentiae». Dios es finalmente el Invisible e Innominable. Pero en esta tercera parte habría que hablar más sobre ello, en relación con el carácter único de Jesús, que hemos analizado entretanto. Ha llegado el momento de hacerlo.

En dos publicaciones (*El rostro asiático de Cristo y Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*⁵¹) A. Pieris ha señalado que el cristianismo, con su absolutización del mandamiento del amor (la unidad entre el amor a los hombres y el amor a Dios), ha de comenzar un diálogo con la sabiduría (*gnosis*) en cuanto principio capital de la espiritualidad asiática. Esta sabiduría oriental relativiza el mundo creado radicalmente, así como también nuestro esfuerzo humano por un mundo mejor y más justo. Con ello señala a la vez —vistas las cosas desde su perspectiva— la unilateralidad del principio cristiano del amor universal al prójimo (en su dimensión caritativa y también en la socio-política). El asiático se resigna más a la injusticia y el sufrimiento. La *gnosis* no se propone identificar qué o quién es Dios. Dios es impensablemente distinto de como se ha mostrado en Jesús. Pese a que también está presente en el cristianismo la «teología negativa», el cristianismo neotestamentario, en cambio,

pone énfasis en que Dios nos ha mostrado su rostro en el hombre Jesús; éste es el tema y también la idea fundamental de todo este libro. He dicho en este capítulo que lo peculiar del cristianismo es que el Dios de todos los hombres muestra en Jesús de Nazaret quién es: amor universal a los hombres. La expresión histórica, culturalmente localizada, de este anuncio evangélico universal es Jesucristo.

El cristianismo sí se propone, pues, identificar a Dios; ello es, precisamente, lo peculiar de él. Para los cristianos Jesús es la definición de Dios; su cristología, si no, carece totalmente de sentido. Al mismo tiempo, también para los cristianos, Jesús es una definición de Dios *en términos no divinos*: en y por el ser-hombre histórico-contingente de Jesús. La definición de Dios que aparece en Jesús remite, en última instancia, sin embargo, a un Dios invisible y que escapa, que se hurta a toda identificación; de otro modo, la «mística» no tiene sentido. Por esto he dicho que la multiplicidad de religiones no es sólo un hecho histórico que haya de ser superado, sino un dato de principio. En otras religiones hay experiencias religiosas auténticas que no se han puesto en práctica o no se han tematizado nunca en el cristianismo y, añadía yo, quizá no puedan serlo sin vaciar de su peculiaridad la identificación de Dios revelada en Jesús. ¿Tiene entonces la cristología que ceder a la mística, o ha de ceder la mística ante la cristología? Todos los místicos cristianos luchan con este problema y (creo que con las excepciones de Eduvigis y de Teresa de Avila) tienen la tendencia a relativizar la cristología; no saben bien qué hacer a la hora de situar la cristología en su mística (ello es verdad, al menos, de Eckhart y Juan de la Cruz). Y entonces amenaza el peligro de ver al cristianismo como una especificación histórica de un núcleo religioso-metafísico inmutable y suprahistórico, del que todas las religiones son nada más que revestimientos accidentales.

Pero un cristiano no puede prescindir del fenómeno humano de Jesús, identificador de Dios, en beneficio de una trascendencia que se sustraiga a toda identificación. Sería abandonar nuestra propia fe cristiana. Se perdería además de vista que la esencia de Dios es libertad absoluta, iniciativa absoluta, si bien desde toda la eternidad, y no un misterio metafísico que repose en sí mismo. No somos nosotros, los cristianos, quienes identificamos

a Dios. Es una iniciativa libre para con nosotros del Dios vivo. Lo que antes ya dije está también vigente para los cristianos: todas *nuestras* imágenes de Dios habrán, en definitiva, de romperse en pedazos. Pero en Jesús el Cristo no se trata de un proyecto o un producto humano. Aquí se trata de una imagen de Dios que nosotros no hemos producido: nos limitamos a descifrar la imagen de Dios que se nos ha dado, según la confesión cristiana, en Jesucristo *proveniente de Dios*. Según esta confesión, es Dios mismo el que se hace identificar en y por el itinerario de la vida de Jesús de Nazaret. Prescindir de ello significa para cualquier cristiano volver la espalda al cristianismo. Pero esta afirmación de la fe cristiana —ya lo dije— no niega que en las experiencias fundamentales y fontanales de otras religiones el hombre religioso —y no sin razón— vacile en identificar a Dios partiendo de imágenes de Dios que han sido construidas. Y lo mismo se aplica a los cristianos: todas las imágenes de Dios de los cristianos que se apartan de la intención evangélica capital caen bajo la maza demoledora de la imagen de Dios que es el mismo Jesús de Nazaret.

La cuestión crítica es ésta: la identificación que Jesús mismo nos da de Dios, ¿es una identificación «abierta» o, más bien, es cerrada?

En la mística que relativiza el mundo, tanto en la oriental como en la occidental, veo (junto a la realidad de una mística no-religiosa) sobre todo dos direcciones que divergen y no se dejan conciliar. En una el mundo se deja para siempre tras sí mediante el ensimismamiento y la interiorización. Puede llamarse a ésta la mística de «Dios y únicamente Dios»: la negación radical de todo lo finito. En la otra dirección, en cambio, al principio, como en la primera de estas corrientes, se llega al vacío interior, la serenidad y la libertad íntima. Pero mediante este desprendimiento de sí y por el desasimiento de todo apego a lo finito se llega al final cabe el Dios no identificable, del que, sin embargo, se experimenta «sobre el terreno» que es la Fuente inefable de toda criatura. Pues el procedimiento de la negación radical de lo finito es un esfuerzo por encontrar a Dios en sí mismo, justamente en su ser-Dios. Es cierto. Pero se echa de ver que la esencia de Dios no es una negación de la criatura. El la crea en su autonomía y su valor, finitos, pero auténticos.

Cerca de Dios se experimenta que él es, en libertad absoluta, esencialmente creador, el amante de lo finito y, por cierto, con la absolutez de un amor divino que nos es insondable. En esta perspectiva mística, él quiere también ser el amado de toda la creación. Quien desea encontrar a Dios como Dios en lo propio y peculiar de su intimidad, no puede, pues, excluir a las criaturas. Y justamente dentro de esta perspectiva se hace, al menos, comprensible y vivenciable también para las formas no cristianas de mística, de modo consecuente, el lugar peculiar y hasta único del hombre de Jesús de Nazaret en la historia universal, y ello sin discriminación alguna para otras religiones. Esta forma de «serenidad» mística (Eckhart, Juan de la Cruz, Francisco de Asís, y también muchas formas budistas de mística) puede perfectamente ir a la par con el cristianismo profético. En Jesús, su experiencia mística de Dios como «Abba» es precisamente la fuente de su manifestación profética. En tal mística, en efecto, el amor a todos los hombres y el amor omniabarcante a todo el resto de la creación puede venir enteramente a ocupar el lugar que le corresponde en cuanto expresión del amor a Dios. En el interior de esta mística cabe perfectamente la lucha por la justicia y el amor, por la salvación de la creación: de todo cuanto vive en este mundo finito. Dentro de esta mística, un budista no matará adrede ni siquiera a un mosquito que le esté picando, sino que abrirá la ventana para dejar que escape. Con la primera forma de mística —la negación radical de todo lo finito como última respuesta mística— el cristianismo, en cambio, no puede llegar nunca a una síntesis, sino que se tiene que limitar a entablar un diálogo, en el que en este caso intervienen dos religiones irreductibles entre sí.

Cuando hablé, en la parte anterior, de la ética autónoma, que para los cristianos se vive en el interior de un contexto místico, ya se vio que el amor universal a los hombres —la liberación física, espiritual y social y la afirmación de los demás— precisamente no es, en definitiva, algo que quepa expresar en meros términos éticos. Se trata de un amor universal cristiano al prójimo, que es una misma cosa con el amor a Dios y, por tanto, es en su esencia teologal y místico. El que ha participado en una eucaristía de creyentes latinoamericanos puede, por así decir, empatizar físicamente con la conmoción mística de su afán socio-

político de liberación. Dicho negativamente, algo absoluto se esconde en la injusticia que se inflige concreta e históricamente al prójimo, y por esto es imposible poner en claro qué sucede con esta injusticia en o con términos y categorías exclusivamente éticos (aun cuando los hombres no religiosos experimentan materialmente la misma radicalidad que los creyentes. El punto crítico no está en esto. Por lo demás, no se trata de apologética cristiana, sino, para los creyentes, de la comprensión de su propia fe).

Que el amor cristiano al prójimo, en cuanto inspirado por su dirección teologal y mística hacia Dios, es un concepto abierto, y no clausurado, se ve plenamente en la serenidad y libertad interior de Jesús en la cruz. Para Jesús esta serenidad mística era la suprema consecuencia de la fidelidad a su mensaje de amor universal a los hombres, y prioritariamente a los pobres, los sin voz y los marginados. Justamente en la cruz se mostró el Dios identificado por Jesús como el Dios que escapa, el innominable, el que nunca puede ser identificado en su divina peculiaridad. Por ello también Jesús calló ante el misterio, pese a la queja que expresó conforme al salmo: «¿Por qué, por qué?». Y, así, el cristiano puede decir: Desde el evangelio de Jesucristo confieso que el nombre de Dios va en verdad unido a la utopía evangélica de justicia y amor, al sueño de una liberación para una humanidad siempre mejor, y que el nombre de Dios va con falsedad unido a la justificación activa o pasiva (por motivos todo lo divinamente místicos que se pretenda) de un sistema socio-económico que vulnera y esclaviza a muchos hombres.

Como cristiano, no tolero la inconmensurable tortura de los hombres en nuestra historia. La «serenidad» sin previa resistencia (ante todo posible mal y dolor) que suele ser un principio en algunas religiones no cristianas (si bien encontramos esta misma «serenidad» prematura muchas veces, de hecho, también en cristianos individuales) me parece, como cristiano, una... capitulación demasiado apresurada ante el mal, el dolor y la injusticia, y, por tanto, una especie de complicidad en el mal. La serenidad de Jesús en la cruz fue precisamente, bajo las condiciones del mundo malo, la consecuencia de su resistencia contra este mundo malo. Serenándose demasiado pronto, aceptando demasiado pronto la cruz injustamente impuesta, es evidente que falta la

santa ira de la indignación por el hecho de que toda cruz es indigna del hombre. En este sentido, la fuga del mundo y la pasiva serenidad son efectivamente, en mi opinión, no cristianas: inconciliables con la experiencia religiosa de los cristianos. Tengo que conceder aquí que el Dios vivo verdaderamente es mayor que esta concepción del cristianismo. Un poco pueril e ingenuamente, desde el punto de vista teológico, pero «dando en el clavo» y con más claridad y fuerza que valiéndose de categorías teológicamente sopesadas, quizá podría formularse de la mejor manera así: *Dios no es «el mismo» antes y después de su creación.* Todos los místicos deben tenerlo en cuenta.

7. ¿Se siguen consecuencias para la misión de la Iglesia?

Todas las religiones tienen (y son) algo único, aunque esto no las hace a todas iguales en valor. Ya dije que, conforme al evangelio neotestamentario, el cristianismo proclama la soberanía *definitiva* de Dios en cuanto que fundamentada en el anuncio, la vida y la muerte del crucificado pero resucitado Jesús de Nazaret. Se trata del «Dios de todos los hombres»: el Creador, fundamento, fuente y horizonte de la unidad escatológica o final de la historia universal. Este divino Creador no es ninguna propiedad privada de las Iglesias cristianas, aunque es idéntico con el Dios de Israel y del judío Jesús; pero —no hay que olvidarlo— también con el creador y el guía de todos los pueblos.

La misión, que en otro tiempo estaba sobre todo dirigida a la salvación de las almas y a proporcionar salvación (entonces, en efecto, se veía en la Iglesia la única mediadora de la salvación) ha caído, a causa de los cambios en la concepción de la pretensión de universalidad del cristianismo, en una situación de confusión. Aquí y allá la misión misma sufre bajo la sospecha de ser algo pasado, o se escucha la censura de que la misión se ha reducido a no ser más que una forma de colaboración para el desarrollo.

Una teología de la misión no debe sólo tener en cuenta lo que hemos llamado el carácter único y, a la vez, la limitación histórica del cristianismo, sino también aquello que ya expresamos en el capítulo primero, a saber: que Dios obra salvación en la propia historia humana, y que la Iglesia y su misión ocupan,

pues, un segundo lugar, aunque nada carente de importancia. Y tiene también que unirse con lo que llamamos en la primera parte la relación del evangelio con el contexto contemporáneo: el hoy entra en el contenido de la comprensión del evangelio.

No sucede que la misión sólo sea posible cuando se parte de la convicción de que el mensaje de que uno es portador es superior a la cultura religiosa de los hombres a quienes se dirige el que es enviado. En la espiritualidad de la misión se trata, más bien, de un estar poseído por el acontecimiento y el valor del reino de Dios, a fin de realizar, tras las huellas de Jesús, la praxis de este Reino: la *metanoia* interior y la transformación de la sociedad y del propio yo en dirección a ese Reino, en dirección a más humanidad y a liberación total. Los cristianos están obligados a dar testimonio de Jesucristo y, por tanto, a difundir el evangelio, ya que quieren promover en todo el mundo el reino de justicia y de amor que es el Reino de Dios.

Me ha afectado muy profundamente la lectura del libro *Le cri de l'homme Africain*, de Jean-Marc Ela⁵². Este autor dice que la tarea primera de la misión no es la inculturación litúrgica, catequética y teológica del cristianismo, sino la busca del reino de Dios en la figura de una sociedad humana solidaria. Concuerdando esto con lo que he dicho algunas páginas más arriba sobre la universalidad de las Iglesias que son solidarias con la libertad y los derechos humanos de los pobres y los privados de derechos. Por lo general, la misión se ocupa sobre todo en «œuvres de suppléance»: actividades que suplen aquello que el Estado deja de hacer. Esto precisamente apoya la injusticia ya existente. Volver a los hombres conscientes de lo inaceptable de la opresión en la que viven es entonces también el punto correcto de arranque de la verdadera misión. Y fue también el lugar del que partió la proclamación de Jesús de la soberanía real de Dios: su experiencia del lacerante contraste entre este mundo de injusticia y dolor y su vivencia del Dios «Abba» o experiencia de Dios como principio vital a la vez paternal y maternal.

Como profeta, el misionero tiene que ponerse de parte de los oprimidos en la lucha que se está combatiendo de hecho por más humanidad y salvación, por un futuro mejor. Justamente en esta lucha (que no es lo mismo que violencia) estriba la posibilidad de la comprensión adecuada del evangelio y, por tanto, de la

indigenización, o sea, de la inculturación del evangelio en la cultura indígena. El conflicto que provoca la pobreza estructural contribuye a determinar el contenido del testimonio cristiano y evangélico. En lugar de la antigua oposición: «la luz» del cristianismo contra «las tinieblas» de las religiones paganas, ahora se es consciente del conflicto entre «reino de Dios» y lo que la Biblia llama «este mundo», o sea, el mundo, creado bueno por Dios, en la medida en que en él los hombres han introducido la injusticia y el pecado. Este es el punto de partida de toda misión. La presencia activa de la Iglesia cristiana en el frente de combate con tales conflictos es el acto misionero primario. Se hace ver el evangelio por la vía de sus frutos de liberación para el hombre.

En el capítulo primero se dijo que las Iglesias no son la salvación, sino *signos de salvación*. La Iglesia es (de hecho) una minoría que está al servicio de una mayoría, y no con el objeto de ganar para sí todas las almas que sea posible. Con la presencia activa de los cristianos en la lucha contra la opresión y la pobreza estructural se da testimonio del evangelio y éste se configura también, por ejemplo, en la concreta situación de Africa. Conviene aquí, por una parte, escuchar pacientemente a la cultura religiosa, no-secularizada, de muchos pueblos, ponerse a aprender del «otro» y, finalmente, por otra parte, transmitir el relato de la antigua tradición experiencial cristiana, desde la que vive uno mismo como cristiano y de la que se extrae la fuerza para ir a ponerse en la brecha en favor de los oprimidos y los desheredados de esta tierra. Sólo en esta presencia activa tiene oportunidad la verdadera inculturación.

La misión comprende la evangelización y la colaboración en el desarrollo y la labor de liberación: la diaconía caritativa y política; todo esto junto. La misión evangélica procura conectar con aquellas capas de la población en las que el clamor de la humanidad por la libertad y la dignidad humana, la justicia y la paz resuena bien audible, pues la esperanza y las expectativas de futuro cristianas sólo se vuelven auténticamente concretas cuando enlazan con la tragedia humana de la pobreza, la injusticia y la opresión. Este fue también el punto de partida de la propia misión de Jesús. Ello exige, pues, en concreto una diaconía crítico-profética e incluso política, respecto de los necesitados.

Puesto que en su pasado colonial las Iglesias cristianas estuvieron más bien al lado de los ricos y los poderosos (dejando

aparte algunas buenas excepciones) y no al lado del pueblo, el Estado y las clases dominantes se sienten, en los que se llama «países de misión» (de hecho, el tercer mundo), «traicionados» por una Iglesia que sale en defensa de los derechos humanos de los pobres y oprimidos. Allí donde las Iglesias apoyan a esos poderosos, se ven protegidas y privilegiadas, pero se alienan del pueblo. Donde son solidarias con el clamor del pueblo por la justicia, están, por causa de la ideología de la «seguridad nacional» (al servicio del capital nacional e internacional) bajo el control policíaco y entre sus miembros se dan los mártires. He aquí el dilema dramático: integrarse o convertirse en objeto de la represión. Este es el problema capital de la misión en el último decenio de este siglo. El hilo conductor es aquí: el nombre de Dios verdaderamente va unido con una utopía basada en la proclamación por Jesús del reino de Dios como reino de justicia y amor entre los hombres, y no puede, pues, usarse este nombre para justificar nuestro sistema económico existente, que por su estructura explota a los hombres. Los cristianos únicamente pueden usar el nombre de Dios donde corresponde: en la solidaridad con las víctimas de nuestro sistema económico, en la lucha por la promoción y la redistribución del trabajo, de la renta y los bienes espirituales, etc.

Llevar el evangelio a todos los que sufren necesidad en el mundo, no solamente con la palabra, sino, sobre todo, con la acción solidaria, y, por tanto, con una praxis de liberación, forma parte de la esencia del cristianismo. La misión tiene, pues, también que ver con cuestiones de justicia y paz, reparto de valores materiales y espirituales, distribución del trabajo y más justas relaciones comerciales. Precisamente porque estos problemas sólo se pueden resolver realmente en un contexto universal, la misión adquiere en nuestro tiempo una dimensión más comprensiva. Por el hecho de que los cristianos dan testimonio del evangelio de y para los pobres, crean constantemente nuevos grupos que pasan a su vez la antorcha a otros y, en seguimiento de Jesús, participan de la iniciativa salvífica de Dios. Ahora bien, esto significa que el cristianismo, con su mensaje y su propio camino de vida, no es para los hombres un imperativo categórico, sino una «oferta» y, a la vez, en lo que le es peculiar, también diálogo con y posible crítica de y provocación a las otras religiones, las

cuales, cuando les toca su turno en este diálogo, interpelan así mismo crítica y desafiadamente al cristianismo.

El anuncio cristiano del reino de Dios con su potencial de liberación es, por lo que hace a lo que le es propio y peculiar, una *oferta* a todos los hombres, y al mismo tiempo también una confrontación con otras religiones como tales (y no sólo con sus miembros). También puede ser evangelizada la cultura de los hombres, incluso su cultura religiosa, sin que esas culturas tengan por ello que perder su peculiaridad específica y su identidad⁵³. Y, a su vez, también el cristianismo puede hallar en otras culturas religiosas una nueva «inculturación» inédita todavía desde el punto de vista cristiano.

La ecumene de las religiones del mundo no puede tampoco llamarse *paz de las religiones* si se difuminan los acentos religiosos propios de las religiones particulares en aras de una universalidad que englobe a todas las religiones y de hecho sea irrealmente abstracta y aun ecléctica. El que, por ejemplo, quiere hacer del cristianismo una religión mística de la que al menos hayan de desaparecer todos los acentos liberadores de la imagen de Dios perfilada por Jesús —y ello implica la opción preferencial por los pobres y los sin derechos—, ése mutila lo original del cristianismo. En tal concepción ya no se trata del evangelio cristiano. (Por lo demás, lo mismo se aplica, si bien a la inversa, a los acentos propios de la identidad de religiones como el budismo o el islam). Precisamente en su propia opción por el evangelio es como el cristianismo (frecuentemente criticando el propio pasado histórico e incluso el presente) es, originalmente y en su más profundos estímulo, inspiración y orientación, una empresa religiosa en verdad liberadora del hombre.



IV

Hacia el gobierno
democrático de la Iglesia
como comunidad de Dios

Es patente, tanto para los cristianos como para los no cristianos, que la comunidad que se denomina la Iglesia de Cristo no vive nunca en un vacío social y político-cultural. Sabemos por la historia que la Iglesia, después de un primer período de existencia separada y de gueto con respecto a su entorno romano-pagano o helenístico, se adaptó en gran parte, aunque no sin alguna distancia crítica, a las estructuras de la sociedad circundante. Y estas influyeron, por su parte, en las estructuras eclesiales¹. Esto ocurrió ya en época temprana. Pero tal proceso de asimilación, sobre todo por lo que concierne a la estructuración de la organización eclesial y la disposición de las Iglesias locales, se hizo aún más claro cuando la Iglesia pasó a ser Iglesia estatal, en parte tras Constantino y plenamente a partir de Teodosio. Adoptó gustosa las magníficas insignias y los signos distintivos de la corte imperial de Bizancio en su organización, en su modo de vestir y en su fasto. Más adelante adoptó el orden feudal, los usos y los símbolos de la nobleza, tanto en las estructuras eclesiásticas como en el ordenamiento y los ritos de su liturgia. Los obispos se convirtieron en príncipes feudales de la Iglesia.

Por ello, al paso del tiempo, esa Iglesia tuvo dificultades con el surgimiento de los gremios de los burgueses medievales, en los que se hablaba de participación colectiva y responsabilidad compartida de todos los miembros. A la Reforma, y sobre todo al calvinismo, que tomó ya por entonces un aire más democrático (también visible en su ordenamiento eclesiástico), la contrarreforma católica reaccionó acentuando aún más la autoridad jerárquica, de arriba abajo. En el antiguo régimen floreció mundanal

y triunfal esta jerarquía eclesiástica. Incluso, en el tiempo de las monarquías absolutas europeas, el papa pasó a ser considerado dentro de la Iglesia un monarca absoluto, con todas las prerrogativas de tal, una autoridad suprema incontestable. Una especie de cumbre de determinada eclesiología.

Pero cuando las estructuras democráticas de nuestro sistema estatal moderno se han hecho un bien común, la Iglesia parece que tiene dificultades casi insuperables para adaptar sus estructuras a la exigencia de que todos los creyentes puedan contribuir al gobierno de la Iglesia y participar en él (sea cual sea el modo concreto en que pueda o deba ser organizado éste). Para justificar este miedo con el que se retrae ante tales contribución y participación del pueblo creyente, constantemente apela a lo que llama «la estructura jerárquica, querida por Dios» de la Iglesia. Esa articulación jerárquica de la Iglesia, en conformidad con el plan divino, no puede consentir estructuras democráticas en su interior.

Este malentendido histórico (pues de ello se trata, como lo probará el análisis siguiente) es en nuestra época democrática uno de los puntos de fricción más penosos entre el pueblo creyente católico y sus líderes. Y en un tiempo refractario a todo absolutismo monárquico y, sobre todo, al gobierno de uno solo o de una oligarquía elitista, que degeneran rápidamente y adquieren rasgos arbitrarios, esto se hace sentir especialmente y se experimenta como realmente insoportable. Por ello, terminamos este libro con una investigación sobre el rostro histórico concreto de la Iglesia.

1

El rostro histórico concreto de la Iglesia

1. *Eclesiologías abstractas y eclesiologías matizadas por los colores de la historia*

Podemos hablar abstracta o especulativamente sobre la Iglesia, incluso refiriéndonos al hacerlo a la proclamación que resuena en la Biblia, en el antiguo y en el nuevo testamento. Podemos además hablar sobre el fenómeno «Iglesia» «performativamente», o sea: *así* (tras un análisis crítico, aceptado concordemente, del antiguo y del nuevo testamento y de la historia creyente de la Iglesia) debería ser la esencia concreta de la Iglesia. Pero en ninguno de los dos casos podemos pasar de largo ante las formas fenoménicas empíricas e históricamente concretas de la Iglesia. Pues junto a todos los dones y favores que en el transcurso de los tiempos ha traído tanto material como espiritualmente a muchos hombres, simultáneamente ha dejado en el pasado, sin más, discriminados, e incluso destruidos, aniquilados y aplastados a hombres, culturas, otras religiones y a, lo diré así, «cristianos alternativos»; y todo ello por causa no del evangelio propio proclamado por esa Iglesia (aunque así se haya presentado la cuestión), sino, de hecho, aduciendo su propio ergotismo ideológicamente imperialista.

Estos son hechos que debemos reconocer y conceder antes de poder y tener, también, como cristianos, que pasar a hacer una indagación sobre ellos. En muchas eclesiologías antiguas y modernas se silencia el lado negativo de las Iglesias empíricas, llamadas en el lenguaje de la fe «comunidad de Dios», o, en

cualquier caso, es una cuestión que no se tematiza como tal en la perspectiva eclesiológica. Esto ya no cabe en nuestra situación actual. Y no por miedo a que otros, los historiadores, nos vayan a confrontar a nosotros, los cristianos, con nuestro propio pasado histórico, sino porque como tales cristianos, no por autoacusarnos patológicamente (éste es un riesgo que se corre también aquí), sino simplemente por ser *honest to God* y por dignidad humana, ya no podemos vivir aquí y ahora el propio ser-cristianos sino distanciándonos a la vez explícitamente de lo que un cristianismo ideológicamente vivido ha hecho hasta el día de hoy a la humanidad y le continúa haciendo todavía.

2. *El misterio de la Iglesia según el concilio Vaticano II*

a) *El reino de Dios y las Iglesias cristianas*

En la parte anterior sobre eclesiología, me he situado como teólogo, por así decirlo, ya en un punto de vista postecuménico, como también lo hice en gran parte, conscientemente, en los dos primeros libros de esta trilogía. De ninguna manera ha ocurrido esto por desinterés ecuménico. Todo lo contrario. No he entrado adrede —al menos, explícitamente— en diferencias y disputas entre las confesiones eclesiales (aunque el conocimiento de las diferencias confesionales naturalmente que juega un papel latente en todas mis reflexiones teológicas) porque no he querido tematizar en ninguna parte estas disputas. En mi opinión, ésta es también una forma legítima de ecumenismo teológico.

El punto de vista «desde el que» los cristianos —quizá, más modestamente: al menos yo como cristiano— nos ponemos a pensar es hoy por hoy (con la colaboración de muchísimas circunstancias socio-culturales diferentes), cada vez más, la ecumene de las religiones del mundo y la ecumene de la humanidad, a la que pertenecen también los agnósticos y los ateos. Me he situado implícitamente en todo lo que precede (como igualmente en toda mi investigación teológica) en esa perspectiva. Propiamente y en última instancia, de lo que se trata (para emplear una expresión ya puesta antes en circulación por J. B. Metz) es de la «ecumene de la humanidad sufriente». Si bien este interés

humano en «la humanidad» tiene, a mi parecer, para el que hace teología cristiana, ventajas que no hay que subestimar, también me doy cuenta de que los cristianos, de hecho, y también yo en mi pensamiento teológico postecuménico, vistas las cosas en perspectiva cristiana, de ninguna manera vivimos en una época postecuménica. Más aún: precisamente en estos días los cristianos vivimos en un período en el que la aproximación cristiana ecuménica (al menos por lo que hace al nivel oficial de las diversas Iglesias confesionales cristianas) está experimentando dificultades y entorpecimientos mayores que los que hubo en un reciente estadio previo del movimiento ecuménico —sobre todo en lo concerniente a las bases—, dirigido por instancias eclesiales superiores lealmente tolerantes. Hoy las cosas han cambiado.

Por estas razones, sería irreal que cuanto expuse en la tercera parte partiendo de una perspectiva más amplia, por así decirlo, «postecuménica y supracristiana» en lo que hacía al método, no vuelva ahora a mirarlo a la luz de la nada despreciable crisis actual (debida a toda clase de motivaciones y aun de intereses de política eclesiástica), en la ecumene más limitada: en la *intraeclesial*. El concilio Vaticano II desempeña aquí, para empezar, un papel importante.

En el texto de la comisión preparatoria se decía que el «misterio bíblico de la Iglesia» es, sin más matices, «la Iglesia católica romana»². Cuando este borrador preparatorio pasó a ser discutido, durante la primera sesión conciliar, en la asamblea plenaria, el episcopado mundial elevó una fuerte oposición contra este simplismo. El resultado fue que hubo que preparar un nuevo borrador.

Del mismo modo que en 1961, en Nueva Delhi, la confesión del Dios trinitario se había puesto como base y condición de la pertenencia al Consejo mundial de las Iglesias, también el segundo borrador de constitución veía el misterio de la Iglesia sobre el trasfondo de la proclamación de la acción salvífica del Padre por el Hijo en el Espíritu santo³. A través de la misión del Hijo y de la misión propia del Espíritu santo, la Iglesia se halla unida con la iniciativa soberanamente libre del Padre.

Mientras que para definir más ajustadamente a la Iglesia el primer borrador procuraba empalmar, sencillamente, con la en-

cíclica *Mystici Corporis*, en la que el énfasis estaba puesto en el aspecto socio-jurídico y corporativo de la Iglesia (no sin alguna conexión con la Carta a los romanos y la primera Carta a los corintios), el segundo borrador preliminar buscaba sobre todo inspiración en el concepto de *corpus* de las cartas paulinas de la cautividad. Los creyentes son el «cuerpo de Cristo» por su unión personal con el cuerpo humillado y ensalzado del Señor, por virtud de la acción salvífica de Dios. Por el bautismo y la eucaristía se produce en la fe esta unión *in corpore Christi*. Sólo desde ahí se da el paso a la localización del aspecto socio-jurídico del concepto de «cuerpo»: la Iglesia en cuanto conjunto diferenciado y organizado de dones y servicios. Se supera así la estrecha perspectiva de la encíclica *Mystici Corporis*, al acoger el aspecto resaltado por ella dentro de una dirección más ancha y más bíblicamente orientada. Al proceder así, el énfasis quedaba puesto en la acción salvífica del Cristo exaltado, que, por el Espíritu que obra eficazmente en las configuraciones visibles de la Iglesia, incorpora personalmente a los creyentes a su cuerpo. La Iglesia, de este modo, es tan sólo, y al menos «en germen y primicias», el reino de Dios⁴.

En esta nueva perspectiva son luego acogidas las afirmaciones del esquema de borrador primero: «La comunidad visible (de la Iglesia) y el cuerpo místico de Cristo no son dos cosas, sino una única realidad, integrada por un elemento humano y otro divino», no sin analogía con la Palabra hecha hombre⁵.

Sigue luego: «Esta Iglesia, establecida en este mundo y ordenada como una comunidad, es la *Ecclesia catholica*, gobernada por el papa y los obispos en unión con él». Y se añade: «Aunque fuera de su fábrica cabe hallar algunos elementos de santificación, que, como realidades que son propias de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica»⁶. Iglesia y cuerpo místico son así una y la misma realidad, pero señalan en la dirección de dos aspectos de una realidad unitaria. Así, la Iglesia es sacramento, signo eficaz de la presencia redentora y de gracia de Dios en Jesucristo.

Sin embargo, también este segundo borrador de constitución fue sometido a profunda crítica por el episcopado mundial. Continuó la oposición a la identificación sin matices del cuerpo místico con la Iglesia católica romana. Tal identificación parece

negar la tensión escatológica en la Iglesia y, como consecuencia, surge la propensión a ver ya realizada en la Iglesia aún peregrina en la tierra la consumación celestial de la Iglesia. Por esto, muchos obispos pidieron que la idea del reino de Dios se situara en el centro, en lugar del concepto de Iglesia. De este modo, la Iglesia en camino podría adquirir un perfil más nítido, en la conciencia sobriamente realista de tener ella también necesidad de la gracia redentora de Dios. El cardenal König y el abad inglés Butler hicieron hincapié en que sólo así la constitución dogmática sobre la Iglesia podría decirse ella misma ecuménica en su estructura. De este modo quedó abierto el espacio para la confesión leal de la realidad eclesial de las otras Iglesias no católicas, pues a eso se refería verdaderamente el debate.

El tercer borrador previo, que (al menos, en este punto) quedó también en pie como redacción final de la constitución dogmática sobre la Iglesia, tomó en cuenta (todavía con la oposición una minoría) estas últimas enmiendas. Sin embargo, esa redacción final es, con toda su apertura, una fórmula de compromiso. En la perspectiva trinitaria del segundo borrador, la nueva versión acentúa sobre todo la dignidad «kyrial» de Jesús, o sea, de Jesús como «el Señor» (*Kyrios*), que en su vida, obra y persona inauguró sobre la tierra el velado inicio del reino de Dios. De ahí habría surgido históricamente el movimiento eclesial⁷.

Por esto, esta tercera versión del borrador de constitución intercala, entre la confesión expresa de la Trinidad y la afirmación proclamada del misterio de la Iglesia, el kerigma de la soberanía o reino de Dios. Este reino divino se revela y se hace visible en las palabras, las acciones y los milagros de Cristo: en definitiva, en toda su persona. El Jesús exaltado envía su Espíritu y da a su Iglesia la tarea de proclamar el reino de Dios y, al hacerlo, de proclamarse a sí misma como «germen y primicias» de este reino, pero en la tensión de la peregrinación hacia la consumación escatológica⁸. El reino de Dios y la Iglesia no se declaran así una y la misma cosa, pero tampoco se les separa: la Iglesia proclama el reino escatológico, pero ante todo en y por su propia esencia, pues ella es sus primicias.

Después de reproducir sucintamente las diversas imágenes y metáforas bíblicas con las que se designa a la Iglesia, este tercer

y último borrador de la constitución dogmática concentra su atención en la imagen bíblica del «cuerpo de Cristo». Con una redacción más diáfana aún que la del borrador anterior, va desarrollándose esta imagen en el contexto bíblico del cuerpo muerto y glorificado del Señor y del pan eucarístico, garante de la comunidad con el cuerpo de Cristo, sin que, sin embargo, se pierda de vista la idea del cuerpo social y estructurado⁹.

Dentro de este conjunto con sus nuevos acentos, emerge otra vez (al menos en lo sustancial) el sentido del primer esquema del borrador en conexión con el carácter visible y el carácter pneumático de la Iglesia: «La comunidad, edificada con elementos jerárquicamente estructurados, y el cuerpo místico de Cristo (la congregación [*coetus*] visible y la comunidad [*communitas*] pneumática, la Iglesia terrenal y la Iglesia obsequiada con dones celestiales) no pueden considerarse dos cosas, sino que forman una única realidad compleja, constituida por un elemento humano y un elemento divino»¹⁰. La exposición de motivos explica esto más: «No hay dos Iglesias, sino sólo una, que es a la vez celestial y terrenal»¹¹.

Según este borrador tercero de la constitución, es esa Iglesia de la que confiesa el símbolo de la fe que «es una, santa, católica y apostólica». De esta misma Iglesia se dice luego: «Esta Iglesia, constituida en el mundo y ordenada a ser una comunidad, subsiste en la Iglesia católica, que es gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su marco (*compago*) pueden encontrarse muchos elementos de santificación y verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica»¹².

La «identificación» del misterio bíblico de la Iglesia con la *Ecclesia catholica* se formula con cautela, casi diplomáticamente y, en consecuencia, un tanto ambiguamente —en una forma digna de un político (fue invención del sacerdote flamenco, senador y teólogo, monseñor G. Philips, profesor de Lovaina)—, como sigue: «Haec Ecclesia 'subsistit in' Ecclesia catholica». A este «subsistere in» Philips no le dio en modo alguno un significado escolástico específico (aunque la minoría pasó la fórmula precisamente por el aura escolástica que la rodea. *Subsistere, subsistentia*: en la escolástica éstas eran palabras cargadas de peso ontológico, al que cedió la minoría). Pero en el acta conciliar se

ve que «subsistere in» se eligió como atenuación de la primera y más fuerte expresión: «Haec Ecclesia 'est' Ecclesia catholica»¹³. Se usa la expresión atenuada justamente para no borrar la realidad de elementos eclesiales en las otras Iglesias cristianas. La justificación de la acogida o el rechazo de las enmiendas presentadas sobre este «subsistit in» hace ver claramente, por lo demás, que el objetivo de la comisión era, desde luego, exponer que «la Iglesia, cuya esencia íntima y oculta, se ha descrito como 'misterio de la iglesia', aquí en la tierra se halla concretamente en la Iglesia católica»¹⁴; pero en la exposición de motivos la comisión delata su segunda intención, escondida tras la intención capital que llevó a la elección del término «subsistit in»: «Esta Iglesia empírica revela el misterio (de la Iglesia), pero no sin sombras, y lo hace hasta que sea llevada a la luz plena, del mismo modo que Cristo alcanzó la gloria a través de la humillación»¹⁵. La formulación es, en conjunto, extraordinariamente cautelosa, como si se tuviera miedo de conceder ante quienes están fuera que también en la Iglesia prolifera el pecado. En cualquier caso, en esta redacción final queda claro que (contra intentos posvaticanos por dar a la palabra «subsistere» un ulterior sentido cargado de peso ontológico) la palabra en cuestión se usa por su fuerza sugestiva, en la que el «sub» no deja de tener el significado explosivo de «sistit sub...», o sea: lo que tiene a la vista el nuevo testamento al referirse al misterio bíblico de la Iglesia está presente, bajo toda clase de veladuras y distorsiones históricas, en la *Ecclesia catholica*: el misterio está presente, sí, pero... También está presente en otros lugares, en otras Iglesias cristianas, sí, pero... En esta formulación lo que queda desechado es precisamente la identificación acrítica y casi excluyente del «misterio de la Iglesia» con la «Iglesia católica».

Una de las justificaciones dadas por la comisión para negarse a admitir determinadas enmiendas presentadas se explicó así: la Iglesia posee un carácter único «aunque fuera de ella se encuentran también elementos eclesiales»¹⁶.

En el decreto *Sobre el ecumenismo* de este mismo concilio no solamente se sostiene que muchos valores eclesiales están presentes «fuera de las fronteras visibles de la Iglesia católica», sino, al mismo tiempo, que esto puede ser «para edificación nuestra» —los católicos pueden aprender de este hecho— y que,

además, por la existencia de diversas Iglesias cristianas, a «la Iglesia» se le hace más difícil «expresar en la realidad de la vida la plenitud de su catolicidad en todos sus aspectos»¹⁷. El proceso por el que se va transparentando «el misterio de la Iglesia en la Iglesia católica» acontece en concreto «tanto en la fuerza como en la debilidad»: «en el pecado y en la purificación»¹⁸.

Este último borrador enmendado se aprobó por 2.144 votos de 2.189. La última posibilidad para mejorar todavía o inclinar este texto en sentido conservador presentando, por decirlo así, en la hora undécima «modi» o enmiendas de último momento (una situación de última instancia, en la que la comisión oficial podía decidir con bastante libertad y autonomía si admitir o no las propuestas finales de enmiendas —a no ser que interviniera «desde arriba» un veto, como en otros temas realmente sucedió—), no aportó (al menos en relación con el presente tema) ninguna variación. El texto que acabamos de analizar fue, pues, de hecho, el texto final y reproduce, así, auténticamente la propia constitución dogmática.

Pero es interesante señalar que en última instancia hubo todavía algunos obispos que aún querían añadir más matices a la fórmula ya abierta en sentido ecuménico («subsistit in»), a fin de acentuar más vigorosamente el carácter eclesial de las Iglesias cristianas no católicas¹⁹.

Es clara la intención de esta constitución dogmática: el misterio de la Iglesia de Cristo, «congregación de Dios», tal como la constitución lo había bosquejado a grandes rasgos esenciales en su primer capítulo, no es una visión irreal o idealista, ni tampoco meramente una realidad por venir, que ahora no esté de veras presente en ningún sitio. No. Ese misterio está realmente presente en nuestra historia, en una concretísima comunidad, que, según la constitución, es la «Ecclesia catholica», la cual, sin embargo, hace presente tal misterio con sombras, distorsiones y malformaciones; y, debido a tales distorsiones, algunas veces o frecuentemente lo hace casi irreconocible, pero, a su vez, sin que estas manchas vuelvan, sin más, imposible toda manifestación o transparencia del misterio en esta Iglesia. Esta era la concepción del Vaticano II, y éste era también el espíritu de aquel concilio. El concilio deseaba ir muy lejos en lo que concierne a

las otras Iglesias cristianas sin ser infiel a la autocomprensión centenaria de la Iglesia católica.

No se puede negar: la constitución dogmática sobre la Iglesia se mueve en una atmósfera notablemente distinta que la de la eclesiología católica de antes del concilio. El rechazo por el Vaticano II justamente del borrador de constitución preconiliar fue en concreto una reacción contra los acentos unilaterales y triunfalistas de la encíclica *Mystici Corporis*. Quiero aquí señalar tres claras diferencias de esta nueva eclesiología:

1. Destaca la distinción, claramente subrayada, entre la iglesia en la tierra y el reino de Dios, si bien manteniendo su unión íntima y su ir juntos.

2. Igualmente destaca, en comparación con la eclesiología preconiliar, la identificación muy matizada —no sin muchas reservas (la cautela de la formulación llega a ser un punto excesiva)— que se lleva a cabo entre el misterio bíblico de la Iglesia, el cuerpo místico, con la Iglesia católica romana. Pero la declaración conciliar contiene, aunque esto se diga sólo en tono menor, que el mismo misterio bíblico de la Iglesia, si bien con nuevas veladuras y distorsiones, diferentes de las distorsiones empíricas en el interior de la Iglesia católica, está también presente, de una manera distinta, en otras Iglesias cristianas.

3. Finalmente, del conjunto de esta constitución dogmática se desprende también claramente, aunque no se explicitó tanto, que la constitución admite una diferencia entre la Iglesia «en cuanto institución salvífica» y la Iglesia «en cuanto fruto de la divina redención» o, en otros términos, entre lo institucional en la Iglesia y la comunidad escatológica de fe y de gracia, aunque esta distinción sigue siendo inadecuada²⁰.

En el capítulo segundo de la constitución, que trata del «pueblo de Dios», se dice de este pueblo de Dios: «Dios ha convocado a la congregación (*congregatio*) de aquellos que miran con fe a Jesús, el autor de la salvación y el principio de la unidad y la paz, y los ha hecho Iglesia, de modo que ella sea para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que trae la salvación»²¹.

b) «*Ecclesia sancta*» (una, santa, católica y apostólica),
«*sed semper purificanda*»

Según el aviso bíblico, «el juicio de Dios comienza por la casa de Dios»: por Israel y la Iglesia (1 Pe 4, 17-18). Por ello, el concilio Vaticano II ha hecho suya casi al pie de la letra la preocupación de la Reforma por la «*Ecclesia semper reformanda*»: «*Ecclesia semper purificanda*»²². Pues el mismo concilio, a propósito de la Iglesia en camino, cuyo misterio se describe en el primer capítulo de «*Lumen gentium*» en una serie de imágenes, dice: «Peregrina (*procedens*) a través de tentaciones y tribulaciones, la Iglesia es consolada (en el sentido bíblico de 'vigorizada') por la fuerza de la gracia de Dios, que le ha sido prometida por el Señor, a fin de que por la debilidad de la carne no decaiga en la fidelidad perfecta (*ut a perfecta fidelitate non deficiat*), sino que permanezca como digna desposada de su Señor, y no deje de renovarse bajo la acción eficaz del Espíritu santo, de modo que llegue por la cruz a la luz que no conoce ocaso»²³. La victoria sobre la debilidad sólo tiene lugar «por la fuerza de Cristo y el amor»²⁴. El concilio acoge a su manera una concepción de la Reforma, al decir que la Iglesia es «*sancta simul et purificanda*»: es santa, pero debe constantemente ser purificada; debe venir a la *metanoia*, la vuelta penitente sobre sí y la renovación²⁵.

Esta promesa de la gracia no descansa sólo sobre la Iglesia como conjunto total, sino especialmente —o sea, aquí, ministerialmente—, también sobre el servicio ministerial en la Iglesia²⁶: tanto por lo que hace a su función de enseñanza y proclamación²⁷ —santificación cúllica y sacramental en la presidencia de la plegaria y la administración de sacramentos²⁸—, como, en fin, por lo que hace a su función de autoridad eclesial que dirige pastoralmente²⁹.

Pero a la vista de que la advertencia bíblica de renovarse constantemente en el Espíritu, estando en la debilidad de la carne, se dirige al pueblo de Dios en su conjunto, incluso antes de que se hable (en esta constitución dogmática) de la diferencia funcional o ministerial u oficial entre fieles y ministros, tanto la jerarquía como el pueblo creyente están puestos bajo la permanente advertencia de la renovación que nunca debe cesar y la constante «vuelta a las fuentes» cristianas.

Puede concluirse que la Iglesia, como comunidad salvífica e institución salvífica, está, según el Vaticano II, bajo la promesa poderosa del Señor, que no consiente que ella sea infiel. Esta Iglesia, sin embargo, ha de renovarse continuamente en la fuerza del Espíritu.

La afirmación simultánea de la «*Ecclesia indefectibilis*» (o sea, de una Iglesia que no puede decaer de su inspiración fundamental o no es susceptible de ser arrancada de sus primitivas raíces) y de la «*Ecclesia semper purificanda*» (la Iglesia que tiene constantemente que purificarse) plantea graves y delicados problemas. Justamente por la asistencia a ella prometida por el Señor: «Las puertas del infierno no prevalecerán sobre ti» (Mt 16, 18), y, por tanto, a causa de la poderosa promesa del Señor, el mantenerse firme de la Iglesia (su indefectibilidad) adopta la figura histórica de una metanoia (autocorrección y renovación) que siempre está llevándose a cabo de nuevo. Esto hace ya evidente que la *indefectibilitas* en la que triunfa la gracia de Dios no es una indefectibilidad en el triunfalismo, sino en la debilidad. Lo que comporta que no es una indefectibilidad *a pesar* de la debilidad, o sea, automática, sino en y por la renovación constante en la fe, la esperanza y el amor.

La indefectibilidad de la Iglesia no es, pues, una propiedad estática de ésta, esencial y, por decirlo así, petrificada, que pudiera ignorar la fe existencial y siempre precaria de la Iglesia, en la obediencia a la promesa de Dios. Esta indefectibilidad prometida sólo se hace efectiva en la fe, la confianza y la permanente autocorrección de la Iglesia. El término «garantía divina» no es aquí el apropiado. Por lo menos es engañoso, aunque puede ser utilizado como extrapolación jurídica del soberano poder de la gracia, que es tan potente que actúa con eficacia en la respuesta creyente de la Iglesia. Pero es imposible una objetivación jurídica de esta indefectibilidad actuante en la fe y en la autocorrección creyente, porque la esencia de la Iglesia, llamada a la vida por el itinerario vital de Jesucristo, implica la vivencia existencial de la comunidad salvífica, justamente en cuanto fruto de la redención.

Deben verse también en esta perspectiva las llamadas cuatro notas de la Iglesia. Con el credo del concilio de Constantinopla

del 381, todas las Iglesias cristianas confiesan: «Creo en la Iglesia o comunidad de fe una, santa, católica y apostólica». En el concilio Vaticano II se dice esto de cada Iglesia local, en la que, a condición de que viva en comunidad con las demás Iglesias locales, está presente la Iglesia universal. Pero sabemos que no existe tal unidad: las Iglesias cristianas están divididas. Todos sufrimos bajo nuestra propia pecaminosidad y la de nuestras Iglesias. Esas cuatro notas no describen, pues, nuestras Iglesias reales en sus figuras históricas, mientras que, por otra parte, ninguna Iglesia puede llevar a cabo la mística destilación de la esencia «Iglesia»; las Iglesias sólo existen en figuras históricas.

Esto, por otro lado, no significa que esas cuatro calificaciones de la Iglesia sean puramente escatológicas, realidad del Reino final. Significa que todas las Iglesias cristianas contienen ya ahora elementos que demandan esa unidad, a saber: su fe en un Dios único y un único Señor, en un solo bautismo y una sola mesa. Como las cuatro notas están presentes en todas las Iglesias de modo defectivo y mediocre, en compartimentos aislados o restrictivos, son en el interior de todas las Iglesias imperativos internos de cambio: llamadas a andar realmente por la vía de la final consumación del ecumenismo. La dinámica de estos elementos de la estructura de todas las Iglesias no fomenta la escisión. El evangelio no legitima la mediocridad. Y el mensaje proclamado no funda de ninguna manera que cada cual se encierre en su escondrijo, a buen recaudo del «otro». Esas cuatro «notas» o «propiedades» de la Iglesia ponen a todas las Iglesias cristianas bajo la llamada de la conversión. No puede exigirse conversión sólo a las otras Iglesias cristianas. Todas las Iglesias locales y confesionales son «Iglesia» en la medida en que pueden afirmar, favorecer y promover la «communio», la comunicación con las demás Iglesias locales.

Lo escandaloso no es que haya diferencias; lo escandaloso es que esas diferencias se manejen como obstáculos para la comunión (no se quiere, por otra parte, y con toda justicia, hacer tampoco de la unidad una comedia; las diferencias se toman en serio). Pero una unidad en la comunión plena de matices distintos no exige en modo alguno una unidad formal, institucional y administrativa, ni una superiglesia. Las cuatro notas que confesamos no son para la Iglesia católica romana la descripción de

su propia forma fenoménica concreta, sino, igual que para las otras Iglesias, son también para ella un imperativo. La ecumene no es la apropiación privada y para sí del evangelio por alguna Iglesia confesional, sino un «autodesposeimiento» de todas y cada una de las Iglesias cristianas. Ciertamente que, desde el punto de vista histórico, hay una pluralidad que es un sistema de exclusión; pero también hay una multiplicidad que no tiene por qué suscitar oposición y que puede vivirse dentro de la comunión, en el reconocimiento recíproco. La diferenciación únicamente es positiva dentro de la comunión con el otro, en el respeto al otro que es diferente y, sin embargo, no nos es ajeno.

No hay ecumene auténtica si no se intenta comprender y vivir teológicamente la pluralidad de las Iglesias: tenemos que poder experimentar y entender lo mismo... de maneras distintas unos y otros. No hay un modelo de uniformidad que valga para siempre, pero tampoco hay un modelo de unidad prescrito e históricamente dado, al que todas las Iglesias tengan que convertirse. Todas las Iglesias cristianas tienen necesidad de la ecumene como verdadera Iglesia de Jesús, el Cristo. Todos los cristianos han de esforzarse por una unidad cuyo modelo hasta ahora no se da en su total actualidad en ninguna de las Iglesias. La unidad es para todas las iglesias cristianas *porvenir*, no regreso a ninguna situación del pasado. Además, no hay comunidad que no tenga conflictos internos, como no sea en u-topía (o sea, en ninguna parte excepto en «wishful thinking») o escatológicamente, en el cielo. Pero esta consumación final juzga, por cierto, nuestro presente desde la rebelión humana y cristiana contra el hoy irredento de las Iglesias y el mundo.

3. *El rostro llamado «clásico» de la Iglesia y su otro rostro (perfilado más bíblicamente)*

En la actualidad no sólo hay a este respecto un estancamiento ecuménico y una polarización intereclesial. También nos hallamos en un punto bajo y una polarización en el interior de la Iglesia católica romana.

a) *La Iglesia como jerarquía piramidal*

En la concepción jerárquica neoplatónica de la Iglesia, ésta aparece como una pirámide, un sistema escalonado: Dios, Cristo, el papa, los obispos, los sacerdotes y los diáconos; más abajo, los religiosos, y luego, los «laicos»: primero los hombres y al final las mujeres junto con los niños. Esta imagen de la Iglesia se desarrolló en la segunda mitad del primer milenio y llevó, desde el siglo XI, a una centralización intensiva del poder eclesiástico en Roma. Después de Trento, esta imagen de la Iglesia adoptó rasgos jurídicos, sobre todo en las obras del jesuita Belarmino y del dominico Torquemada. Fue aceptada luego en todas partes, y desde el siglo XIX, en la lucha contra el mundo moderno, todavía se ha reforzado. La Iglesia se describe como una comunidad organizada en torno al papa de Roma, cuyos prefectos en cada diócesis son los obispos, mientras que los sacerdotes son los representantes locales de estos prefectos, que tienen la misión de pastorear el rebaño en los campos lejanos.

La legitimación ideológica de esta imagen de la Iglesia se apoya sobre dos pilares: 1. el influyente peso de una cristología que olvida que el Espíritu sopla también en los niveles ínfimos de la Iglesia y que, en la práctica, reserva sólo a la jerarquía el papel del Espíritu santo, mediante la sucesión ministerial; y 2. la significación social de la infalibilidad del papa. Para esta concepción el papa es el «representante de Cristo» en este mundo, al modo en que los gobernadores eran los representantes del emperador romano en los territorios apartados. Así, el don del Espíritu santo se reduce, en lo que concierne al nivel inferior, al de los fieles, a aceptar obedientemente cuanto la cumbre de la jerarquía ha decidido y proclamado. Tal imagen de la Iglesia excluye por completo a la mayoría de los creyentes del nivel en el que se toman las decisiones de gobierno; los laicos y, sobre todo, las mujeres no son aquí ya *sujetos*, portadores y factores del ser-iglesia y de la historia de la Iglesia: se convierten en objetos de las decisiones jerárquicas y de la predicación y la guía pastoral de los varones.

Resulta además funesto que la autoridad que pueden tener determinados actos del papa en circunstancias claramente delimitadas y controladas desde el punto de vista jurídico, de hecho

resulta desplazada a *la propia persona del papa*, a quien se hace entonces infalible en cuanto persona. Considerar al papa personalmente infalible es, en la perspectiva católica romana, una herejía, si bien es una de las pocas herejías que nunca han sido condenadas oficialmente. Determinadas decisiones papales o conciliares, tomadas en nombre de toda la comunidad eclesial en cuanto a desafíos que son vitales para la fe evangélica, pueden ser infalibles, lo que quiere decir: en esas decisiones, más o —a veces— menos felizmente, se expresa históricamente la verdad cristiana. Para los cristianos, ello remite a la asistencia del Espíritu santo, que vela por la integridad del evangelio, pero con esto no se exalta la persona del papa. La persona del papa continúa siendo la que es: una personalidad genial o mediocre, la propia de un pastor o la de un hombre retraído, democrática o autoritaria.

Al trasladar sin más ni más esta infalibilidad canónicamente delimitada a la persona del papa, se priva en realidad a todas las demás instancias institucionales de la Iglesia —tanto a los obispos como a la comunidad de los creyentes— de su autoridad y su peculiaridad cristiana original. El culto a la personalidad del papa, a raíz de esta mística de la infalibilidad, olvida que la función de Pedro, la función petrina de unidad y comunicación, no es en la Iglesia sino un ministerio y, por tanto, un servicio ministerial entre otros muchos ministerios u oficios eclesiales.

b) *La intensificación del carácter jerárquico: el rostro anti-democrático de la Iglesia desde la Revolución francesa hasta el Vaticano II*

Durante siglo y medio la jerarquía eclesiástica y su teología oficial rechazaron tajantemente la inspiración fundamental de la religiosidad burguesa. Cabría caracterizar esta situación como sigue. El concilio Vaticano I fue la asamblea eclesial de una jerarquía feudal superviviente en un mundo moderno, mientras que el concilio Vaticano II fue una asamblea eclesial en el horizonte de la burguesía: un concilio en el que la Iglesia católica romana ha recuperado su retraso socio-cultural respecto de las libertades burguesas, pero (ironías de la historia) en un momento en que el mundo occidental había empezado a realizar una dura

crítica de los lados sombríos de la burguesía liberal desde la perspectiva socio-política.

Aunque la misma Iglesia había rechazado como anacrónica, en los siglos XVII y XVIII, la protesta de los jansenistas contra la modernidad emergente y consciente de sí misma (lo que la puso en dificultades con la letra de su centenario pasado «agustiniano-occidental»), tras la Revolución francesa esta Iglesia se convirtió en el tardío pero decidido campeón de las ideas anti-modernas y feudales, que se puso a sostener obstinadamente como si fueran casi verdades de la fe, precisamente cuando se trataba de posturas que se dirigían directamente contra los principios fundamentales burgueses de lo que hoy se llama «modernidad».

Frente al «Cristo burgués» reverenciado por los creyentes ilustrados, que en la sociedad moderna sólo haría valer su soberanía en la íntima donación de sentido por parte de los creyentes (la religión es cuestión privada) y en una concepción de la Iglesia según la cual ésta ha de verificarse funcionalmente para poder poseer alguna credibilidad, la Iglesia oficial colocó el omni-baricante «supremo imperio de Cristo», bajo cuyo ámbito de poder se encuentra todo el género humano³⁰. Esto puede verse en conexión con la devoción al sagrado Corazón, que ciertamente se desarrolló desde las bases, pero sólo fue aprobada en 1765 por Clemente XIII, ya que tal devoción se acomodaba a la política eclesiástica del papa en aquella época y era considerada por la jerarquía eclesiástica como un instrumento para combatir la Ilustración. La devoción en cuestión llegó luego a su más alto punto institucional cuando el papa León XIII consagró el mundo al sagrado Corazón.

Este gobierno de Cristo sobre todo el mundo ha sido puesto, según todos los papas que estuvieron en contra de la Ilustración, en manos de la jerarquía de la Iglesia, con exclusión de cualquier otra instancia, incluido el pueblo de Dios. Se trataba de una reacción de la jerarquía contra la tesis ilustrada de «la voluntad popular». Aún más: cuando esta voluntad popular a la que la burguesía da su aplauso no permanece vinculada a las ordenanzas de la jerarquía eclesiástica y al derecho natural (cuya interpretación auténtica corresponde por derecho a la misma jerarquía), según Pío IX no puede seguirse de ella más que «la desenfrenada

concupiscencia del alma, al servicio de sus pasiones y su provecho»³¹. La acción salvífica de Dios que proclama la Iglesia no se deja, ciertamente, reducir a un subsistema de la gran sociedad burguesa, como quería la burguesía. Pues en tal caso, así argumenta Pío IX, los dominios de la ciencia y de la legislación, declarados autónomos, se sustraen por principio a la llamada competencia religiosa particular de la jerarquía católica romana, que representa, precisamente, el gobierno omniabaricante de Cristo sobre todo el mundo. Este papa condenó, pues, tajantemente la afirmación de que «la ciencia de los datos filosóficos y morales, así como las leyes burguesas, pudieran e incluso debieran desviarse de la autoridad divina y eclesiástica»³².

Se rechazó también la idea burguesa del contrato social, o sea, que solamente es legítima aquella forma social que, sobre fundamentos racionales, hace justicia a las necesidades de todos los individuos, que tienen el mismo valor. Por su parte, un papa posterior, Pío X, dice, en la misma línea, contra los modernistas, que la Iglesia no ha surgido por la necesidad de comunicación de los creyentes, y que su orden eclesial y su estructura oficial no se han tomado prestados tampoco de la evolución de las estructuras sociales. La Iglesia procede directamente de la voluntad de Cristo y en tal modo que la figura que ha recibido de su divino fundador no puede ser cambiada ni aun por el papa³³.

De acuerdo con esta visión de las cosas de la jerarquía eclesiástica, el ser-iglesia no se puede reconciliar con la historia moderna de la libertad y su proceso de democratización. A este respecto es muy interesante la reacción eclesiástica al tristemente célebre «Oficio de Bismarck» de 14 de mayo de 1872, porque, dentro de una misma concepción jerárquico-feudal, deja, sin embargo, ver diferencias de acento entre el episcopado católico alemán y la visión vaticana, aún más dura. En su circular, Bismarck, que, con ocasión de la proximidad de la elección papal, se dirigía a los embajadores del imperio alemán ante las potencias extranjeras, había atacado al papa en relación con la declaración de su infalibilidad y, sobre todo, a propósito de su pretensión, ligada a la infalibilidad, de ser un príncipe absoluto. Tal pretensión ponía de manifiesto que los obispos de las Iglesias locales tenían que ejercer de gerentes del papa. Lo que implicaba en el siguiente paso que los obispos son propiamente, a ojos de los

demás gobiernos, funcionarios de un soberano extranjero. De un soberano extranjero que, además, él solo en medio de los Estados soberanos modernos, se considera a sí mismo un príncipe absoluto.

En defensa de Roma, el episcopado alemán rechazó esta intervención de Bismarck. Lo que aquí ante todo interesa es la argumentación de aquellos obispos. Contra la acusación de Bismarck de que el papa se presenta a sí mismo como un monarca absolutista, se dice expresamente: «El papa está bajo el derecho divino y se halla ligado a los ordenamientos dados por Cristo a su Iglesia»³⁴; está «ligado al contenido de la sagrada Escritura, a la tradición y a las decisiones adoptadas ya por el ministerio magisterial»³⁵. El tono de esta reacción episcopal difiere del de los documentos del Vaticano. Menos el concilio Vaticano I, que vincula realmente la infalibilidad de determinadísimas declaraciones papales con la indefectibilidad de toda la Iglesia y, por tanto, con la fe del pueblo de Dios, y, así, no la hace independiente ni la separa de «la fe de toda la Iglesia», los documentos papales dirigidos contra la Ilustración nunca han hecho hincapié en esto. Este dato fundamental antiautoritario lo han mantenido incluso permanentemente en silencio (hasta que sobre todo el Vaticano II lo ha empezado a destacar de nuevo). La carta de los obispos alemanes subraya con toda intención que el papa no puede declarar dogma alguno sencillamente porque le parezca a él bien³⁶. Roma enfatiza la obediencia de todos al papa, mientras que el episcopado alemán, sin negar esta obediencia, acentúa el hecho de que el papa se halla sujeto a la Escritura y a la exposición bíblica en la tradición de la Iglesia.

Desde esta toma de postura de los obispos alemanes y la ratificación papal de ella se ve con mayor evidencia que el Vaticano I de ninguna manera se propuso otorgar al papa poder absoluto. En la medida en que el concilio Vaticano I vincula la infalibilidad papal a la «indefectibilitas» con la que «el divino redentor ha querido proveer a su Iglesia en la definición de la fe y las costumbres»³⁷, la constitución sobre la Iglesia del Vaticano I reconoce sin duda que la acción salvífica de Dios en Jesucristo no posee sólo eficacia en cuanto invisible obra de la gracia, sino también en las figuras visibles del gobierno histórico de la Iglesia. La jerarquía eclesiástica extrajo de aquí la conclusión, que habría

de tener grandes consecuencias históricas, de que el papa, de acuerdo con el Vaticano I, no puede ser juzgado por nadie. Este, incluso, es el tenor capital de la declaración dogmática de este concilio del siglo XIX. Esta falta de toda demanda de cierto control sobre la jerarquía eclesiástica, sobre la llamada «santa autoridad» de la Iglesia, fue un motivo fundamental de escándalo para todos, incluidos los cristianos conscientes. En la vida democrática contemporánea del burgués no había lugar para una cosa así.

Junto a la oposición entre la democracia moderna y la jerarquía eclesiástica, había también la oposición entre la fe burguesa en el progreso y la Iglesia católica. En la burguesía se desarrolló la idea de la historicidad del hombre y la fe en el progreso histórico de la humanidad. El «burgués» era en aquella época el «hombre nuevo»: «homo novus». Tal hombre nuevo era justamente para la jerarquía eclesial «el viejo Adán»: el pecador que se «seculariza», o sea, que se emancipa de la autoridad divina —piénsese en concreto: de la autoridad jerárquica eclesiástica—. Según la Iglesia de la época, ésta era una pretensión impía y pecaminosa. En su encíclica social, León XIII llama consecuentemente necesaria penitencia al trabajo humano, creador de valores y celebrado por la burguesía: carga, pues, y sufrimiento, con la única mira del sostenimiento de la vida³⁸.

No los individuos socializados, como era la visión de la burguesía, sino la familia preindustrial del antiguo régimen es denominada por la jerarquía eclesiástica célula germinal de la sociedad. Aparte de las muchas atrocidades indignas del hombre cometidas durante la Revolución francesa, sobre las que ya I. Kant (que no oculta nunca su simpatía por la Revolución) había formulado duras críticas, la condena eclesiástica de cuantos bienes había aportado a nuestra sociedad esta Revolución y de lo que ahora (también en el Vaticano II) seguimos alabando como valiosas conquistas burguesas, se halla documentada, por otra parte, de la manera más tajante, en el final del «Syllabus». En él se condena la tesis que afirma que «el romano pontífice puede e incluso debe conciliarse con el progreso, con el liberalismo y la nueva burguesía»³⁹. Frente a todo progreso, evolución o desarrollo, los dogmas revelados son presentados «como verdades caídas del cielo»⁴⁰. De este modo queda también a una luz des-

favorable —de hecho, queda condenado— el uso del método histórico y de crítica de las ideologías en la exégesis y la teología. En cambio, la autoridad eclesiástica no es juzgada o condenada legítimamente por nadie. Tal autoridad es inmune, ya que participa de la autoridad de Dios. Así habla la Iglesia.

Otro punto decisivo de fricción (en mi opinión, quizá el único) entre la burguesía y la autoridad doctrinal oficial de la Iglesia (los demás problemas disputados se dejan solucionar más dúctilmente por ambas partes) es la oposición entre el concepto ilustrado de verdad y la noción de verdad ahistórica de la jerarquía eclesiástica.

En primer lugar, tenemos antes que señalar que acerca de este punto la teología oficial de la Iglesia ha tomado algunos elementos fundamentales de la Ilustración (los cuales son, a su vez, más antiguos que la Ilustración): la importancia y el peso de la «razón natural», la libertad de elección del hombre y, por fin, el conocimiento natural de Dios (esto último quiere propiamente decir: cuando se trata de Dios, todo hombre racional tiene derecho a intervenir en la cuestión con su propia voz, pues de lo que se trata es del sentido de su ser-hombre. Si bien esto quizá no era en absoluto la intención capital del Vaticano I). Aparte de estas intuiciones positivamente reconocidas por la jerarquía eclesial, aunque fueran también intuiciones de la Ilustración, la autoridad eclesiástica, oponiéndose a la visión ilustrada de la burguesía, sustrajo toda verdad del tiempo y del espacio, eternizó abstractamente todas las verdades y las situó fuera de todo tiempo y todo lugar⁴¹, tomando en ello claramente partido por la Iglesia popular y menor de edad, que no quiere saber nada de lo que ahora se llama «cristianismo responsable».

Dentro de esta fe de la Iglesia popular es cosa palmaria que la Iglesia oficial, por supuesto, ha de rechazar la afirmación de que «la verdad no es inmutable, como no lo es tampoco el hombre, ya que se desarrolla con él, en él y por él»⁴². En la misma línea entiende el papa Pío XII la verdad, que no conoce historia. Según su argumentación, la historia, que está sujeta al cambio, debe regirse por la verdad, tal como ésta ha sido revelada en Jesucristo y entregada a la Iglesia por el Espíritu santo. Esta verdad no tiene en absoluto que satisfacer las necesidades actuales del hombre y, por tanto, tampoco tiene que entregarse a los usos

y juegos lingüísticos modernos⁴³. Tan lejos va esta concepción de la jerarquía, que se atreve a afirmar que la verdad sólo puede encontrarse en la figura lingüística de la metafísica escolástica como expresión objetiva de la voluntad de Dios. Se sustrae así la historia al sentido que hayan querido darle los hombres en cuanto sujetos históricos. Toda la mediación humana, el ser-sujeto del hombre en la propia historia, en medio de tantos determinismos y contingencias, desaparece y Dios se convierte, por así decirlo, en sujeto directo de la historia⁴⁴. Concedo que este documento de Pío XII tenga razón al reverenciar a Dios como sujeto de la historia, pero no puede negarse que el modo en que este papa lo formula priva al hombre de la dignidad de su conciencia ya bien despierta, lo priva de la libertad burguesa.

Antes, el papa Pío IX, citando a Gregorio XVI, pudo llegar a decir, incomprensiblemente: «De esta repugnante fuente del indiferentismo mana la afirmación absurda y errada o, más exactamente, la locura de que todos los hombres poseen libertad de conciencia y pueden reclamarla. El camino a este pernicioso error lo ha preparado la exigencia de completa e inmoderada libertad de opinión, que se propaga furiosa en la dirección de la aniquilación de lo sagrado y lo revelado»⁴⁵. En una recopilación posterior de documentos de la Iglesia este documento papal (que decía en realidad exactamente lo contrario que el Vaticano II) fue suprimido sin más, fue borrado del Denzinger oficial⁴⁶, como si nadie debiera saber que la Iglesia oficial hizo una vez una declaración tan incomprensible para cualquier inteligencia humana.

Las primeras declaraciones eclesiásticas en las que un papa haya hablado con alguna simpatía sobre un Estado democrático son las de Pío XII la víspera de la navidad de 1944, por tanto, al final de la segunda guerra mundial⁴⁷. Condena en ellas el absolutismo estatal, que, por otra parte, se diferencia aún con todo cuidado de la «monarquía absoluta» («de la que no quiero hablar ahora», se añade). Pero la fecha de esta declaración coincide con la de la caída del nazismo y el fascismo. Si esto se hubiera dicho unos años antes, tales expresiones sobre el Estado democrático habrían sido más dignas de crédito. En aquel momento se interpretaron unánimemente como política eclesiástica, oportunismo eclesiocéntrico. En 1945 la opción por la democracia

civil era al mismo tiempo la opción de la Iglesia por occidente y contra el comunismo. No es que se estimara a la democracia burguesa por sus propios méritos, sino a título de nueva arma contra los países comunistas. En última instancia, no era sino una autodefensa de la Iglesia. Ello es tanto más evidente cuando se considera el hecho de que la jerarquía no tolera en su propio círculo eclesiástico forma alguna de democracia. Se trata de una opción contra el pueblo. Sólo poco a poco irá desapareciendo, con los papas que han venido después, la ambigüedad de la preferencia jerárquica por la democracia en el mundo civil. Tanto más incomprensible —o, precisamente, demasiado comprensible— es, pues, que continúe la resistencia contra la participación democrática y la corresponsabilidad del «pueblo de Dios» en las decisiones de la autoridad eclesiástica que son relevantes para toda la Iglesia.

No cabe negar históricamente el hecho de que la Iglesia se ha resignado a regañadientes a la separación moderna entre Iglesia y Estado, cuyas perjudiciales secuelas —en la óptica de la jerarquía— se restañan luego en gran medida pactando concordatos. La correcta afirmación creyente de que la fe debe penetrar toda la vida del hombre (incluida su vida social), se tradujo entonces (en una perspectiva jurídico-política) en términos de política eclesiástica en el sentido de que la institución Iglesia ha de tener un lugar en todos los sectores de la vida social. Una encíclica, hecha pública en la instauración de la fiesta de Cristo rey, traza perfectamente la actitud de la Iglesia en su lucha de siglo y medio contra las nuevas conquistas de la burguesía liberal.

El surgimiento de la «*actio catholica*», a su vez, no se proponía tanto (o sobre todo) promocionar el apostolado de los laicos o su emancipación, sino que tenía el objetivo paralelo de que la jerarquía eclesiástica, cada vez más dejada al margen de la opinión pública en la sociedad liberal, recuperara por medio de los laicos su importancia en todos los sectores de la vida social. Los laicos, por lo demás, recibían un «mandato» emanado de la jerarquía eclesiástica: una especie de «*missio canonica*», que hace evidente que de lo que se trataba era del poder de la jerarquía, en que podían ahora participar los laicos católicos, debido a la neutralización liberal de la jerarquía eclesiástica, con el fin de compensar la pérdida sufrida por la jerarquía. Pues la separación

de la Iglesia y el Estado de hecho paralizaba el poder social de la jerarquía de la Iglesia, en contraposición con su pasado histórico de poder.

Quien compare estos datos de los documentos de la autoridad de la llamada «tradición de los Píos» —Pío IX, Pío X, Pío XI y Pío XII—, datos documentados, pues, por las instancias oficiales de la Iglesia, y que acreditan la resistencia de estas instancias, durante siglo y medio, contra las buenas conquistas de la burguesía liberal (dejando aparte el mal y la violencia, de ninguna manera trivializables, que atrajo sobre Europa la Revolución francesa), quien los compare, repito, con los textos del Vaticano II sobre la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la fe en el progreso, la tolerancia y los derechos humanos, el ecumenismo y el aún más amplio universalismo de la salvación —sobre todo después de siglos de agustinismo eclesial—, una a modo de acogida tomista de la mundanidad del mundo y su propia autonomía en toda clase de dominios, etc., ése tiene que conceder que el concilio Vaticano II, después de siglo y medio de resistencia contra ellos a base de fulminar solemnes anatemas, ha aceptado con los brazos abiertos (vistas las cosas retrospectivamente, con cierta ingenuidad en algunos puntos) los valores y conquistas burguesas de la Revolución francesa. Retrospectivamente también comprendemos que el mundo moderno, en estos ciento cincuenta años de resistencia eclesiástica contra cuanto se llamaba nuevo y «moderno», haya vuelto la espalda, unas veces airadamente y otras resignadamente, pero con firmeza, a esta Iglesia que había inscrito bien alto en sus pendones la lucha contra el mundo moderno y contra la autocomprensión consciente del hombre moderno. Esta Iglesia antimoderna habría podido muy bien criticar en aquella época de otro modo a la «burguesía moderna», a saber, con una crítica que, sobre todo tras el Vaticano II, «el mundo» mismo ha empezado a realizar con gran seriedad y competencia a la burguesía liberal de los siglos XVIII y XIX. Desde toda esta prehistoria resulta también comprensible el drama de un hombre como monseñor Marcel Lefebvre, que ha seguido suscribiendo de hecho, con obstinación, todas esas concepciones de la jerarquía católica romana antiburguesa, de León XIII a Pío XII, incluso después del cambio habido en el

Vaticano II, que se distancia de ellas radicalmente, a pesar de cuantos compromisos realice.

La ruptura con el pasado feudal de la Iglesia hay, pues, que situarla inequívocamente, por lo que hace a la Iglesia católica romana, en el período entre 1962 y 1965: el tiempo del Vaticano II, si bien se trata del resultado eclesiástico oficial de algo que ya alentaba desde mucho antes en muchos católicos y en sus portavoces teológicos. En este sentido, el concilio Vaticano II (ésta es una aseveración quizá algo comprometedor para muchos teólogos de hoy, entre nosotros, críticos de la cultura y de la sociedad) es el triunfo tardío de la teología liberal: realmente fue, de hecho, un concilio liberal. A la vista del pasado antiliberal de la Iglesia católica, necesitábamos, para empezar, un concilio así. El Vaticano II fue en la Iglesia la irrupción de las conquistas de la Revolución francesa, pero con ciento cincuenta años de retraso. Mientras que para entonces estaban ya en agenda otros problemas completamente diferentes. En mi opinión, en esto estriba (tanto para las derechas como para las izquierdas) el drama de este fenómeno mayúsculo que fue el concilio Vaticano II. Pueden de hecho encontrarse fórmulas, sobre todo en la constitución pastoral del Vaticano II, «Gaudium et spes», que hacen pensar en el grito de combate de la Revolución francesa: «Liberté, égalité et fraternité». No hay que olvidar que los obispos (que tomaron parte en este concilio), así como sus asesores teológicos, por su práctica pastoral y por las cuestiones que de veras les importaban, no veían nada salvable en la abstracta actitud anti-moderna de la jerarquía vaticana. Para ellos se trataba de algo perfectamente lejano. Las cuestiones y las preocupaciones, sobre todo, de los que se llamaban «los obispos de tierras de misión» (una parte ya entonces no despreciable del episcopado mundial) iban justo en la dirección contraria de los borradores preconci- liares y todavía jerárquico-feudales.

Pero las perspectivas no feudales finalmente ganadas y aprobadas por el concilio, chocaron a su vez tras el concilio con la crítica actual de la sociedad y la ideología y, más adelante, con la teología popular de los teólogos de la liberación de distintos continentes. El Vaticano II fue un movimiento estratégico de recuperación de terreno por parte de la Iglesia (respecto de lo que acontecía en el mundo) que venía demasiado tarde. La con-

ciencia madura y crítica del mundo y la conciencia general humana habían por entonces sobrepasado ya con mucho los tardíos sueños feudales que todavía abrigaba la Iglesia.

Quiero probar en lo que sigue que esta maniobra estratégica de recuperación del terreno perdido —antes impugnada por la Iglesia, pero ahora saludada con entusiasmo por el concilio (Vaticano II)— en lo que se refiere a las conquistas del mundo moderno, este hacer propias la historia humana de la libertad y su autonomía relativa que aceptó el Vaticano II, comporta en el interior del fenómeno «Iglesia» más cuestiones por resolver que cuestiones resueltas.

c) *Nuevas perspectivas posvaticanas, inspiradas por el «burgués» concilio Vaticano II*

El concilio Vaticano II mostró otra cara de la Iglesia; por lo menos en la teoría, corrigió profundamente la imagen anterior de la Iglesia. Fue una verdadera lástima que no hubiera para esta nueva imagen de la Iglesia todavía ninguna protección canónico-institucional; a esto debía proveer, según el deseo de Juan XXIII, la futura revisión del Código eclesiástico (una revisión que de hecho se produjo mucho más tarde, pero que, en algunos puntos fundamentales, no es fiel a las intuiciones básicas del Vaticano II). Incluso antes de hablar de ministerios eclesiásticos, aquel concilio definió a la Iglesia como el pueblo convocado por Dios. En él todos los creyentes son iguales: sujetos creyentes que poseen el mismo valor y «viven por el Espíritu», libres hijos de Dios.

Sólo después de haber hablado del pueblo de Dios en camino hacia la consumación final, se habla en este concilio de determinados elementos que estructuran orgánicamente la Iglesia o el pueblo de Dios. De este modo los poderes de los ministerios eclesiásticos no se sitúan fuera de la comunidad de la Iglesia o del pueblo de Dios. Las diferenciaciones de ministerio que aparecen en tal estructuración dejan intacto el derecho del pueblo de Dios como sujeto del ser-iglesia. Todos los oficios ministeriales existen para este pueblo, como servicios suyos. Que los oficios en cuestión sean también carismas especiales del Espíritu

no dice nada acerca de su regulación institucional o acerca de la posibilidad de un control de los fieles sobre la Iglesia ministerial.

Ahora bien, el modo como la Iglesia de hecho organiza los oficios en su interior hace imposible o, al menos, extraordinariamente difícil, que exista base institucionalmente protegida para el libre juego del Espíritu santo en los laicos creyentes. Que el oficio ministerial sea un carisma del Espíritu santo no dice, además, nada sobre la cuestión de cómo haya que nombrar a los portadores de estos oficios. «Lo que a todos toca es también cosa de todos» era en estos asuntos el antiguo lema de la Iglesia y del papa.

En su carácter de compromiso, el Vaticano II da aún a veces pie, aunque sea sin quererlo, a la concepción piramidal de la Iglesia. El concilio empieza definiendo el derecho y el deber de todos los creyentes a ser corresponsables en la Iglesia, en cuanto «christifideles», pero en un capítulo posterior (cap. 4), la «*Lumen gentium*» pone de manifiesto que se postula en la práctica una «armonía preestablecida» entre «la fe vivida del conjunto de la comunidad eclesial» y lo que la jerarquía proclama y formula como fe y directriz, mientras los fieles no reciben participación alguna ni en esa expresión de la fe ni en el gobierno de la Iglesia. La explicación aportada es que por voluntad de Cristo no puede haber oposición entre lo que se halla en el contenido de la fe que vive una comunidad de la Iglesia y lo que el papa o la jerarquía proponen. Pues —así se argumenta— el objeto de la vida del pueblo de Dios es el «misterio revelado», y el objeto de la proclamación, el culto y las directrices de la jerarquía es el mismo misterio, mientras que los límites de las autoridades jerárquicas son los límites de la revelación. Se viene así a un equilibrio exacto, a la postulación positivista de la armonía (por así decirlo, a una «*harmonie préétablie*», tomando el término del filósofo Leibniz) entre la vida de los fieles y la doctrina de la jerarquía eclesiástica.

Este idilio de armonía interna tiene consecuencias institucionales muy graves. Pues de él se sigue que cada conflicto fáctico entre fieles y jerarquía, igual que cada conflicto entre una comunidad eclesial local y la cumbre de la Iglesia, queda relegado al orden de la pecaminosidad: es desobediencia por parte de los súbditos. La jerarquía considera que el conflicto tiene solución

y, a veces llegando a la arrogancia, apela a la obediencia de los fieles. Esta práctica de no pocos obispos identifica el misterio de la Iglesia, por así decirlo, con una estructura intraeclesial de autoridad-obediencia, y además silencia que la historia de la Iglesia no ha sido nunca semejante idilio armónico entre la autoridad, que siempre tiene razón, y los fieles, que no deben hacer sino obedecer.

En esta concepción, la historia fáctica de los conflictos se ve *a priori* como fruto del pecado, y en tal forma que, dentro de esta lógica, todo conflicto se quita de en medio en beneficio de la posición más fuerte, que es la de la jerarquía, y se declara, por parte de este lado poderoso, pecado de las bases. Y la consecuencia sobre todo psicológica (de esta incorrecta concepción teológica) suscita tanto sentimientos de impotencia y absoluta insignificancia, como sentimientos de desengaño, protesta e incluso, en ocasiones, desafección. Los «laicos» comprenden, claro está, que puede haber conflictos que nada tengan que ver con la pecaminosidad, sino que se refieran a diferencias de percepción y a modos distintos de «sopesar» la historia de la salvación, por ejemplo en lo que respecta a los intereses pastorales del pueblo y a los intereses propios de los órganos jerárquicos. Y esto se descuida en la práctica. Este declarar todo conflicto en la Iglesia o inexistente o pecado sitúa a la jerarquía en una zona de inmunidad, libre de turbulencias. Se ve de hecho a la Iglesia como una «*societas perfecta*»⁴⁸, el reino de Dios ya consumado, gobernado por el representante de Cristo, mientras que lo único que conviene a la parte de los fieles es la obediencia dócil. En la medida en que la Iglesia es fiel, no tiene (para esta concepción) ninguna auténtica historia. Los conflictos reales que ha habido en otros tiempos y que sigue habiendo hoy se declaran, sencillamente, historia de la humana pecaminosidad de los creyentes.

Esta noción de la Iglesia, que no es sólo una noción, sino, en muchas diócesis, práctica de la jerarquía, es precisamente la causa de que muchos creyentes sufran por su Iglesia. En todo el mundo, y no sólo en la provincia eclesiástica de los Países Bajos, es patente, como se ha hecho visible tras la llamada «Declaración de Colonia» de un grupo de teólogos, que muchos, católicos y cristianos de otras confesiones bien dispuestos para con la Iglesia católica romana, sufren por la fe. Cuando la jerarquía y los fieles

van a veces por caminos divergentes, los que gobiernan suelen olvidar que los fieles en cuestión obran así, por regla general, por profundas motivaciones evangélicas y en aras de la Iglesia. Y aunque todos somos hombres pecadores, dentro de la lógica ideológica de la imagen piramidal de la Iglesia es facilísimo dividir en caso de conflicto limpia y rápidamente —y sin razón, desde el punto de vista eclesiológico— a los fieles en ortodoxos y librepensadores o liberales. Ya que la jerarquía de la Iglesia es falible, precisamente, en la mayoría de sus actos y, a pesar de ello, por la fuerza de la asistencia del Espíritu y atravesando alzas y bajas, consigue dirigir a la comunidad de la Iglesia por el curso firme del evangelio, y ya que, como auxilio para esta tarea, puede presentarse en algunos casos extraordinarios también como «infalible» —exhibiendo entonces, por otra parte, una infalibilidad que, de acuerdo incluso con el concilio Vaticano I, sólo refleja críticamente la firmeza del rumbo del conjunto todo de la comunidad creyente de la Iglesia—, ¿por qué, entonces, conforme a esta imagen de la Iglesia conciliarmente fijada, ha de estar la razón *a priori* en el papa y los obispos? Precisamente, según el espíritu del concilio Vaticano I, hay también algo así como la obediencia creyente de la jerarquía a la fe del pueblo de Dios: un elemento sobre el que ya nos alertó John-Henry Newman⁴⁹.

La corresponsabilidad por la Iglesia de todos los fieles, sobre la base del bautismo de todos ellos en el Espíritu, comporta esencialmente (como quiera que haya que organizar esto concreta y eficazmente) la participación de todos los creyentes en las decisiones de gobierno de la Iglesia. El Vaticano II dio para esto también siquiera algunos impulsos institucionales destinados a hacer concretamente posible que todos intervinieran: los sínodos romanos, los concilios nacionales, las conferencias episcopales, los consejos presbiterales, los consejos diocesanos y parroquiales de fieles laicos y los cuadros de muchas organizaciones católicas. Pero cuando estas instituciones estaban en la práctica mostrando su fertilidad en muchas formas distintas, han sido minadas y paralizadas desde arriba. Por otra parte, la mayor parte de los decretos para su puesta en práctica que han seguido al concilio Vaticano II se mueven principalmente en una sola de las líneas del concilio (en aquella que repite el concilio de Trento y el

Vaticano I), de modo que la eficacia de la otra línea del mismo concilio (justamente lo que era refrescantemente nuevo en él) no recibe ningún apoyo institucional y, por tanto —debido a la ley de la tensión entre carisma e institución— está condenada a desaparecer por ahora de la vida de la Iglesia. No se puede realmente hablar con sinceridad de la igualdad del valor de todos en la Iglesia (Gál 3, 26-28) cuando no se precisa las formas institucionales de tal igualdad o no se la quiere asegurar.

d) *Cómo se frena en los tiempos posteriores al Vaticano II la irrupción de su novedad de modo legitimado por la apelación ideológica al término «Iglesia como misterio»*

En los últimos tiempos se ha hecho uso, pero, sobre todo, mucho abuso de la profunda intuición de que la Iglesia es un «misterio»⁵⁰. Este abuso se apoya en una pertinaz mala comprensión dualista.

Para todos nosotros es obvio que la Iglesia de Jesucristo, como cualquier comunidad, nunca vive en el vacío socio-histórico y político-cultural. La comunidad «Iglesia» o bien se opone al ambiente del mundo que la rodea, o bien, ya por motivos evangélicos y pastorales, ya por motivos ideológicos, lo acepta sencillamente, con o sin crítica. Por esto, en el trascurso del tiempo ha tenido múltiples caras. En sus formas fenoménicas históricas ha exhibido rasgos que a veces han sido muy atractivos, con frecuencia han sido poco simpáticos, a veces agrestes y otras neutrales e insignificantes. En ocasiones no ha habido en la Iglesia nada que pudiera entusiasmar o apasionar; en casos así los fieles hablan de una «Iglesia sosa», como ya decía el Apocalipsis a la Iglesia de Laodicea: «Conozco tus actos: no eres ni fría ni caliente. ¡Ojalá fueras fría o caliente!» (Ap 3, 15). También ha habido épocas en las que no podemos considerar a las Iglesias empíricas, en su contexto local o universal, de otro modo que como pecadoras; pecadoras, sobre todo, por omisión, mientras que sus santos —que siempre los hubo en la fidelidad al evangelio— llevaban vidas ocultas o sufrían muerte martirial.

Justamente porque la Iglesia concreta es una realidad de la que puede hablarse desde una multiplicidad de puntos de vista,

aparecen muchas veces determinadas eclesiologías como ajenas a la realidad. Mucha gente tiene ya experiencia espontánea de lo que es en general una comunidad. Cabe analizar científicamente con mayor precisión esa experiencia. Así, entre otras cosas, la sociología del conocimiento ha mostrado cómo y por qué surgen estructuras de poder en una comunidad, así como el modo en que la propia sabiduría de la vida —cuyo auténtico portador es una cultura determinada— se desarrolla a la larga en dirección a la especialización (gracias a ciertas personas extraídas de la comunidad) y de la salvaguarda de los valores y las concepciones propios, profundamente queridos por todos y que a todos importan⁵¹.

El sujeto especializado de la autoridad en una determinada tradición experiencial cultural puede a veces coincidir con el sujeto especializado de la mencionada salvaguarda, defensa y exposición de los valores y la sabiduría populares y propios. Pero debido a los contenidos de estas dos funciones específicas de dirección diferente, los múltiples intereses de la tradición cultural en cuestión, en virtud de la diferenciación social y la distribución de las tareas, serán finalmente salvaguardados dentro de la comunidad por instancias diversas. Cabe analizar todo esto sociológicamente, y también cabe comprobarlo históricamente, y así se puede también averiguar las regularidades sociológicas de los desarrollos de instancias diversas dentro de una comunidad cultural y de los conflictos entre ellas.

Todo esto se aplica igualmente a las comunidades religiosas. También a la Iglesia en cuanto sociedad denominada, en el lenguaje creyente de la religión, «comunidad de Dios». Y habrá que hablar de esta misma realidad mundanal y sociorreligiosa, además, en un «discurso segundo»: en el lenguaje religioso de la fe. Lo que se ha descrito en términos experienciales y analizado desde el punto de vista sociológico, tiene finalmente que ser también tratado en el lenguaje de la fe. Lo que implica que el lenguaje religioso de la fe se vuelve vacío y no dice nada cuando no contiene una referencia reconocible a experiencias reales de los hombres y a las estructuras autónomas que éstas comportan. Por otra parte, hablar en el lenguaje de la fe sobre una realidad social empíricamente accesible, como de hecho es la Iglesia, no es un lujo superfluo ni (al menos de por sí) un discurso ideológico

sobre un acontecimiento que pudiera ser adecuadamente entendido ya sobre bases puramente mundanales. La revelación salvífica de Dios, que se nos entrega por y en la tradición experiencial cristiana de la comunidad eclesial creyente, es, por cierto, una *gracia*, pero es una *gracia mediada por y en* la estructura de experiencias históricas. El que olvida esto, empieza, por ejemplo, a fraccionar el misterio de la Iglesia casi gnóstica y dualistamente en una «parte celestial» (que, en tal hipótesis, se hallaría fuera del alcance de la crítica de las ideologías y de toda aproximación sociológica) y una «parte terrenal», sobre la que, como es evidente (en la hipótesis), puede decirse toda clase de mal. El Vaticano II dice, en cambio: «La Iglesia terrena y la Iglesia que recibe dones celestiales no pueden ser consideradas por nosotros dos cosas diferentes»⁵².

La investigación científica de estas mediaciones históricas de la gracia de Dios (sirviéndose de la semiótica y de las ciencias del hombre y del comportamiento) es una necesidad urgentísima, sobre todo en una época que (en todas las religiones) muestra tendencia al fundamentalismo religioso, al dualismo y a la huida de la inseguridad y la ignorancia propias para ir a dar en los brazos de algún guru o de algún líder seguro de sí mismo y omnisciente.

Pero cuando alguna vez se habla en teología de que se amontonan los pseudoproblemas, justamente sucede esto en el campo de la relación con todos esos casos en los que la realidad humana y la realidad de fe —como, por ejemplo, libertad y gracia, autoliberación emancipatoria y redención cristiana, humanidad y divinidad de Jesús— se ponen como dos realidades distintas, una *tras* la otra y *junto* a la otra, que, partiendo de ese presupuesto, hay a continuación que conciliar dialécticamente mediante toda clase de artificios teológicos. En la mayoría de las ocasiones el pseudoproblema está en que *una y la misma realidad*, de la que cabe hablar en juegos lingüísticos distintos (por ejemplo, en el científico y en el religioso), se considera sin razón como dos *realidades* diversas, opuestas una a otra o situadas una junto a otra. Se pasa por alto que esa realidad única, por su riqueza, sólo es plenamente accesible (y eso todavía con la limitación propia del hombre) desde dos (o más) enfoques, cuestionamientos y juegos lingüísticos distintos.

El que pierde de vista esta variedad de facetas sólo hace entrar en acción a la gracia allí donde el hombre deja de ser responsablemente eficaz —y a esto se llama entonces la zona del «misterio»—; o bien pasa por alto la realidad de que puede recibirse la gracia de Dios de modos muy diversos, de manera que llega de hecho a negar esa gracia a la que se hace apelación. Creación y redención, cristología y eclesiología se proclaman en estos casos a costa de las experiencias históricas autónomas del hombre y de la realidad. En lugar de la gracia en la estructura de las experiencias históricamente mediadoras y de la praxis humana, lo que obtenemos así es una estereofonía en la que se escuchan a la vez la penosa actividad del hombre y las bendiciones que bajan directamente del cielo. A estas últimas se da el nombre de misterio propiamente tal, científicamente inabordable. Pero el auténtico misterio se halla en la realidad humana misma como misterio de justicia o fidelidad a la gracia en actos humanos de decisión y gobierno, y como misterio de injusticia allí donde el gobierno y las decisiones han hecho caso omiso de los órganos de mediación del Espíritu santo o los han interpretado según su propio interés.

Lo que sí se opone de hecho enteramente es, por ejemplo, la libertad humana en cuanto *pensada* y la gracia en cuanto *pensada*. Con otras palabras: en el nivel de los conceptos y su expresión lingüística, estos dos términos —la libertad humana y la gracia divina— sin duda se piensan uno junto al otro, uno tras el otro; pero en verdad de lo que se trata es de uno y el mismo texto, que puede descifrarse en distintos juegos de lenguaje. Dios y la criatura nunca pueden sumarse entre sí, ni cabe escribirlos uno tras otro en la misma línea o abarcarlos en una misma proposición. Donde, sin embargo, sucede esto, es porque se juegan a la vez y mezclados dos juegos lingüísticos, como si en medio de una partida de ajedrez se lanzara sobre el tablero el as de la muestra, en la idea de poder ganar con él el juego. Sucede así, al pie de la letra, con frecuencia, cuando ciertos obispos apelan, en una estrategia de inmunización, al «misterio» de la Iglesia para responder a lo que sobre esta misma Iglesia dicen los científicos de la sociedad y de la conducta.

El lenguaje de la fe y el lenguaje empírico-descriptivo se refieren, en efecto, a una y la misma realidad y, por tanto, no

se trata de conciliar entre sí dialécticamente dos realidades en mutua pugna. No hay ningún dualismo y, por tanto, no hay nada que conciliar. Lo que hay es fidelidad e infidelidad a la gracia, fidelidad tibia y semifidelidad, buena voluntad y voluntad escasamente buena, o infidelidad lisa y llana: muchísimos matices. También aquí se aplica el *sancta, sed semper purificanda*.

El reproche, no raro en las Iglesias cristianas, proveniente de determinados círculos episcopales y también a veces teológicos, en el sentido de que los teólogos actuales se ponen demasiado a la escucha de las ciencias del hombre y, así (en este «así» se delata el dualismo), piensan demasiado horizontalmente y pasan de largo ante la dimensión «vertical» del misterio de la Iglesia, se retrotrae en realidad a una concepción de las realidades religiosas o bien dualista y supranaturalista, o bien fideísta. Da prueba de una especie de positivismo religioso que, quizá por angustia o miopía, apelando al «misterio» se atrinchera en la inmunidad frente al esclarecimiento científico, la crítica de la ideología y la hermenéutica teológica. Con otras palabras: una forma de fundamentalismo que en la actualidad se extiende por todas partes, incluso en la Iglesia católica, que ha pensado siempre que éste era un carácter peculiar y equivocado del protestantismo.

A la comunidad de la Iglesia como *misterio* no cabe hallarla detrás o por encima de la realidad concreta y visible. Hay que encontrar a la comunidad de la Iglesia en esta realidad claramente señalable, aquí y ahora. También nosotros, junto con todas las gentes que están en las bases, somos parte de este misterio vivo. A lo que llamamos misterio de la Iglesia pertenece al mismo tiempo cuanto sucede en la base. Las tentativas y búsquedas, los tanteos fallidos y quizá incluso los errores, y los hallazgos se integran en la forma fenoménica de la gran Iglesia *catholica* una, que cabe hallar justamente en cuanto *catholica* aquí y ahora, más o menos condensadamente, en muchas comunidades cristianas creyentes, algo deslavazadamente en unas o muy concentradamente en otras. Puede encontrársela en asambleas de comunidades de base, de ciertas comunidades domésticas, de hombres y de mujeres, que se reúnen en el nombre de Jesús, confesado como el Cristo. Hay entre ellos muchos que sufren en y por el mundo actual y su propia Iglesia, y se oponen al sufrimiento-

que-Dios-no-quiere. También ellos forman parte del misterio de la Iglesia, también ellos celebran este misterio y dan testimonio de él, y no se dejan desterrar al exterior del misterio de la Iglesia por una miope política eclesiástica de sus dirigentes.

Forman juntos estos hombres-de-Dios un sector real y verdadero del «pueblo de Dios» —título honorífico aplicado por el concilio Vaticano II a la Iglesia *catholica*: «subsistit in»—. En ella estamos acogidos (= *subsistit in*) también nosotros, con cuantos se hallan en la base, y lo estamos también cuando por razones de política eclesiástica (pues de eso se trata, y no del evangelio ni de la teología) los obispos no quieren ya entrar en diálogo con lo que para ellos son molestias surgidas en las bases, por más que pertenezcan al «misterio de la Iglesia»: *sancta et simul purificanda*.

2

Gobierno ministerial democrático de la Iglesia

Al final del breve análisis de la dura resistencia antiburguesa de siglo y medio llevada a cabo por la Iglesia jerárquica, dijimos que el Vaticano II, al hacer cesar esta oposición, ha dejado sin responder toda clase de cuestiones. Pues no podemos sin más traer al interior del grupo social que es la Iglesia las conquistas burguesas valiosas mientras la Iglesia sigue en la teoría y en la práctica apelando a su estructura de autoridad feudal-jerárquica.

Podemos decir que una Iglesia que vela su propia verdad, esto es, la libertad liberadora de Jesucristo, por la forma de su mediación autoritario-jerárquica, se convierte para los creyentes en una institución abstracta y no atractiva. Vemos también que el fundamento de la adhesión de fe de los creyentes, portadora de salvación, es hoy en día cada vez menos la autoridad doctrinal oficial de la Iglesia. La verdad que la Iglesia tiene que preservar —la autorrevelación eterna de Dios en la figura histórica del Señor Jesucristo, muerto pero resucitado— está ella misma inserta en una concreta figura histórica de proclamación y de institucionalización. Esto implica la cuestión de la fidelidad, la infidelidad o la dejadez negligente respecto de los pasos adelante que da la gracia. En la actualidad esto plantea la cuestión de cómo ha de ser la forma tanto de la argumentación teológica como de las decisiones doctrinales y de gobierno eclesiástico, para que puedan conciliarse con la capacidad de verdad de los creyentes en un mundo moderno.

1. *Hablar con autoridad y dejarse decir:
la sujeción de toda la Iglesia a la palabra de Dios*

Todo hablar humano con autoridad es en primera instancia un *dejarse decir*, o sea, situarse uno mismo al hablar bajo cierta autoridad. Este es el estatuto de todo discurso del hombre dotado de sentido. Por alto que esté situado, por grandes que sean su cualificación y su competencia, ningún hombre es sin más dueño y señor de su discurso. Para empezar, al hablar se hace apelación al lenguaje: a un lenguaje que el propio hablante no ha inventado, sino que le ha sido dado. Luego, todo hombre viene al mundo en un entorno en el que la historia de la humanidad, la historia religiosa y la cristiana están ya mucho en circulación. El hombre sólo puede reanudar el hilo del relato que se le transmite y añadirle, a lo sumo, un capitulillo que tenga sentido. El lenguaje y la historia —éste es el contexto en el que los hombres en realidad viven— poseen, pues, prioridad estructural sobre todo hombre que habla. Nadie tiene por sí mismo autoridad para hablar, pues antes de que el hombre, incluso en el caso de que se halle constituido en autoridad, hable, ya a él le han hablado. Y detrás o, mejor, en todo lenguaje y relato está el misterio de la «realidad» que nosotros no hemos ideado, sino que se nos ha ofrecido.

Esta dialéctica, hasta cierto punto heideggeriana, de habérselo hablado a uno y prestar oídos, de escuchar con atención y reaccionar respondiendo, para poder hablar uno mismo con sentido y con autoridad, puede que sea verdadera y exacta; pero no es tan inocente como parece. Es una semiverdad parcial y, por esto, siempre peligrosa y amenazadora. Pasa por alto otra dialéctica, que más bien está oculta. Porque cabe abusar ideológicamente del lenguaje y hasta puede ser puesto en acción como estructura de poder (cf. la primera parte, donde se analizó esto). El relato que la tradición transmite (y también el relato cristiano) ha sufrido en el curso del tiempo toda clase de desfiguraciones —a veces, inconscientes— y, por tanto, también se le ha puesto a actuar como estructura de poder.

Las experiencias, igual que el relato tradicionalmente transmitido de experiencias pasadas, tienen autoridad en la medida en que revelan y comunican sentido: un sentido que levanta al hombre, lo salva y lo libera y procura paz. Pero tenemos en esto

que tomar también en consideración condiciones de todas clases, por las que puede hacerse patente que no fantaseamos sentido o lo afirmamos ideológicamente allí donde no hay sentido alguno que experimentar, sino que el sentido se nos revela autónomamente, como un don. Ya se dijo que la revelación nunca tiene lugar sobre una bonita pizarra sin nada escrito; jamás toma tierra en el vacío psíquico, cultural o social.

Hay quienes propugnan que sólo hay autoridad cuando es aceptada por una comunidad. Lo correcto de esta concepción está en que se destaca en ella el hecho de que sin lo que la teología patrística y medieval llama *receptio* por la comunidad creyente de un pronunciamiento autoritario de los dirigentes, la autoridad eclesíástica es de hecho históricamente «ineficaz». Es verdad que suele pasarse por alto, a este propósito, que sin la mencionada recepción por los fieles la autoridad no se vuelve aún ilegítima (por más infecundamente que obre semejante autoridad en la comunidad creyente). Por más importante que sea la recepción en la vida de la Iglesia para la potente eficacia de una decisión adoptada por la autoridad eclesíástica, esa recepción no es el fundamento de legitimación de un pronunciamiento oficial de la autoridad en la Iglesia. La recepción es solamente la respuesta históricamente eficaz a una manifestación de la autoridad, cuyo fundamento, sin embargo, se encuentra en otra parte: ni en la autoridad formal ni tampoco en la recepción de una decisión de quienes dirigen⁵³.

2. *El Espíritu santo, fundamento de toda autoridad —también de la autoridad oficial— en la Iglesia. Los múltiples órganos mediadores del Espíritu santo*
- a) *El Espíritu santo, fuente de toda autoridad en la Iglesia*

El fundamento tanto de la vida dotada de autoridad de la comunidad creyente cuanto de la autoridad oficial en el interior de la comunidad de Dios es el ser-Señor de Jesucristo en la Iglesia mediante su Pneuma o Espíritu y el Espíritu del Padre. Lo diré de este modo: la autoridad doctrinal ordinaria del pueblo de Dios y la autoridad doctrinal oficial en la Iglesia se hallan fundamentadas pneuma-cristológicamente: en tanto es «autoridad», se re-

trotrae a la eficacia del Espíritu de Jesús, el Cristo. El funcionamiento de la autoridad oficial o ministerial ha de estar también organizado de modo que pueda siempre de nuevo venir a estar vigente en la vida de la comunidad cristiana creyente la autoridad del Señor Jesús, permanentemente presente y que hace libre. Es fundamental, pues, que la norma en la Iglesia no es la autoridad oficial formal, sino la «parathêkê», o sea, «la prenda confiada» (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14), es decir, el evangelio (1 Tim 1, 11; 2 Tim 2, 8) tal como los apóstoles lo han interpretado; lo que quiere decir: «La *didaskalia* o enseñanza de Dios, nuestro Salvador» (Tit 2, 10).

Se trata esencialmente de la sucesión ininterrumpida de la tradición apostólica del contenido evangélico de la fe. A esta apostolicidad de contenido está subordinada la autoridad doctrinal eclesiástica en cuanto servicio ministerial; pero una cosa requiere la otra (la llamada *successio apostolica* ministerial). Ese contenido evangélico, además, es la vida misma de las comunidades cristianas en su localización y en su recíproca comunión, o sea, la vida de la «Iglesia apostólica». Esta es, como dice Pablo, a modo de una carta impresa no sólo en algún lugar de los libros canónicos, sino en los corazones de los fieles. Así, pues, la autoridad doctrinal oficial depende también de la vida misma de las comunidades creyentes de la Iglesia, de las bases, localizadas y que viven en recíproco reconocimiento, aquí y ahora y a través de los siglos y, por cierto, bajo la luz orientadora de la documentación primera —bíblica— y constituyente de la vida de los primeros testigos y seguidores de Jesús.

Sobre la base de tal estructura no puede haber en la Iglesia relación alguna amo-esclavo. No puede estar vigente en la Iglesia ninguna estructura de dominio: «Sabéis que quienes rigen los pueblos lo hacen con puño de hierro y que los grandes abusan de su poder. Esto no puede ocurrir entre vosotros» (Mt 20, 25-26; Mc 10, 42-43; Lc 22, 25). Aunque en la Iglesia hay autoridad y gobierno, no hay propiamente *jerarquía*. Que se hablara de jerarquía eclesial en el sentido de la estructuración jerárquico-piramidal de la comunidad de la Iglesia se inspiró en los símbolos sociales de estatus del ocaso del imperio grecorromano (del que la Iglesia posconstantiniana tomó muchas pautas una vez que cesó la mutua pugna), y a partir del siglo VI fue muy fuertemente

influida por las obras neoplatónicas del Pseudo-Dionisio, que se esforzó por legitimar todo esto filosófica y teológicamente⁵⁴. Diferenciaciones pastorales y sociológicas dentro de la Iglesia se explicaron teológicamente partiendo de esa visión neoplatónica del mundo. Los diversos servicios ministeriales históricamente desarrollados en la Iglesia se jerarquizaron según tal modelo en «dignidades» que van descendiendo peldaño a peldaño. El escalón superior poseía en modo excelente lo que el escalón inferior poseía más pobremente y con limitada potencia. Las competencias ministeriales de todos los servicios «inferiores» podían hallarse en absoluta plenitud en el peldaño supremo, que, desde muy antiguamente (la segunda mitad del siglo II, digamos entre el año 150 y el 200) era históricamente el episcopado en el sentido actual de esta palabra.

El principio de sustitución del Pseudo-Dionisio devaluó los pluriformes servicios en la Iglesia, nacidos históricamente de las necesidades, considerados necesarios desde el punto de vista pastoral y especializados. Esta jerarquización de la cumbre de la Iglesia privó de su valor a los laicos, que quedaban «en la base de la pirámide», dejándolos reducidos a meros objetos de la cura de almas episcopal y sacerdotal. Y esta cura de almas, en tal situación, podía al mismo tiempo, justamente en cuestiones de poder, ser mal usada, como medio de control. Por principio, el clero (en el que el episcopado venía a encarnar el supremo *status perfectionis*) realizaba de manera perfecta el modelo de la vida religiosa y la unión religiosa con Dios, que los creyentes «ordinarios» sólo podían vivir de modo indirecto o imperfecto, y, por cierto, en la mera obediencia a los *maiores*: los notables o prelados en la Iglesia.

Semejante jerarquía de inspiración neoplatónica, que seguía las huellas de la declinante antigüedad tardía, no tiene nada que ver con la esencia de la Iglesia. Si se quiere llamar «jerarquía» a cuantos tienen legítimamente autoridad y gobierno en la Iglesia —y, así, de manera eclesialmente mediada, incluso esa autoridad proviene de Dios—, me parecerá muy bien: no hay inconveniente. Pero así entendida la jerarquía no tiene nada que ver con el concepto que he analizado arriba y, ya por eso, en absoluto excluye *a priori* el gobierno democrático de la Iglesia. Sin embargo, el concepto de jerarquía se usa precisamente en todos los

documentos oficiales de la Iglesia católica romana como argumento para rechazar, sobre la base del «derecho divino», todo ejercicio democrático de la autoridad y, así, la participación democrática del pueblo de Dios en asuntos de gobierno en la Iglesia.

Esta negativa nos lleva a posiciones en conflicto en la jerarquía eclesial. Podemos constatar, en efecto, con regularidad en las Actas de la santa sede que la Iglesia oficial de hoy recomienda y prefiere la democracia como una especie de ideal para cualquier «sociedad civil»; pero que la misma Iglesia católica romana se presenta oficialmente y por principio *como una comunidad no democrática*.

El hecho de que se haga esta excepción con la Iglesia, a la que se denomina jerárquica y, por ello mismo, ya no-democrática, se argumenta del modo que sigue. La Iglesia, en tanto que fundada por Dios, posee su forma social específica. Esta es de derecho divino y (así continúa la argumentación), en consecuencia, no-democrática. Los argumentos en favor de esto último se desarrollan así: como el papa no es el delegado de la Iglesia universal, tampoco el obispo es el delegado de su diócesis. El papa y los obispos tienen su autoridad directamente de Cristo, y no de un mandato que les haya sido conferido por el pueblo de Dios o por su diócesis. Ciertamente que como «jerarcas» están al servicio del pueblo de Dios en cada lugar concreto y en el mundo entero; pero este servicio es una función de verdad y amor, cuyo fin último es que el pueblo de Dios siga su llamada. Y esta llamada no depende del pueblo: es iniciativa absoluta de Dios.

Mediante la apelación de la Iglesia ministerial a lo que ella denomina la estructura jerárquica de la Iglesia, quiere dejar claro que la Iglesia (tanto los fieles como los constituidos en autoridad) no ejerce ningún dominio, no es dueña de la llamada de Dios ni de su forma institucional. De esta argumentación, hasta cierto punto correcta desde el punto de vista teológico, parece que de repente, por arte de magia, surge la conclusión de que, «por tanto», la democracia no puede ser el modelo para la Iglesia porque la Iglesia vive de la palabra de Dios sobre el *ultimate concern* humano, del que no puede disponer ningún hombre. Y a todo esto la misma Iglesia, evidentemente sin asomo alguno de vacilación, ha tomado para sí, como si ello fuera cosa obvia, las formas civiles de los regímenes imperial-autoritario, feudal y, luego, monárquico absolutista.

El «error categorial» o paralogismo que se oculta en la argumentación que acabo de mencionar es sutil, desde luego, pero no por eso deja de ser un sofisma. Justamente porque (si prescindimos de su primerísimo comienzo) la Iglesia tradicionalmente casi nunca ha conocido formas de gobierno «democráticas» (por lo menos, no en el sentido moderno de esta palabra), se rehúsa cualquier forma de gestión democrática de la autoridad, mientras que la gestión autoritaria se ha aprobado y se sigue aprobando con entusiasmo.

El error de toda esta falacia está en que la democracia (que es realmente el fruto de las revoluciones americana y francesa, hace ahora doscientos años) se sostiene o cae con el respeto a los derechos del hombre. Investigar el fundamento de los derechos del hombre es enteramente diferente del modelo del funcionamiento de estos derechos. Exactamente igual que el Estado y la sociedad civil no son los dueños de los derechos del hombre, tampoco la Iglesia es dueña de la palabra de Dios. No estriba en esto lo peculiar de una comunidad eclesial. ¡«No dominar sobre» (los derechos humanos, la palabra) no excluye la democracia! ¿Por qué no podría entonces la Iglesia democratizar su modelo de gestión y de gobierno sin conmovier por ello su sujeción a la palabra de Dios? ¿Como si el gobierno autoritario se correspondiera mejor con la sujeción de la Iglesia a la palabra de Dios que un gobierno democráticamente ejercido, en el que la voz de todo el pueblo de Dios se escucha más clara y más precisamente!

Ahora bien, éste es, sin embargo, el núcleo de la argumentación en toda clase de documentos oficiales del ministerio de la Iglesia católica romana: la gestión democrática del gobierno atenta contra la sujeción a la revelación de Dios. ¿Por qué? En mi opinión, la argumentación en cuestión es un sofisma fundamental cuya ideología tácita es que la autoridad vigente (ya que está guiada por el Espíritu santo) siempre tiene razón; se ve innecesariamente obstaculizada en su actuación por las intervenciones que vienen de abajo. Me acuerdo del eslogan de los años de la guerra: *Il duce ha sempre ragione* (el *Duce* o el *Führer* siempre tiene razón). Entre tanto, ni siquiera se ha aclarado el error categorial que se está aquí cometiendo. Pues lo que está en discusión no es la sujeción o no sujeción a la palabra de Dios, sino la cuestión de cómo, *en la práctica*, puede llevarse a cabo

del modo más apropiado esta sujeción de la Iglesia y de la jerarquía a la revelación de Dios. Con otras palabras: la pretendida estructura no democrática de la Iglesia de ninguna manera está fundada en la esencia de la Iglesia, sino que sólo puede ser defendida mediante una mera apelación a la historia fáctico-contingente de esta Iglesia, que se ha movido hasta hace poco tiempo en sociedades civiles no democráticas y ha tomado en gran medida de su medio entorno sociocultural las formas de gestión no democráticas.

El único argumento que se utiliza para defender una Iglesia no democrática es, pues, de hecho, pura apelación a veinte siglos de culturas no democráticas, de las que la Iglesia ha tomado en préstamo las grandes líneas de sus propias formas de gobierno. La historia (por tanto, nosotros juntamente con todos) lo testimonia, y no nos sirve de nada ninguna apelación inmunizadora a misterios que se hallan tras ella. Con la sujeción a la palabra de Dios, que no es dominada soberanamente por nadie —ni por la comunidad creyente, ni por la «jerarquía»—, de hecho y de derecho no tiene nada que ver el rechazo por la Iglesia oficial de la posibilidad de que la comunidad creyente se rija democráticamente; mientras que por el lado de la Iglesia oficial la sujeción de la Iglesia a la palabra de Dios ha sido y es, sin embargo, y siempre de nuevo, el único argumento contra la gestión democrática de la autoridad en la Iglesia.

De Peter Berger⁵⁵, un sociólogo y teólogo americano, he aprendido que cabe llamar «positivismo de la tradición» a esto que acabo de decir. Apelando al término «positivismo de la tradición», este sociólogo quiere reconocer algún valor racional al positivismo barthiano de la revelación, que él también critica. Pero entonces hay que analizar las razones por las que precisamente se opta por determinados elementos en la tradición. Entonces es cuando se descubre por qué en el pasado el gobierno de la Iglesia pudo tomar, como algo obvio, las formas civiles del régimen feudal y, más adelante, la de la monarquía absoluta, en tanto que se ha cerrado absolutamente a las formas modernas de gestión y de gobierno, o sea, a las formas democráticas de gestión de la autoridad. ¡Y no resultan ser motivos dogmáticos! Pretender que la Iglesia no puede ser democrática *porque es*

jerárquica es, pues, sencillamente, una falacia y hacer uso mágico e ideológico de la palabra «jerarquía».

Pero esto no quiere decir que la autoridad eclesiástica democráticamente gestionada tome sobre sí, por ese hecho mismo, toda la ideología de una democracia moderna. Puede, pues, escapar a la paradoja interna de la democracia (aunque es difícil encontrar un sistema mejor), a saber: que las instancias que han de tomar decisiones dependen de sus electores, quienes, en las siguientes elecciones, pueden licenciar a sus dirigentes con razón o sin ella, un tanto arbitrariamente. Pero hay muchas formas de organizar la participación democrática y la corresponsabilidad de todos en el gobierno de la Iglesia sin que haya elecciones periódicas de los dirigentes eclesiásticos. Ahora bien, en la elección de estos dirigentes eclesiásticos tienen que tener su propia participación todos los afectados. Más aún. Hay también razones eclesiológicas internas para preferir el ejercicio democrático de la autoridad ministerial en la Iglesia por encima de modos de gobierno oligárquicos, monárquicos o feudales.

b) *Razones intrateológicas en favor de la gerencia democrática de la autoridad en la Iglesia*

1. Los instrumentos del Espíritu santo

Los cristianos creen en la asistencia del Espíritu santo, que mantiene en última instancia a la Iglesia, con sus altos y sus bajos, en la dirección correcta, firme, no ideológica y bíblica. Este Espíritu actúa en la vida entera de la Iglesia: genérica y específicamente en todo el pueblo de Dios, y de forma ministerial específica en la actividad ministerial de los dirigentes eclesiásticos. Esto quiere decir, concretamente, que el Espíritu actúa en un gran número de mediaciones históricas diversas, en las que tanto el pueblo creyente como la jerarquía dan acceso en distintos modos a los dones del Espíritu o se cierran a ellos. Por tanto, no se puede decir que el resultado de la actuación del Espíritu sea siempre igual de feliz debido a la desigual apropiación de él tanto por parte de los fieles como de los dirigentes de la Iglesia. La gracia de Dios no actúa tan automáticamente. El que desa-

tiende las múltiples mediaciones eclesiales de la obra del Espíritu santo (y piensa haber hecho suya la verdad justamente apelando al Espíritu santo), se cierra a la acción del Espíritu del Padre, que actúa en Jesús, el Hijo glorificado, por y en su Iglesia en la tierra.

Cuando el magisterio oficial pasa por alto estas mediaciones, sobre todo la mediación del propio pueblo creyente estructurado aquí y ahora y en la corriente de los tiempos, se expone a no haber escuchado fielmente al Espíritu santo. Pesa así una grave hipoteca sobre las decisiones de gobierno o las declaraciones que de hecho se hacen. Eclesiológicamente, esto implica que, si negligentemente se descuidan estas mediaciones, difícilmente cabe apelar a ese Espíritu que realmente asiste al ministerio eclesiástico, cuando se hace caso omiso de los demás canales del Espíritu santo. Una apelación de ese estilo es ideológica y, en cualquier caso, unilateral. Se cierran oídos y ojos a los canales a lo largo de los cuales actúa también el Espíritu. Se silencia al Espíritu, por lo menos en lo que se refiere a los matices que sugiere. Apelar a la asistencia del Espíritu santo tiene, pues, sólo sentido eclesiológicamente cuando el magisterio ministerial ha tomado seriamente en consideración todas esas mediaciones eclesiales y se ha dejado informar sobre ellas, para tomar luego sobre sí la propia responsabilidad ministerial. (Recogerse en oración solitaria para poder escuchar las insinuaciones del Espíritu santo es, ciertamente, necesario, pero no basta de ninguna manera; cabe luego ponerlo por obra de manera ideológica).

Es patente que justamente en este nivel podría y —eclesiológicamente— tendría que desempeñar un papel la participación democrática de todos de modo teológicamente responsable (y ha de poderse encontrar una forma de organización para ello); todo esto sin que la responsabilidad específica que es propia de la jerarquía queda afectada. Pero las autoridades eclesiásticas no pueden apelar con buena conciencia al Espíritu santo para defender *a posteriori* una decisión o una declaración oficial, cuando de hecho no han prestado la menor atención a los órganos mediadores del Espíritu santo o de antemano, valiéndose de toda clase de medidas, les han vaciado de su fuerza efectiva. Pues de este modo «se extingue el Espíritu» (1 Tes 5, 19).

2. La vulnerable soberanía de Dios como arquetipo para la autoridad ministerial de la Iglesia

Aún hay otras razones intraeclesiológicas que impulsan a la Iglesia de Jesucristo a seguir la soberanía no autoritaria, vulnerable y hasta impotente de Dios.

Ya se ha dicho repetidamente que para los creyentes la acción de Dios en el mundo y en la Iglesia destaca por el hecho de que nunca obra ni por encima de la historia humana ni junto a ella, como, por así decirlo, en fenómenos de magia; sino en esa misma historia, modesta y como ocultamente. Se ocupa tanto con lo cotidiano de nuestra historia, como con lo que de dramático hay en ella, incluyendo la crucifixión, sin fundirse por eso con esta historia o diluirse en ella. Precisamente de esta historia, sobre todo de la historia de Israel y, en definitiva, de Jesús de Nazaret, aprendemos *cómo* reina Dios en la historia: no, por cierto, como los emperadores, los potentados y los prelados, sino más bien respetando con máximo escrúpulo la propia libertad de los hombres. Reconocer la realidad del Crucificado resucitado como modo propio de reinar de Dios manifiestamente sobre toda historia sólo es posible en el mismo espíritu de respeto escrupuloso y compasión. De este impotente gobierno del eterno amor de Dios sobre todos los hombres mediante su amor particular por los pobres y los oprimidos ha sido suscitada su Iglesia, «la comunidad de Dios», y también nosotros venimos a edificar la Iglesia en este mundo. El poder de la jerarquía eclesiástica o «santo dominio» no sobrepasa la «exousía» o plenipotencia de Jesucristo.

Me acuerdo de una espléndida exposición de santo Tomás de Aquino acerca de lo que contiene el «gobierno de Cristo». Escribe (cf. texto latino en las notas): «El poder y la soberanía de Cristo sobre los hombres se ejerce por la verdad, la justicia y, por encima de todo, por el amor»⁵⁶. En santo Tomás sigue resonando en estos términos aristotélicos, a partir de sus comentarios bíblicos, el transfondo de la Biblia (al menos en la versión *Vulgata*): fidelidad (*'emet*, «verdad»), justicia (*sedâqâ*) y misericordia amorosa (*hesed*). Allí donde la Iglesia de Cristo se alza con la pretensión de un dominio de otro tipo, no sólo se aparta del espíritu de libertad, el Espíritu de Jesucristo, sino que además

malogra su tarea respecto del mundo: la proclamación fidedigna y comprensible y la práctica de la fuerza liberadora del anuncio cristiano. Sin duda que el ejercicio de esta autoridad de que está investido el Jesús glorificado, y que consiste en el empleo de la lealtad, la justicia y la misericordia de Dios, también necesita siempre de «ilustración» o esclarecimiento teológico (cf. el siguiente parágrafo final).

He dicho que la acción salvífica de Dios en nuestra historia se hace diáfana cuando contrastamos esta historia con la luz del relato bíblico. Esto, naturalmente, tiene también su reverso. ¿En qué medida dejan espacio en nuestra historia los hombres, los creyentes, a la acción graciosa de Dios? No es posible apelar automáticamente a la gracia de Dios. No hay solamente el *mysterium gratiae*; también hay el *mysterium iniquitatis*, la profundidad abismal de la infidelidad y la pecaminosidad. Se necesita aquí la crítica de las ideologías, pero no es suficiente desde el punto de vista teológico. La Iglesia resalta con razón la infalible fidelidad de Dios; eso no cambia.

Pero tanto la Ilustración como la jerarquía eclesiástica se han comportado, desde concepciones distintas, como si lo que las dos hacían fuese, por el hecho mismo de que lo hacían, bueno para todos: fomentaba el bien público. Lo cual puede ser real, pero puede también ser ideología. Esto es algo que no ocurre automáticamente. En la Ilustración, de lo que se trataba era de *mi* derecho y *mi* libertad, y no tanto de la libertad y el derecho de *los demás*. En la época posburguesa para nosotros se trata igualmente, sobre todo, de la identificación con la libertad de los demás. Sólo entonces se convierte la jerarquía en «santo dominio», que ya no es dominio alguno, sino servicio: signo augural escatológico del reino o gobierno de Dios en nuestra historia; si bien este dominio sirviente no se puede encontrar nunca en su plenitud en una figura histórica, ni dentro ni fuera de la Iglesia.

3. Armonía (siempre con alguna tensión) entre el magisterio ministerial y el magisterio de los fieles y de sus teólogos

También a la teología le es lícito participar del privilegio de todo el pueblo de Dios que consiste en ser canal del Espíritu santo. Canal posible, ya que, a la vez, puede también participar

en la omisión pecaminosa cuando en el ejercicio de su función (uno de los muchos órganos de mediación del Espíritu santo) es infiel, bien porque calle pasivamente, o bien cuando, segura de sí misma, no toma en consideración que el Espíritu actúa en otros órganos, por ejemplo, en los órganos del ministerio eclesiástico.

Cuando el magisterio ministerial da testimonio —en casos muy excepcionales, incluso infaliblemente— del evangelio de Jesucristo y sus implicaciones, tal testimonio sigue siendo de múltiples maneras «relativo», o sea «referido a». A saber: 1. referido al dominio de Dios que viene en cuanto unido con la manifestación entera y la persona de Jesucristo: mensaje nuclear que, de un modo u otro, tiene que resonar en todas las declaraciones particulares oficiales (pienso en la «jerarquía de verdades» del Vaticano II, y en la teoría medieval del *articulus fidei*, de los *cardines* o goznes capitales, que «articulan» el conjunto de la doctrina de la fe en verdades fundamentales, verdades menos centrales y, por fin, verdades periféricas); 2. referido a la Escritura y toda su prehistoria; 3. referido a la posthistoria de la Iglesia, o sea, a las situaciones concretas del mundo y de la Iglesia en las que en el curso de su historia la Iglesia y el magisterio ministerial dieron testimonio del evangelio de Jesucristo como mensaje liberador del hombre, que anuncia la salvación que viene de Dios (los dogmas mismos tienen su propia historia y no pueden entenderse fuera del proceso de su génesis); 4. referido a nuestro hoy, que es constitutivo, él también, para la comprensión de la tradición creyente cristiana: el hoy tanto del pueblo de Dios como de la situación del mundo.

A propósito de este último criterio (el hoy) frecuentemente reina aquí y allá el malentendido de que los teólogos actuales manejan los patrones intelectuales del presente como norma para la comprensión creyente cristiana. La no simultaneidad de religión y mundo no quiere decir sin embargo, en absoluto, que hayamos de ponernos a suprimir esta no simultaneidad lo más deprisa que nos sea posible, en un esfuerzo de *aggiornamento* deseoso de poner «al día» el cristianismo. La pregunta crítica a este propósito es: ¿a qué día lo ponemos? ¿al día de nuestra sociedad de consumo burguesa y unilateralmente tecnológica? Correríamos el riesgo de hacer del cristianismo la «religión civil» de la burguesía. Junto a la efectiva falta de sincronía —que

indudablemente es un obstáculo— entre las viejas fórmulas de la fe (en su tiempo, expresiones logradas de experiencias fundamentales cristianas) y las experiencias cristianas de hoy, hay también en la religión cristiana una no simultaneidad que pertenece a su esencia: una no simultaneidad liberadora que precisamente deben hacer creativa los creyentes para cambiar tanto nuestra sociedad como nuestro corazón burgués, nuestras pautas intelectuales y nuestra conducta.

Todas estas mediaciones hacen patente que incluso el discurso dogmático-magisterial tendrá siempre que ser referido al *interpretandum* cristiano primitivo: la aparición en nuestra historia de Jesús de Nazaret, interpretado en las Escrituras canónicas como el Cristo, el Hijo de Dios ungido, que desea para todos los hombres y obtiene realmente para ellos la salvación proveniente de Dios; y, por otra parte, también hacen patente que ese discurso oficial sobre esta salvación alcanzada en Jesús, incluso en sus declaraciones dogmáticas, sólo puede ser entendido en el conjunto de la historia humana entera. En otros términos: incluso lo que se llama un dogma cristiano no es un bloque de roca inamovible; ha conocido una historia llena de fluctuaciones. Incluso este momento en la vida de la historia cristiana de la fe y del dogma no se puede comprender fuera de la historia de su génesis, como si fuera, justamente en cuanto momento histórico realmente legítimo y hasta permanente, un indicador suprahistórico de la dirección a seguir que no pudiera admitir, en circunstancias culturales modificadas, que se le apliquen otras categorías de comprensión que el pasado aún no conocía. No ocurre así en la vida de la Iglesia guiada por el Espíritu de Dios.

Como la autoridad doctrinal de los ministerios es de índole pastoral —o sea, no es ningún instituto o academia para el descubrimiento de la verdad—, junto a esta autoridad doctrinal que proclama pastoralmente hay necesidad, también, de la teología: de la «autoridad doctrinal» meramente «teológica», como versión científica de la «autoridad doctrinal» universal y no-ministerial del pueblo eclesial de Dios. Pues ahí, en la fe de la Iglesia, se halla, igualmente sometida a la palabra de Dios, la fuente de todo discurso dotado de autoridad, incluido el de la jerarquía. Precisamente en cuanto puesto a la escucha —en actitud crítica— de la fe concreta y viva de las bases —del pueblo de Dios—, es

como el teólogo a la vez se hace servidor de la autoridad doctrinal ministerial en la Iglesia, pero no su esclavo que a todo dice que sí.

La tarea propia del teólogo es, entre otras cosas, trazar con precisión esa múltiple relacionalidad de las declaraciones ministeriales de la que hablábamos hace un momento, mientras que lo que tiene que hacer el magisterio oficial, con su preocupación directamente pastoral, es, por cierto, algo distinto. Pero justamente en tiempos difíciles, en los que se subraya convulsivamente el carácter vinculante de la autoridad formal y existe cierta desconfianza respecto de todo lo que no surge en la Iglesia desde arriba, amenaza el peligro de que el magisterio pastoral, sin prestar gran atención a la múltiple referencialidad (luego relatividad) de las declaraciones magisteriales, se aferre a la letra de alguna de las que se hicieron en algún momento del pasado. Este pudo realmente ser en su tiempo el único modo de articular entonces con fidelidad al evangelio una verdad de fe. Pero en épocas posteriores los cristianos pueden alcanzar, merced a la evolución cultural, posibilidades nuevas, mediante las cuales quepa esclarecer la misma verdad de fe, en la misma fidelidad al evangelio, con categorías diferentes, que no se hallaban antes presentes en la cultura. No examinar o incluso no querer aceptar esta posibilidad basándose, quizá, en un concepto estático de la verdad, puede traer como consecuencia una serie de trágicas perturbaciones en la comunicación entre el magisterio oficial y la teología.

El panorama histórico de las relaciones entre el magisterio oficial y el magisterio teológico-académico aporta más luces a esta relación de tensión⁵⁷.

La relación entre el magisterio pastoral oficial y la teología (el magisterio teológico) ha conocido muchas fluctuaciones en el curso del tiempo. Vemos en el primer milenio cómo el magisterio oficial y la teología casi siempre se solapaban. Aunque muchos laicos y monjes fueron teólogos, el episcopado era de hecho el *ordo doctorum*: los obispos ejercían la proclamación de la fe tanto en su aspecto ministerial eclesiástico como por lo que hacía a la competencia teológica. Pero con el surgimiento en la alta edad media de las escuelas catedrales (piénsese en Chartres, Laon, París), que luego serían continuadas por la teología

científico-académica en las primeras universidades europeas, se desarrolló una nueva clase de *doctores* o maestros de teología: el gremio de los teólogos profesionales. Y como en la época feudal los obispos procedían preferentemente de la nobleza y frecuentemente carecían de la suficiente formación teológica, se abrió una gran diferencia entre el *magisterium episcoporum* y el *magisterium theologorum*: un ámbito de tensiones que llevó por ambas partes a que se violaran con frecuencia las respectivas fronteras.

Santo Tomás de Aquino distinguía entre el oficio doctrinal como *officium praelationis* (un oficio que pertenecía al servicio del gobierno de la Iglesia) y el *officium magisterii* (el magisterio de los teólogos)⁵⁸. Junto al *imperium* y al *sacerdotium* apareció así un tercer poder: el *studium* o universidad. A partir de ahí comenzaron las auténticas tensiones entre el oficio doctrinal jerárquico (los llamados *authentica*) y la autoridad magisterial de los teólogos (*magistralia*)⁵⁹. A título de testigo de una tradición que ya por entonces se había desarrollado, podía decir el maestro Gratianus: «Los que exponen la Escritura (o sea, los teólogos como expositores *Sacrae Paginae*), apoyados en *gratia*, en más *scientia* o en más *ratio*, se hallan por encima de los *pontifices* (o sea, el papa y los obispos), no en el tomar decisiones (jurídicas) sobre casos disputados, sino en la aclaración de la sagrada Escritura»⁶⁰. También observamos que en aquellos días se trataba menos de conflictos entre los teólogos y la santa sede que de disputas, en ocasiones obstinadas, entre escuelas teológicas que luchaban unas contra otras y se condenaban mutuamente; disputas en las que ambos bandos procuraban aplicar en provecho propio, a veces incluso con manipulaciones, la apelación a la santa sede, hasta que uno de los partidos era alcanzado por la excomunión y obligado a quemar la obra teológica reprobada.

Al mismo tiempo es un hecho que las decisiones oficiales medievales de la Iglesia apenas han tenido alguna importancia ni para promover ni para frenar los desarrollos teológicos. San Buenaventura y san Alberto podían decir con toda rudeza que en tal o cual punto el papa estaba sencillamente en error. Santo Tomás es claro que pensaba lo mismo, pero, debido en parte a su origen noble, resolvía «señorialmente» la cuestión con más suavidad valiéndose del método del *exponere reverenter*, que

quiere decir: por respeto a un autor o a la autoridad, no se atacaba directa o frontalmente la tesis teológica de otro, como imitando la cortesanía medieval en un torneo entre caballeros, sino que se interpretaba su texto de tal modo que pudiera destilarse de él prácticamente lo contrario de lo que había sido la intención del autor. Santo Tomás era en esto un maestro.

En la baja edad media se llegó incluso tan lejos que las facultades teológicas llegaron a tomar decisiones ministeriales oficiales sobre ortodoxia. El concilio de Trento, con razón, puso a esto límites tajantes: el poder de jurisdicción sólo corresponde a los obispos, y no a los teólogos. Pero los obispos necesitaban de asesoramiento teológico para no cometer deslices demasiado grandes. La teología, de hecho, estaba omnipresente. Pero la cuestión es: ¿qué teología? Y esta pregunta sigue hoy vigente.

A partir del siglo XIX, junto al viejo modelo, que continuó operante, de los teólogos como interlocutores críticos de los obispos, apareció un tipo completamente nuevo, al que, con cierta malevolencia, se podría llamar el modelo de los teólogos como sumisos ideólogos de un partido; o, formulado con más exactitud: una manera de hacer teología que consiste en repetir, sin una serena reflexión, lo que dice el magisterio oficial, y que lo expone aclarándolo, en esa mera repetición, y defendiéndolo contra otras perspectivas. Bajo Pío IX, Pío X, Pío XI y Pío XII estuvo vigente una especie de pretensión totalitaria sobre los teólogos por parte del magisterio oficial, que era además muy dogmático. Los teólogos no tenían otra autoridad doctrinal que la que se les confería por delegación, sobre la base de una *missio canonica*. Fue ése en la Iglesia católica el tiempo de toda clase de formas de «mandatos» y «misiones canónicas»: un cristiano propiamente no podía nada por sí mismo (o sea, sobre la base de su bautismo en el Espíritu), mientras no le fuera otorgado por la suprema autoridad eclesial.

Fue una época dominada por una imagen de la Iglesia según la cual todos los dones del cielo fluían sobre la Iglesia entera a través del papa, con olvido de que por el bautismo cristiano la comunidad creyente, junto con sus dirigentes, es ella misma sujeto del ser-iglesia y, por tanto, también sujeto de la autocomprensión teológica, y no por una misión canónica desde arriba. Que pueda haber institutos especiales, erigidos en derecho ca-

nónico (¿por qué no?), en los que algunos enseñen en nombre de la santa sede, es cosa aceptable; pero no tiene nada que ver con la peculiar situación eclesial de la teología cristiana, a la que no cabe considerar, efectivamente, como pura prolongación del magisterio papal o episcopal.

Es normal y saludable para la vida de la Iglesia que en ella reine constantemente la tensión entre el magisterio jurídico-pastoral oficial y el magisterio científico de los teólogos. Pero cuando se da en la Iglesia una especie de caza de brujas contra los teólogos y, por la otra parte, los teólogos, ciertamente, no se rebelan *en masse* contra la autoridad central, pero han de presentar con toda seriedad quejas (quizá redactadas un poco a vuela pluma, pero serias) ante esa autoridad central, entonces es que algo va mal en las relaciones normales de la Iglesia. Este bajo punto en las relaciones señala, además, en la dirección de un malestar muy extendido entre muchos creyentes, en su mayor parte intelectuales, de los que los teólogos son, en cierta medida, altavoces. No puede solucionarse este problema apelando a la fe de los creyentes sencillos, o sea, a la fe de los que no meditan sobre su fe y son apoyados en ello por la jerarquía, de modo que ellos mismos prefieren escuchar a ciegas a la autoridad central —«tanto si dice la verdad como si no», como en ocasiones se oye ahora en boca del pueblo y lo subrayan algunos clérigos, no sin humor—. Con demasiada frecuencia, por desconfianza hacia los teólogos, que se han comprometido por el bien de la Iglesia (y de ello hacen su profesión), se aduce también la viejísima *superbia theologica*, como si no reinara también la *superbia hierarchica*. Tanto los fieles como sus dirigentes eclesiásticos son hombres que, por un lado, están expuestos a la demasiado humana mezquindad y, por otro, pueden apelar a su diferenciadora «gracia de estado». Pero estas dos últimas son cartas que sólo difícilmente pueden distinguirse. La cuestión es, en cambio, si —y cómo— se ha dado por ambas partes espacio a la actuación del Espíritu santo.

La jerarquía ciertamente tiene autoridad en la Iglesia, pero no controla el Espíritu santo (como, por lo demás, tampoco lo controla el pueblo eclesial de Dios). Con determinaciones ordinarias eclesiásticas, que de hecho son necesarias para que pueda vivir en concreto y en la práctica la comunidad eclesial creyente (se trata de un orden eclesial al que los creyentes se atenderían

de corazón y por sí mismos en circunstancias normales de respeto a la dignidad del hombre), nunca se soluciona en serias situaciones de conflicto —y, por tanto, en circunstancias excepcionales— la cuestión religiosa y teológica del verdadero lugar en que, aquí y ahora, cabe señalar con el dedo la concreta acción eficaz del Espíritu santo. Para ello, además, no tiene la autoridad de la Iglesia ningún carisma especial, sino que lo tiene para regular por un tiempo cuestiones pendientes de orden eclesial y jurídicas, a fin de limar las polarizaciones. De otro modo, se trata de un juego innecesario y estéril, en el que unos pasan a los otros la carta que pierde.

De todo lo antecedente deberíamos, más bien, extraer la lección de que el magisterio oficial, la teología eclesial y la comunidad creyente dependen recíprocamente, y ello de una forma nueva respecto de la que se dio en el pasado. La comunidad, el ministerio, la teología: estas tres cosas están en referencia fundamental, además —y por ello están también relativizadas—, al *Dios vivo, que lleva a su creación en Jesucristo y a través de nuestra historia hacia una consumación final posthistórica.*

V

A modo de epílogo

¿Tiene aún futuro la Iglesia?

Existe toda una literatura en la que se da por hecho que a la larga la religión y la Iglesia han de desaparecer del mundo. El argumento al que se apela en favor de esta idea es el fenómeno de la secularización: el proceso de secularización, acelerado a partir de la segunda guerra mundial. Para los creyentes, sin embargo, la obviedad, un punto ingenua, con la que se afirma esa tesis está justamente puesta bajo la crítica de la fe religiosa en la creación. A esto se añade que muchos de los llamados análisis de tendencias en el terreno de la fe y la religión de estos últimos treinta años han sido dejados atrás una y otra vez por los hechos. El resurgimiento mundial del islam no había sido pronosticado por ningún sociólogo o analista de las tendencias. Tampoco se había anunciado que en los años sesenta había de renovarse la crítica de la sociedad. Hace unos pocos años ningún sociólogo o cualquier otro tipo de analista que se hubiera atrevido a utilizar nociones como *glasnost*, apertura, y *perestroika*, reestructuración, habría sido tomado en serio. Y esto por no mencionar que hubiera podido pronosticarse lo que ha ocurrido en Polonia, Hungría y el resto de Europa oriental. Con esta breve relación sólo me propongo subrayar algo que los propios analistas de las tendencias suelen decir: Frecuentemente nos equivocamos por completo en nuestros pronósticos culturales. Lo cual puede perfectamente ocurrir también con toda clase de conclusiones derivadas del análisis de la tendencia del llamado proceso de secularización.

La fe judeo-cristiana en la creación, que no quiere ser una explicación de nuestro mundo y nuestro ser-hombre, nos hace

plantear cuestiones enteramente distintas de las que se contienen en el presupuesto de que esta fe en la creación es una especie de explicación del hombre y del mundo alternativa de las explicaciones de la ciencia natural y la antropología (que también resultan aceptables para los creyentes). La fe en la creación no tiene la pretensión de dar una explicación del origen del mundo. Si Dios fuera la *explicación* del hecho de que las cosas y los acontecimientos sean los que son, entonces cualquier intento por cambiar esas cosas y esas situaciones (para bien o para mal) sería en verdad blasfemo; o, en otra dirección, ello haría del hombre y del mundo entero un guiñol, detrás de cuya cortina Dios solo tendría en sus manos los hilos. La historia del hombre, una inmensa función de marionetas. El único deber que existiría sería el de insertarse en el universo, determinado desde un principio. Dios, entonces, sería, además, el poder y la garantía del orden establecido —no *Salvator*, Salvador, como lo llaman los cristianos, sino *Conservator*, como lo llamaban las religiones romano-helenísticas—. De donde se sigue que si algo ha ido mal, la única transformación del mundo y de la sociedad que tiene sentido es tribararía en la restauración o reposición de las cosas en su orden ideal. Estructuralmente apenas hay diferencia en que se ponga ese orden ideal en el comienzo de los tiempos (el paraíso terrenal) o en un futuro lejano, o al final de los tiempos (en la edad de oro por venir). En ambos casos la fe en la creación queda falseada y convertida en una explicación fuera de lugar. En vez de una *buena noticia* para los hombres oprimidos por su finitud, queda restringida a no ser más que una doctrina explicativa. Que se vea la historia como decadencia desde un estado primitivo ideal o que se la considere progreso evolutivo hacia un estado ideal, no supone diferencia alguna en lo que se refiere al esquema explicativo que se maneja. En ambos casos se pasa por alto la contingencia como nota esencial del hombre y del mundo. Y se reduce la historicidad o bien a un desarrollo genético de un plan previamente establecido, o bien a un progreso que avanza y se desarrolla de modo lógico. Se menosprecia el aspecto esencial de toda historicidad: la finitud, o sea, que todo podría igualmente no haber sido o que podría haber sido de otro modo (esto significa «contingencia», un término técnico de la filosofía).

Esto se aplica a cualquier fenómeno de este mundo, en la naturaleza, la historia y la sociedad. También las instituciones,

las figuras históricas concretas como son las lenguas, las culturas y las civilizaciones, incluso las figuras de las religiones, son mortales: vienen y se van. Y así, no tiene que maravillarnos que venga el día en que pasen. Todo eso es contingente. Incluso la materia, como juego conjunto de azar y necesidad, es un resultado fáctico que, en definitiva, no habría tenido por qué existir o habría podido ser de una manera completamente distinta. Pero la contingencia de todo proceso genético queda anulada por una concepción de la creación que se entienda a sí misma como una explicación de los fenómenos que se dan en la naturaleza y la historia. Ello se aplica también al hombre, en su nivel propio. Como hemos sido creados (y esto quiere decir para un cristiano: como hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios), el hombre no puede ser un *conservator*, un restaurador o un descubridor de lo que ya está dado. El hombre es entonces, más bien, principio de lo que ha de hacer y de lo que hará del mundo y de la sociedad —y de lo que habría podido no ser y, de hecho, es gracias a la voluntad libre contingente—.

Dios crea al hombre como principio de su propia acción como tal hombre. Esta acción tiene que trazar y llevar a cabo, en solidaridad humana, el mundo y su futuro, en el interior de las situaciones contingentes y de fronteras que están dadas y, por ello, respetando tanto la naturaleza viva cuanto la inanimada. Dios, en efecto, jamás podría ser el origen absoluto de nuestra *humanidad* del ser-hombre, en otras palabras, Creador, si sólo hubiera creado al hombre como ejecutor de un anteproyecto divinamente predeterminado. Por el contrario, crea al hombre con una voluntad humana libre, para que planee libremente su propio futuro de hombre, que llevará luego a cabo en situaciones contingentes, azarosas y, también, determinadas. El hombre, así, puede elegir entre múltiples alternativas, y también entre el bien y el mal: distinción ésta que no precede a la libertad, sino que es sacada a la luz por el hombre al optar libremente, sin ser él, sin embargo, la fuente de tal diferencia. De otra manera sutilmente vuelve a anularse la contingencia, o sea, la mundanidad del mundo y la humanidad del hombre.

La transformación del mundo, el diseño de una sociedad y una nueva tierra mejores, que sean vivibles, desde el punto de vista humano, para todos, está en las manos del propio hombre con-

tingente. No puede esperar que Dios solucione nuestros problemas. Sobre la base de la correcta fe en la creación, no podemos descargar en Dios lo que es nuestra tarea en el mundo, a la vista del límite inexorable (por nuestro lado) entre lo finito y lo infinito. Vencer el sufrimiento y el mal allí donde los encontremos, con todos los medios de la ciencia y de la técnica a nuestro alcance, con el auxilio de los otros hombres y, si es necesario, quizá (cuando todos los demás medios estén agotados) rebelándonos, es nuestra tarea y el peso que nos toca en medio de toda nuestra finitud y contingencia. Esto no es tarea de Dios, como no sea porque nuestra tarea transcurre dentro de la absoluta presencia salvífica de Dios en nosotros y, así, en cuanto asunto del hombre, también a Dios le concierne en su corazón. Que el mundo aparezca como aparece, es algo que, con todos sus azares y todas sus pautas causales, debe comprenderse también a partir de la voluntad libre, histórico-social y contingente de la humanidad, en su relación dialéctica con la naturaleza.

Lo que también comporta que está dada la posibilidad de principio de una negación excesiva, como elemento de anticipación o esbozo de futuro realizado por el propio hombre. La fe en la creación no nos da información alguna sobre la constitución íntima de la mente, del mundo y de la sociedad. Averiguarla es la tarea de la filosofía y las ciencias, del hombre, por tanto. Pero la fe señala que la contingencia de todas las figuras mundanales y humanas (que también la filosofía reconoce) está sostenida por la presencia salvífica absoluta de Dios en todo esto que es finito. El futuro es también contingente: no puede jamás ser ni interpretado ni realizado en términos meramente teleológicos o tecnológicos o mediante la pura lógica de la evolución. Ahora bien, el creyente sabe que Dios salvando se hace presente en esta historia. Más aún: sólo Dios es el Señor de nuestra historia. El es el que ha comenzado esta aventura, que, por tanto, concierne a su propio corazón. ¿Qué va a hacer Dios con su vida divina? La creación es, en definitiva, el sentido que Dios ha querido dar a su vida divina. Ha querido libremente ser Dios para otros, de quienes esperó que aceptarían su oferta con su voluntad libre finita, que se halla también dirigida hacia otras posibilidades. No puedo comprender, en absoluto, por qué Dios se decidió a crear lo finito y precario. Pero ¿quién soy yo, al menos en el marco

de esta aventura divina que el hombre no puede comprender y que se desarrolla a tal altura?

Esta reflexión me lleva a una idea que ya he expresado repetidamente. Lo que antes parecía constituir prácticamente sólo el interés de los hombres religiosos es hoy, sobre todo en Europa y América, la preocupación de toda clase de ciencias, técnicas y acciones humanas: todas ellas están en el empeño de realizar, integrar o salvar al hombre y su sociedad, en una naturaleza libre de toda polución. Apenas es posible desconocer que la cuestión de una humanidad que pueda ser vivida con salud está, como tal cuestión, más viva hoy que nunca en toda la especie humana y que la respuesta es en nuestro tiempo tanto más urgente cuanto, por una parte, constatamos que los hombres fracasan, fallan y, sobre todo, se les hace fracasar, y por otra, podemos ya experimentar fragmentos consoladores y esperanzadores de realización de la salvación humana y de autoliberación. La cuestión de una vida humana digna de ser vivida se plantea, de hecho, dentro de condiciones dadas de alienación, desintegración y abundantes vulneraciones del hombre. Vemos demasiado tarde que el mal ya está hecho. La pregunta por la salvación que entonces nos surge, que antes era exclusivamente tema de las religiones, es en nuestros días, más que nunca, el gran estímulo dentro de toda nuestra existencia contemporánea, y también fuera de toda religiosidad. La cuestión de la salvación no es sólo religiosa y teológica, sino que en nuestro tiempo es también el gran resorte impulsor de nuestra historia contemporánea, en la conciencia explícitamente secular.

Lo que en el pasado se contemplaba tan sólo como asunto de las religiones, entre ellas, del cristianismo, parece experimentarse hoy como tarea común de todos los hombres. Pero esto no debilita en nada, sino al contrario, la fe en la creación tanto de los cristianos como de otros hombres. Pues ¿desde cuándo se hace menos verdadera una particular concepción del mundo por el hecho de que pase a ser compartida también por muchos otros, por el hecho de que se universalice? Oigo, sin embargo, aquí y allá, una reserva que dice como sigue: Concedo que la introducción de muchas ideas valiosas, sobre todo en occidente, se debe en buena parte (directa o indirectamente; pero no seamos cicateros en esto) a la tradición experiencial cristiana. Pero ahora

se han hecho patrimonio común de todos y, por tanto, una vez agradecidos los servicios prestados a las Iglesias cristianas, podemos decir adiós a la fe cristiana. A mí, en cambio, me parece que en tal caso consideramos excesivamente en poco el inagotable potencial de expectativas e inspiración que contiene la fe cristiana en la creación. La llamada tendencia secularizadora, a la que —entendida como universalización gradual (o difusión entre muchos hombres) de ideas originalmente religiosas— hay que dar nuestro aplauso, sin embargo, como tesis totalizadora, me parece, desde el punto de vista de la razón, un cortocircuito desgraciado. Y ello por dos razones fundamentales.

a) La *primera razón* es la finitud misma de nuestra existencia en un mundo finito y en una historia finita. Tanto para los creyentes cuanto para los agnósticos, la finitud pertenece propiamente a la definición del hombre y del mundo; es incluso la definición de toda secularidad. Ser-mundo, luego no-Dios, es, en efecto, algo que jamás cabe secularizar, pues para ello el mundo moderno secularizado tendría que hallar el encantamiento con el que *suprimir* la finitud constitutiva del hombre y del mundo. Precisamente por la vía de esta finitud permanente siempre surge de nuevo la religiosidad en la historia. Ser-iglesia sigue teniendo futuro y sobrevive a toda secularización porque la propia finitud puede, ciertamente, ser vivida por los hombres secularizada, pero para los creyentes es la fuente por excelencia, siempre inagotable, de toda religiosidad. Esto último es una afirmación de fe. Pero esta convicción de fe puede remitir racionalmente al fenómeno, que siempre se reitera, de la religiosidad, sobre todo en las situaciones de persecución más crueles y más prolongadas. Y remite además —y esta tentación es mucho más sutil— a la necesidad religiosa y semi-religiosa que surge del disfrute —que a la larga satura— de la opulencia y un alto nivel de consumo, por el que se adormece, por un lado, el peligroso recuerdo de la experiencia de la finitud, mientras que, por otro, precisamente se experimenta el desolado vacío de esa finitud secularmente interpretada.

b) La *segunda razón* estriba en la autocomprensión de las religiones, incluido el cristianismo. La humanidad recíproca y de igual valor, punto por el que se orienta lo mejor que cabe considerar en la experiencia *mundanal*, al menos en la tradición

experiencial cristiana no se considera sólo como una orientación ética, sino, más bien, *teologal*: dirigida-a-Dios (la tradición dice *virtus theologica*). La tradición religiosa cristiana ve en la reciprocidad humana o co-humanidad (que va creciendo en amplias capas de la población del mundo) una dimensión religiosa de profundidad latente, que tiene esencialmente que ver con la intuición creyente de que la finitud no está abandonada a su soledad, sino soportada por la presencia absoluta salvífica del Dios vivo. Y esta presencia es y seguirá siendo una fuente inagotable, que jamás podrá secularizarse.

Precisamente la fuerza crítica, productiva y liberadora de la fe auténtica en la creación, sobre todo en cuanto manifestada en la proclamación y en la praxis vital de Jesús de Nazaret, nos hace patente que lo que emerge en el mundo secular de la tradición experiencial cristiana siempre de nuevo en lo que hace a valores, inspiración y orientación constantemente universalizables —y, en este sentido, secularizables, en beneficio de todos los hombres y, de este modo, por así decirlo, *a salvo* del monopolio o particularismo de las religiones—, jamás puede recoger el inagotable potencial de expectativas e inspiraciones que encierra la fe en Dios. Secularidad dice lo mismo que finitud: lo no-divino. Y para el creyente la finitud no divina es justamente el lugar exacto en que lo Infinito y lo finito se tocan más profundamente. De este hondo contacto de lo secular y lo trascendente, de lo infinito y lo finito, brota, como dicen los místicos, la *chispa del alma*: aquí es donde toda religiosidad se enciende¹. Aquí se halla la fuente de toda religiosidad, que, gracias a la asociación de los hombres que piensan y sienten lo mismo y han hecho juntos las mismas experiencias, lleva inevitablemente a la *communio* o formación de una Iglesia. Sobre esta base —ésta es la segura convicción de los creyentes, que también debe hacerse comprensible y digna de fe desde ciertas experiencias humanas— la finitud o secularidad *seguirán señalando* por todos los siglos en la dirección de la fuente y el fundamento, la inspiración y la orientación que sobrepasa toda secularidad, a que los creyentes llaman el Dios vivo, él mismo inaccesible a toda secularización.

La venida del reino de Dios es una gracia, pero una gracia que actúa con eficacia en y por la acción de los hombres, y no fuera de ella, ni por encima de ella, ni detrás de ella. Justamente

el bien que hacemos y suscitamos como hombres, cristianos, creyentes en el evangelio, lo experimentamos luego, a veces, como gracia inmerecida y sorprendente de Dios. Ahora bien, la estructura de todo el acontecimiento de la revelación y la redención, tal como ha sido analizada en este libro, muestra claramente —casi con más claridad que la luz del sol— al creyente o al lector que busca la fe, que la Iglesia sólo tiene futuro en la medida en que está salvíficamente presente en el futuro del hombre y en su mundo, sobre todo en el de los hombres que se hallan individual y/o socialmente oprimidos. La Iglesia sólo tiene futuro en la medida en que se desprenda de todo supranaturalismo y todo dualismo: por tanto, de una parte, si no reduce la salvación a un reino meramente espiritual o a un futuro únicamente celestial; y, de otra, si no se introvierte sobre sí misma, concentrada como Iglesia en sí, sino que, vuelta hacia fuera, se dirige *al otro*: a los *hombres en el mundo*. Y, así, no pensará entonces exclusivamente en la propia preservación histórica como poder espiritual en el mundo.

2

El aspecto mundanal o cósmico del reino de Dios

En cuanto precede el énfasis ha venido a estar en la solidaridad recíproca entre los hombres, con los pobres, con el «otro» desde el punto de vista cultural o religioso, etc.; por tanto, ha estado puesto en la relevancia política del evangelio cristiano: en la justicia y la paz. Pero ¿dónde queda el aspecto cósmico de la redención y la liberación cristiana? Sobre todo en el urgente período del llamado «proceso conciliar», en el que se apela a la responsabilidad de todos en nuestro medio entorno natural (la tierra, la capa de ozono...), proceden de esta llamada serias cuestiones que se plantean a la concepción cristiana del reino de Dios².

¿Es puramente espiritual la venida del reino de Dios? Según algunos exegetas, no existe aspecto cósmico del reino de Dios. Para ellos es un modo figurado de hablar que remite a realidades puramente espirituales³. Sin embargo, lo que podemos llamar el servicio o la virtud de la co-creaturalidad yace demasiado profundamente en la tradición judeo-cristiana (si bien, en aras de los intereses económicos también en este punto, en la tradición posterior y, sobre todo, en la tradición reciente, se le ha solido echar tierra por encima) como para que puedan silenciarse en la soteriología cristiana o concepción cristiana de la salvación: la redención y la liberación de los hombres tienen también que ver con nuestro entorno material.

En los años cincuenta, y sobre todo en los sesenta, se puso repentinamente de moda en nuestros usos lingüísticos cotidianos

la palabra «co-humanidad», en lugar de la familiar palabra «amor al prójimo». Vivíamos entonces en un mundo que acababa de superar el caos de la segunda guerra mundial y al que el progreso económico y la perspectiva internacional de paz (a pesar de ser ambigua) lo hacían demasiado osado. La prosperidad económica volvía a los hombres más amistosos entre sí, después de tanto egoísta *struggle for life* durante la terrible guerra.

Y desde los años setenta nos vemos todos confrontados con la cuestión de ámbito mundial de la humanidad en reciprocidad e igualdad de valor, y simultáneamente la imagen del mundo es angustiosamente agresiva e injustamente oprimiente. Entretanto, un hecho que no cabe negar es que sólo después de 1965 ha surgido en nuestro mundo el clamor por el aumento de la democratización de todas las relaciones, individuales y estructurales. Sólo por entonces suscitaron la atención de todos los grandes problemas universales, de resonancias humanas profundas, a lo que contribuyó el que los *media* los registraran bien patentemente: la energía nuclear, las armas nucleares, la polución ambiental, el agotamiento de nuestros recursos naturales, la crisis del petróleo y el desplazamiento del conflicto este-oeste hasta volverse conflicto norte-sur. Además, la posición eurocéntrica de las Iglesias del occidente europeo se debilitó y los europeos nos hicimos más conscientes de lo que nunca habíamos sido de nuestra autocomprensión regional y, por tanto, unilateral. Los años setenta trajeron también una gran alarma acerca de nuestro bienestar en occidente. Lo que llevó a la desconfianza, la impotencia y la angustia; las gentes vieron la fragilidad de la situación política y económica del mundo. Los períodos de crisis siempre suscitan corrientes radicales y contradictorias: desencadenan la polarización. Muchos huyeron a refugiarse apolíticamente en la intimidad descomprometida; otros, en el desenfreno exterior y en un feroz vandalismo —frecuentemente sin alma ni interioridad, sin la voluntad de ayudar a que la humanidad sobreviviese en nosotros mismos y en los demás—.

No habría podido ser mayor el contraste con los sesenta. La co-humanidad, mientras, se había vuelto entre nosotros un valor consciente y la misma palabra que la designa, ya parte de nuestra jerga, era la constatación lingüística de ello. Era el tiempo de «un Dios de hombres». *Pero Dios no es únicamente un Dios de*

hombres. O, mejor: una dimensión se olvidaba: la *co-creaturabilidad*. Pues entretanto el mundo concreto se ocupaba en destruir de una vez por todas el medio ambiente vivo del hombre, el entorno natural inorgánico y orgánico, fundamentalmente por motivos de lucro.

Es bueno traer a la memoria, sobre este fondo, que en el relato bíblico de la creación, «la obra de las manos de Dios» en Gén 1, el hombre, no ocupa ni siquiera un día aparte en la creación. Dios crea al hombre —varón y mujer— el mismo día en que crea también «al ganado, los animales que se arrastran y las bestias salvajes». Dios vela —así dice el texto— por «el hombre y los animales». Asimismo, después de que el hombre ha malogrado su tarea de criatura en el mundo y Dios quiere salvar a la humanidad, Dios toma bajo su protección, junto con Noé, su mujer y su familia, a los animales, y después del diluvio establece una alianza no sólo con Noé y su descendencia, sino también «con todos los seres vivos que estaban con él». Se echa de ver que Dios desea que toda su creación tenga futuro. Y el Sal 36, 7 dice expresamente: «Tú, Señor, quieres que el hombre y el animal tengan parte en tu salvación». Una vez que el Sal 103 ha cantado la misericordia de Dios para con el hombre, todo el Sal 104 está bajo el signo de todas las «obras de la mano de Dios»: la tierra, las plantas y los animales pueden regocijarse en la compasión de Dios.

Pero en el relato de la creación sucede con los hombres algo especial. No son creados «cada uno según se especie», como se nos dice cuando Dios crea los animales y las plantas. Estos sólo pueden ser lo que son y en el modo en que lo son. Y ello es bueno. El hombre, en cambio, es creado «a imagen y semejanza de Dios». Podemos decir que según este relato el hombre tiene que *parecerse a Dios*. Escuchamos aquí algo especial. Pues en la Biblia tal como ha quedado en su redacción final (con el relato de la creación, que es mucho más reciente, situado, sin embargo, en la primera página, al comienzo de la historia de salvación proveniente de Dios en la interpretación judía de ella y, al mismo tiempo, como el principio de una historia de desgracia puesta en acción por el hombre), un lector conoce (en este relato) tan sólo que Dios es *creador* (ésa ha sido la primera página que ha leído). Ese lector puede escuchar ahí que en este relato de lo que va a

tratarse es de un Dios que subyuga el caos y hace posible la vida para todo cuanto se mueve sobre la tierra.

La frase: «Hagamos al hombre a nuestra imagen» (Gén 1, 26) sólo puede querer decir en este contexto (para el lector receptivo que aún no sabe qué va a seguir a este relato inicial) que el hombre también tiene que ocuparse en crear en su mundo de la vida. Como hombre, ha de sojuzgar al caos de índole múltiple y ha de hacer posible la vida, y ha de preservar además, con mucho cuidado, toda la vida que existe sobre la tierra. Tiene que intervenir creadoramente en favor de «la obra de las manos de Dios». El hombre ha de llegar a ser realmente hombre ocupándose creadoramente con la tierra. Es así como él/ella (esta resonancia, sin embargo, aún no se producía por entonces) llegan a lo que deben. En Sal 8 llega a decirse que el hombre puede pasar por «casi divino» cuando se apiada amorosamente de la vida sobre la tierra: de la vida de las plantas, de la vida de los animales, de la vida de los otros hombres. Co-creaturalidad y co-humanidad tienen que ir juntas. «Dominar la tierra» como tarea creatural no comporta, pues, de ninguna manera, su demolición, sino que tiene que ser creatividad constructiva —casi divina— del hombre. Ni caos, ni ruina. Creatividad, en cambio, o sea, fundar y alzar cuanto apunta a la justicia, la paz y la integridad de la creación.

El hombre es lo supremo de la creación en cuanto servidor de la creación. Pero en esto el hombre no es más que plenipotenciario y administrador de Dios, ante quien deberá rendir cuentas. El hombre tiene, pues, que ser también el pastor de los animales: de los animales, a todos los cuales dieron conjuntamente nombre el varón y la mujer, como a seres que cabe reconocer co-criaturas, con sus derechos propios e intangibles.

Cabe preguntarse: si éste es el relato de Israel en lo que se refiere a lo material —al medio ambiente material, orgánico y animal—, ¿cómo es posible entonces que en este Israel, tan compasivo para con la creación, se ofrecieran en tal cantidad sacrificios de animales (aunque los judíos los abolieron tras la Guerra judía)? ¿no está en contradicción con todo ese respeto por la creación de Dios, por su vida y su supervivencia? Los animales desempeñaban aquí, por de pronto, una función de suplencia. A cambio de la vida de un animal libera Dios de la destrucción una existencia humana que ha quedado cogida en el

pecado, pues el hombre, que debiera ser una bendición para los demás y para los animales, una bendición para toda vida sobre la tierra, se ha convertido en una maldición para sí mismo y para la tierra entera.

Suena así la lamentación de Isaías en el capítulo 24: «La tierra se seca y se marchita; el mundo se deseca y marchita; cielo y tierra se secan. La tierra está profanada por quienes la habitan: han transgredido las leyes, han violado los mandamientos, han roto la alianza eterna. Por eso, una maldición devora la tierra y sus habitantes expían su culpa... La ciudad está devastada, las puertas, hechas pedazos... Los violentos cultivan la violencia, los violentos constantemente cometen nuevas violencias... La tierra se tambalea como un borracho».

Y más adelante Pablo lo dirá por lo menos con la misma fuerza: la tierra suspira por el momento de la redención en que el hombre finalmente se compadezca de ella y vuelva a ser como un buen pastor, como un administrador cumplidor, de modo que también el cosmos pueda volver a respirar y vivir (cf. Rom 8). En la profunda convicción de Pablo y muchos otros cristianos de la antigüedad, esto último ha acontecido en Jesucristo. Con el sacrificio de Jesús, el Cordero de Dios, en la cruz, el antiguo culto sacrificial de animales —sobre todo según, la Carta a los hebreos— ha quedado abolido para siempre. El sacrificio de Jesús en la cruz no es solamente la salvación del hombre, sino también la de todo el mundo animal. No haya sacrificios humanos —así decía Dios ya a Abrahán, cuando Israel, tentado por la religión cananea, había llegado a ofender a la divinidad al hijo primogénito, pero, en cambio, Abrahán salvaba del sacrificio a Isaac por orden de Dios—. En el nuevo testamento dice además el mismo Dios, el Dios de Israel y el Dios de Jesucristo: Los sacrificios de animales también provienen del maligno. Esto se aplica solamente en un determinado reino. Manifiestamente, tan sólo en el reino de Dios. Parece que sólo allí, según el testimonio de la vida de Jesús, no hay chivos expiatorios.

En todo esto no se trata ni única ni principalmente de la conservación de la naturaleza por mor de nuestra autoconservación, si bien los límites de la naturaleza son también nuestros límites. Pero es que en tal caso volvemos a situar, de modo exclusivo, al hombre en el centro de la creación. Lo que se precisa

ante todo para conservar la naturaleza es automoderarse y hacer más sobria la vida. Naturalmente que tenemos necesidad unos de otros, pero son sobre todo el otro y también lo otro, la naturaleza, quienes nos necesitan. Lo que hoy se llama el proceso conciliar: «justicia, paz e integridad de la creación», tiene, a mi modo de ver, muchísimo —todo— que ver con la fe judeo-cristiana en la creación y con la significación —también cósmica— de la redención en Jesucristo. Pertenece al corazón del credo cristiano.

Se subrayan con razón hoy mucho más que antes, por un lado, las concordancias entre el hombre y la naturaleza. Por ejemplo, en bioquímica se ha llegado a la intuición de que el hombre, como los animales y las plantas, es un trozo de química viva. Pero, por otro lado, la antropología subraya con razón que en el hombre hay algo que no se deja reducir a la naturaleza. Hay un plus. En el hombre se encuentra también un elemento de no-naturaleza. La *naturaleza* misma no puede orar: en cuanto creaturalidad (material, inorgánica y biológica o viva) necesita del hombre para acceder a la alabanza de Dios. En oposición al animal, el hombre posee una conciencia somático-espiritual, algo trascendente con lo que puede llegar a darse cuenta de su relación con Dios.

El hombre y la naturaleza se hallan referidos el uno al otro. La alianza de Dios con la tierra transcurre por la posición señera del hombre como imagen de Dios, a través, pues, del punto focal que es el hombre. El hombre es el visir, quien suple a Dios sobre la tierra. Por ello la tierra es más que meramente «el mundo del hombre». Lo vemos en el Sal 104, donde la creación entera hace fiesta, y el sol, la luna y las estrellas cantan la alabanza de Dios. El hombre apenas aparece ahí. De acuerdo; pero es y seguirá siendo un salmo de hombres que ponen en palabras la alabanza de la creación a Dios. Cuando decimos: «¡Qué hermoso paisaje!», esto ya significa una humanización de la naturaleza. Para el animal no hay paisaje, sino sólo territorios en que criar y hacer presas y espacios en que jugar... Y, sin embargo, cuando empieza a anochecer y ve uno a un mirlo posado en la rama más alta de un árbol o en una antena de televisión, cantando y mirando a su alrededor con aire meditativo, a veces da la impresión de que ese pájaro está pensando y disfrutando del paisaje y está orando

a su manera. Pero también en esto el hombre pone algo de su parte. Sin la contemplación humana de la naturaleza, no hay paisaje. Así, la naturaleza se trasciende a sí misma *en* el hombre, que al mismo tiempo forma parte de ella.

Por cierto que, a pesar de que seamos los únicos espíritus en la naturaleza, los hombres tenemos que ser modestos a este respecto. El hecho de que el destino del hombre va unido al de la naturaleza y el de ésta al del hombre significa, por una parte, que el hombre tiene que respetar la estructura propia de la naturaleza y, por otra parte, que la naturaleza entera se consume auténticamente por la presencia en ella del hombre: de un hombre que la vive, la contempla, la encuentra hermosa o es capaz de llevar a cabo «milagros» con ella (milagros de la técnica, de la medicina, por ejemplo). Pero si consideramos autónoma e independiente a la naturaleza, caemos en una especie de mitología. Y por supuesto que la relación del hombre con la naturaleza no puede reducirse unilateralmente a su sometimiento y a la técnica.

Gracias a la catástrofe medioambiental hemos adquirido conciencia de que nuestra relación con la naturaleza está bajo valores y normas éticas. Las modernas experiencias contrastantes ecológicas nos han hecho ver que también aquí, y no sólo en el estrato personal y social, existen dimensiones éticas⁴. En los manuales clásicos de moral esta dimensión está por completo ausente. Vi una vez el siguiente chiste: en el fondo había una fila de chimeneas de fábricas que echaban azufre y todo tipo de venenos, mientras que en primer plano, en la linde de un bosque, un chico y una chica se besaban. Y un clérigo que pasa tosiendo y estornudando por el humo de las fábricas ve a la pareja y les dice: «¡Puercos!» ¡Esto viene a ser el cuadro más adecuado de la ética tradicional entre los años 1900 y 1955!

Entretanto, se ha ido haciendo cada vez más evidente para nosotros que no podemos seguir indefinidamente con la técnica que explota la tierra, por más legítima que sea la técnica en sí misma. Está muy bien como tal técnica. Pero no necesitamos todo aquello que somos capaces de hacer técnicamente y, por el solo hecho de que técnicamente sea posible, no está ya éticamente permitido. Cuando es buena, la técnica está al servicio de los auténticos valores del verdadero, bueno y realmente dichoso ser-

hombre. La técnica que ahora trae consigo la polución está en cambio, en buena parte, al servicio de una sociedad de consumo. Aquí, y no con la técnica como tal, es donde la crítica debe empezar. Tiene, en efecto, que hacerlo con una técnica que no afirma ninguna prioridad ética y todo lo ve en función de la prioridad de la fe en el progreso económico y el lucro.

Los problemas que tenemos actualmente en nuestra convivencia con los hombres, la naturaleza y los animales, van en su nivel más profundo a una con el naufragio de nuestra imagen del hombre y del mundo. Lo decisivo es por qué imagen del hombre se opta. A la cultura que ha traído consigo la crisis ecológica y el exterminio de tantas especies preciosas de animales desearía llamarla una cultura en que la ciencia y la técnica se han convertido, si bien no en los valores exclusivos de una determinada civilización, sí en sus valores representativos. El movimiento en pro de una relación más contemplativa y lúdica con la naturaleza y el mundo animal me parece constituir una clara reacción contra una tecnocracia unilateralmente dirigida al lucro, el consumo y el lujo.

Además, percibimos que una sociedad de consumo sin frenos no produce un mundo humano dichoso. No es sólo que a incontable número de gente no le toque nada, sino que hay muchos que se aburren, que están vacíos y solos. Para no hablar del creciente número de suicidios entre los jóvenes en los países prósperos. Está claro que hay algo liberador en la llamada a hacer una vida más sobria. Y esta recuperación de la sobriedad que ahora es necesaria no resulta tan pesimista como parece; tiene algo que cautiva, algo de «bien proporcionado», de participativo y, por tanto, de festivo. Y ¿por qué se necesita, cuando va uno a comprar una pastilla de jabón, poder escoger entre ciento cincuenta clases? Claro que hay algo creativo en que no tengamos todos que ir vestidos con el mismo traje o andemos por ahí oliendo al mismo perfume de jabón. Conviene la vistosidad de la diferencia, y si desapareciera se perdería también algo de lo poético, de lo lírico, de lo lúdico de nuestro ser hombres. Pero también con mucho menos lujo queda aún suficientísimo espacio para la fantasía humana. Esto está patente en el segundo mundo: algo que podemos aprender de las gentes de los países socialistas.

Algunos consideran un agüero de desgracias que necesitemos todo un ministerio para los problemas de la higiene medioam-

biental. Naturalmente que esto señala que algo va mal con el entorno vital; pero también es índice de que por fin nos hemos dado cuenta de que algo va ahí mal. Antes parecía que semejante preocupación no era necesaria...; sin embargo, en la edad media toda Europa sufría la peste y la gente moría por miles a consecuencia de la falta de alcantarillas. La peste ha desaparecido de Europa no gracias a los médicos, sino gracias a los ingenieros que han construido esas alcantarillas. En aquella época Europa entera —nos cuenta el gran medievalista J. Le Goff— era un estercolero maloliente. Había entonces menos preocupación por el medio ambiente que ahora, pero la polución que había todavía no afectaba a los mismos principios de la vida, mientras que ahora eso es lo que ocurre con todos nuestros productos químicos.

En algunos medios se achaca la catástrofe ecológica a las religiones judeo-cristianas a causa del relato del Génesis: «Sed fecundos y multiplicaos; poblad la tierra y someted; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que pululan en el suelo» (Gén 1, 28). Realmente es un hecho que (no en la antigüedad ni en la edad media, sino) a partir de los siglos XVII y XVIII, con el florecimiento del capitalismo burgués entre los cristianos de occidente, ese texto bíblico ha sido sometido a frecuentes abusos a fin de legitimar la explotación y la polución de la naturaleza. Pero se trata, pues, de una legitimación ideológica muy reciente, que tiene poco o nada que ver con las raíces bíblicas y con la intención de tales textos.

Para muchos cristianos la Biblia es la gran traba que les impide hablar críticamente, sobre todo, de la ciencia, la técnica, la bioindustria, etc. Es peligroso buscar en la Biblia respuesta directa a cuestiones especializadas y actuales, como las que se refieren a la preocupación ecológica y la energía nuclear, la biotécnica y la bioindustria. Esta rebusca de textos bíblicos muchas veces es un intento por legitimar con la Biblia a toro pasado decisiones y opciones que algunos cristianos ya han tomado y realizado por otros motivos. Sin embargo, confrontados con los riesgos —imprevisibles en aquel tiempo— de la explotación desenfrenada de la naturaleza, los cristianos empiezan a leer, en esta época de gran preocupación por el medio ambiente, de un modo nuevo esos textos del Génesis y, valiéndose del auxilio de los que

conocen bien la Biblia, hoy dicen: la intención del texto no es que el hombre sea el dueño y señor de la naturaleza, a la que puede explotar a capricho en pro de sus proyectos, sino, más bien, que el hombre es el guardián de la naturaleza. En ambos casos está ya decidido de antemano el significado del texto bíblico: la Biblia sirve para confirmar que uno tiene razón.

A causa de este frecuente abuso de la Biblia aseguran otros que poner en conexión la Biblia con los problemas mundanos de la ecología y la política significa horizontalizar la religión. Pero a pesar de todas estas objeciones y todos estos inconvenientes, el relato de la creación tiene sin duda algo que decirnos a propósito de nuestros problemas. Hay que leer este relato de la creación en el contexto de la «tradición sacerdotal» y al hacerlo, en definitiva, hemos de volver a reflexionar sobre la dinámica entera de la Biblia⁵.

La palabra *kabash*, que se emplea en Gén 1, 28 tiene muchos significados y puede realmente traducirse por «dominad la naturaleza», en el sentido de «explotadla». *Kabash*, al pie de la letra: poner sobre algo el pie, quiere sin embargo decir en el contexto de la tradición sacerdotal lo que expresamos al decir: «echar mano a algo», o sea, apoderarse de algo. Según el relato de la tradición sacerdotal, creó Dios al hombre («varón y mujer los creó») una vez que hubo preparado —creándolo— todo el espacio vital que el hombre necesita. El varón y la mujer reciben una bendición no para todos los tiempos y todos los lugares, sino para el tiempo en que la creación se consume, a saber: el tiempo en que la superficie de la tierra se llene de pueblos distintos, cada uno con su cultura.

Según la concepción sacerdotal de las cosas, Dios ha proyectado para cada pueblo un lugar en la superficie de la tierra. Pero en el contexto de este relato al principio no había más que dos individuos. Por esto Dios les bendice en orden a que se multipliquen lo más aprisa posible hasta constituir un pueblo. En una fase posterior del relato, cada uno de los muchos descendientes de estos dos va en camino, como pueblo, al país que tiene asignado (cf. en Gén 5 la primera relación de los pueblos, y en Gén 10, después del diluvio, una segunda lista de pueblos «según su tierra, lengua, origen y población»). Israel, como uno de estos múltiples pueblos, es aquí objeto de atención particular:

Abrahán y Jacob reciben la bendición especial para formar un pueblo propio: Israel (Gén 17, 6-7.15-20; 35, 11). A este pueblo de Israel se le asigna a continuación su propio país: Canaán (Gén 17, 8; 35, 12). Al final todos los pueblos han encontrado su lugar sobre la superficie de la tierra y también Israel ha arribado a Canaán, donde «toman posesión del país» (Jos 18, 1: la misma palabra, *kabash*, que en Génesis). Luego, el país propio de Israel se divide en varios lotes o parcelas, según las doce tribus (con un estatus propio para la tribu de Leví: Jos 19, 51). Sólo con esto llega a su final, en términos míticos, el relato sacerdotal de la historia de los orígenes.

Así viene a ordenarse históricamente lo que estaba previsto en los seis días de la semana de trabajo de Dios (en términos mítico-temporales). De este modo culmina la creación en una comunidad estable para hombres y pueblos, con un lugar propio en la superficie de la tierra para cada pueblo. En este momento de la historia de los orígenes llega a cumplimiento, según esta versión sacerdotal, la bendición de Dios sobre el 'adam: «Sed fecundos y multiplicaos; poblad la tierra y tomadla en posesión». A partir de aquí, los hombres viven «de los frutos de su tierra» (Jos 5, 11-12). Como Dios descansó el séptimo día de su trabajo creador, también Israel, ahora que la tierra está poblada y ha tenido lugar la distribución de los pueblos por países, razas y lenguas, tras haber levantado un santuario en Silo (Jos 18, 1), va, por así decirlo, al eterno «descanso litúrgico del sábado». Esta es la concepción sacerdotal de la distribución fáctica de los países y los pueblos.

La intención de este relato míticamente desarrollado es, ciertamente, que Dios ha querido así el orden del mundo y así debe permanecer, o sea, como un mundo en que todos los hombres y todos los pueblos viven en paz entre ellos, cada uno en su lugar, e incluso en paz cósmica, dentro de la cual el hombre, como un hortelano de sus rentas, vive «de la tierra, que mana leche y miel», y en que el Creador es objeto de incesante alabanza litúrgica. ¡Y también Israel vio que era bueno! Este es el hilo conductor del relato sacerdotal en el Pentateuco. Y, por tanto, para nosotros no significa en absoluto la aprobación divina *del modo en el que* los pueblos han llegado al concreto lugar que ahora habitan. A esto propiamente no hace mención la teología sacerdotal.

A la vista de la intención de este relato, no podemos tampoco extraer de él ninguna conclusión referente a, por ejemplo, la ética de la procreación, o en favor o en contra de la planificación familiar racional; ni en relación con la ética de la ecología o la explotación de la naturaleza; y menos aún respecto de la bioética. El hagiógrafo (o los hagiógrafos) ve en el hecho real de la diversidad de culturas, países y pueblos que se extienden sobre la superficie de la tierra, y en la que cada pueblo tiene consignada su propia tierra limitada, ve, digo, una llamada a todos los hombres y todos los pueblos a vivir en paz entre sí, para dicha de todos los hombres y alabanza de Dios. Respecto de los animales sólo se dice al hombre: «*Domina* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que pululan en el suelo» (Gén 1, 28).

Pero la palabra hebrea *radah*, en su significado originario, «dominar», que tiene muchas significaciones y puede de hecho querer decir también «derribar a golpes», en este contexto no cabe que signifique «matar», porque en Gén 1, 29-30 se promulga la prohibición de comer carne de animales: el relato se desarrolla en un período en que el sistema alimenticio aún era exclusivamente vegetariano. El verbo *radah* quiere aquí decir: el hombre tiene que tratar amistosamente al resto de los seres vivos. En cuanto hombre, él es el guardián, el que guía y acompaña, el pastor de todos los animales, y esto se expresa, al antiguo modo oriental, con «dominar sobre». Como hombre, tiene que tratar al hombre tal y como Dios desea tratarlo a él: como a un amigo. En otras palabras: la tradición sacerdotal ve el estado original de la creación como coexistencia en paz también del hombre con los animales. Lo que los grandes profetas anteriores a la redacción sacerdotal habían considerado un estado escatológico por venir, en el que el lobo se echa junto al cordero y el niño juega junto a la hura de la víbora (Is 11, 6.8), debe ser para el hombre tarea cotidiana, según el relato de esta peligrosa imagen bíblica.

En el segundo relato del Génesis, en el yahvista (Gén 2, 5-3, 24), se dice: «Y el Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén, para que lo *trabajara* ('*abad*) y lo *guardara* (*shamar*)» (Gén 2, 15). El '*adam* u hombre es visto aquí como un hortelano o un labrador, que debe trabajar o cultivar (trabajar

serviéndola) la '*adamah* o tierra roja. Este segundo relato es el relato de creación de una población campesina. De ninguna manera quiere decir esto que la Biblia tenga preferencia por la vida agraria frente a la vida industrial-tecnológica o la vida del nómada (aunque hubo entre los hebreos sobre esto disputas y celos).

Vuelve aquí a ocurrir que lo que los profetas habían previsto históricamente como perspectiva para el futuro lo retrotrae el relato de la creación, posteriormente, a los orígenes. Después del caos del destierro, cuando los campos de labor de Israel yacían yermos porque los habitantes del país habían sido deportados (cf. Lev 26, 33), ve Ezequiel el tiempo de salvación del regreso como un período en que la tierra devastada vuelve a ser «servida» o trabajada (también aquí se escribe '*abad*, la palabra del Génesis): «Entonces se dirá: esta tierra que estaba como un desierto se ha vuelto como el jardín de Edén» (Ez 36, 35). El trabajo no es en este texto el castigo por el pecado; según esta concepción, forma parte de la condición normal del ser-hombre dichoso. En cambio, «trabajar con el sudor del rostro», o sea, el trabajo esclavo y deshumanizante, es para la Biblia secuela de las relaciones humanas de pecado (Gén 3, 17-19).

Así, pues, en un relato mítico se busca aquí respuesta a problemas reales de los hombres. El hombre no debe únicamente cultivar el suelo, sino, además, «guardarlo» (*shamar*): ello expresa algo así como una preocupación por el medio ambiente ecológico. Pues en seguida está claro que por la mala administración y el trato erróneo de la naturaleza el hombre puede volver un desierto su fértil oasis, su huerto, su jardín de Edén. Cabe realmente considerar este texto como la imposición al hombre de la tarea de no permitir que su entorno terreno se vea amenazado por las fuerzas caóticas e indomeñables que suscita el propio hombre. Por esto dice: «La '*adamah* (el entorno vital del hombre) está maldita por tu causa» (por el '*adam*, el hombre) (Gén 3, 17). No es que Dios maldiga la naturaleza, sino que la naturaleza —con toda su salud e integridad— puede ser arrastrada al caos por la necia acción del hombre. La conducta pecaminosa del hombre (en el relato se trata de un labrador) se manifiesta en la ruina de la tierra. La co-creaturalidad universal, y no sólo la co-humanidad, es la tarea del hombre como criatura en la que Dios se interesa. Los hombres tienen que proteger la naturaleza y guardarla contra el caos que puede causar el mismo ser humano.

También llama la atención cómo en el primer relato (el sacerdotal) de la creación Dios empieza por traer al ser el entorno vital ecológico de todas las cosas. El aire como entorno vital para «las aves del cielo»; el suelo como entorno vital de los animales; el agua como entorno vital de los peces. Sin el entorno vital propio para cada uno, no tiene sentido despertar a la vida las aves, los animales de la tierra y los peces; su subsistencia y sus condiciones de vida dependen de ese entorno. Y todavía antes de que el hombre aparezca en escena, Dios vio que aquel orden era bueno. Pero al final, en el medio vital poblado por tantas cosas vivas e inertes, crea al hombre: al ser que en pacífica co-creaturalidad con todos los seres existentes recibe, sin embargo, una cierta posición de privilegio.

¿Cuál es, según esta representación mítica de las cosas, el entorno vital propio del hombre? De acuerdo con ella, el hombre no debe tocar las aves, los peces y los animales de la tierra (Gén 1, 29-30), sino que ha de conformarse con lo que produce la tierra, con la obra de sus manos de labrador. El relato se halla, pues, construido según el motivo *vida y capacidad para vivir* (Gén 1, 9-12 se corresponde con Gén 1, 20-30), y este motivo se cruza con un segundo tema: el del tiempo, el motivo de la existencia duradera y la supervivencia. Por esto, en el relato empiezan por ser llamados a la vida el sol, la luna y las estrellas, con sus estables cursos temporales (Gén 1, 14-18). La totalidad queda firme e inmutablemente asegurada, como suprema condición para la supervivencia y la perdurabilidad de cuanto llena con su vida y su movimiento estos diferentes medios vitales. Cuando aparece el hombre en esta totalidad previamente dispuesta, Dios ve que es muy buena: para cada ser vivo, su ambiente adecuado.

Así, pues, la Biblia nos presenta la creación como una comunidad cósmica solidaria. Por más que todo pueda torcerse en caos a causa de la enloquecida conducta del hombre, al menos es patente el proyecto creador de Dios: él quiere la vida de lo que vive y la supervivencia de las cosas. Para todo lo creado crea un entorno vital propio, en el que todos los habitantes de la tierra pueden hallarse como es debido. La conciencia de la esencial conexión entre «hombre» y «ecología» no existía entonces en absoluto en los hombres. Pero ser-criatura es, al mismo tiem-

po, ser un «ser ecológico». Así, el hombre no tiene por qué temer a fuerzas demoníacas como el sol, la luna y las estrellas. El único miedo es al caos de destrucción de la acción humana pecaminosa.

El primer relato de la creación, que no sabe nada de un «pecado original» (pero sí del desarrollo de una historia humana de pecaminosidad y asesinatos), describe, sin embargo, la historia de los orígenes de la humanidad (después del mítico reparto de la tierra entre todos los pueblos) repleta de locuras humanas. En esta tradición experiencial religiosa, Dios, por ello, se arrepiente de su creación. Valiéndose del castigo del diluvio prueba otra vez con una nueva pareja humana y con una pareja de todos los animales vivos (Gén 6, 5-8, 17).

Todo esto se compendia bellamente en la idea bíblica de que el hombre, al ser creado, es movido por Dios a ser «a imagen de Dios». Es decir, que la imagen que Dios (para el tiempo de su descanso sabático) ha colocado de sí mismo en el mundo y en su historia es *el hombre*. Allí donde el hombre aparece y vive, ha de ser evidente para todos que Dios ha de reinar, que ahí empieza el reino de Dios, o sea, que ahí la paz y la justicia empiezan a reinar entre los hombres y los pueblos en medio de una naturaleza salva e íntegra.

En y por la acción del hombre ha de evidenciarse que Dios quiere la salvación mediante el hombre para toda su creación. Para la Biblia «el hombre» es el sustituto de Dios en la tierra, con vistas a la salvación del hombre, de la naturaleza y de la historia universal. Y aunque parece que el hombre fracasa más que triunfa en esta su tarea creacional, ello abre realmente el ámbito de una ética verdaderamente humana acerca de nuestra actitud respecto del mundo y la naturaleza.

La fuerza que proviene de Dios y que invita es: «Ven, querido hombre: no estás solo».

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA

En las dos primeras partes de esta trilogía puse la bibliografía más importante al principio de cada capítulo (sistema que no agradó a algunos lectores). Por eso aquí la pongo al final, inmediatamente antes de las notas de cada capítulo. Así habrá lectores que puedan leer el libro tranquilamente, sin preocuparse de la bibliografía y del aparato crítico.

NOTAS A LA INTRODUCCION GLOBAL

1. DS 1351. El texto se inspira en Fulgencio, *Regula verae fidei ad Petrum* XXXV, 79: PL 65, 704. Encontramos hasta muy recientemente repeticiones de esta afirmación. Cf., por ejemplo: «El sacratísimo dogma de que fuera de la verdadera fe católica nadie puede ser salvo» (Gregorio XVI en 1834: Mansi 51, 570); Pío IX en 1863 (DS 2867); el esquema del concilio Vaticano I, 28 de noviembre de 1867 (Mansi 49, 624-625).
2. *Lumen gentium*, 16.

PRIMERA PARTE

Historia del mundo e historia de la salvación

1. *Bibliografía*

Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf ²1980; Boehinger, E., *Distanz und Nähe*, Stuttgart 1968, 13-57; Baum, G., *Man Becoming: God in Secular Language*, New York 1970; Boff, C., *Theologie und Praxis. Die Erkenntnistheoretische Grundlagen der Befreiung*, München-Mainz 1983; Brémond, Cl., *Logique du récit*, Paris 1973; Dupré, W., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985; Duquoc, C., *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Madrid 1985; Eicher, P., *Offenbarung*, München 1977; Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca ⁵1993, 421-439; Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; Goldmann, L., *Der christliche Bürger und die Aufklärung*, Neuwied 1968; Heering, H. J., *God ter sprake. Reflecties over de taal van de religie*, Meppel-Amsterdam 1984; Herms, E., *Theologie – eine Erfahrungswissenschaft*, München 1978; Hoenderdaal, G. J., *Openbaring en ervaring, en God ervaren?* (Jaarboek: Tenminste),

Kampen 1981; James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona 1986; Kasper, W., *Fe e historia*, Salamanca 1974, 49-81; Kellogg, R., *The Nature of Narrative*, New York-Oxford 1966; Kermode, F., *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London 1967; Kessler, A.-Schöff, A.-Wild, C., *Erfahrung*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, München 1973, 373-386; Kuitert, H. M., *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*, Baarn 1977; Id., *Ervaring als toegang tot de godsdienstige werkelijkheid*: Ned. Theol. Tijdschr. 32 (1982) 177-196; Id., *Filosofie van de Theologie* (Serie Wetenschapstheorie), Leiden 1988; Leach, E., *Culture and Communication*, Cambridge 1976; Luzbetak, L., *The Church and Cultures*, Divine Word Publications, 1963; Maas, F., *God mee-maken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie* (2 vols.), Tilburg 1986; MacNamara, V., *Faith and Ethics. Recent Roman Catholicism*, Dublin-Washington 1985; Metz, J. B., *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979; Mieth, D.-Compagnioni, F. (eds.), *Ethik im Kontext des Glaubens*, Fribourg 1978; Mieth, D., *Moral und Erfahrung*, Fribourg 1977; Id., *Hacia una definición de la experiencia*: Concilium 133 (1978) 354-371; Id., *Gotteserfahrung und Welterfahrung*, München 1982; Müller, H., *Erfahrung und Geschichte*, München 1970; Pannenberg, W., *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981; Reinisch, L. (ed.), *Vom Sinn der Tradition*, München 1970; Resweber, J. P., *La théologie face au défi herméneutique*, Bruxelles-Paris-Louvain (s.f.); Richter, L., *Erfahrung*, en RGG II, Tübingen 1958, 550-552; Ricoeur, P., *The Narrative Function*: Semeia 13 (1973) 177-202; Rikhof, H., *Narrative Theology*, en *The Concept of the Church*, London 1981, 129-148; Rombach, H., *Erfahrung*, en *Lexikon für Pädagogik*, Freiburg 1970; Schaeffler, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München 1973; Schillebeeckx, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1983; Id., *Tussentijds verhaal over twee Jezus-boeken*, Bloemendaal 1978; Id., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983; Schreiter, R., *Bouwen aan een eigen theologie*, Baarn 1984; Shils, E., *Tradition*, London-Boston 1981; Track, J., *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1976; Vergote, A., *Religie, geloof en ongeloof*, Antwerpen-Amsterdam 1984; Wacker, B., *Narrative Theologie?*, München 1977; Wagner, H., *Theologie und Wirklichkeitserfahrung*: Theol. Quartalschr. 157 (1977) 255-264.

2. Notas*

1. *De dignitate hominis* (E. Garin), Firenze 1942.
2. E. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley-London 1982.
3. R. Schreiter, *E. Schillebeeckx, Tekst en toelichting*, Baarn 1984, 785-787.
4. H. M. Kuitert, *Wat heet geloven?*, 133-139; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 21-57.

* Las referencias a la bibliografía mencionada en el comienzo de los capítulos se dan abreviadas en las notas.

5. Algunos hablan a este respecto de «quebras epocales» en un horizonte de experiencia. Cf., por ejemplo, B. Welte, en H. Schlier et al., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 103-105.
6. T. S. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 1990; cf. N. Lash, *Change in Focus. A Study of Doctrinal Change and Continuity*, London 1973.
7. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1982.
8. P. Berger-T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Madrid 1986; P. Berger-B. Berger-H. Kellner, *The Homeless Mind*, New York 1974; A. C. Zijderfeld, *De abstracte maatschappij; een cultuurkritische analyse van onze tijd*, Meppel 1971.
9. Cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, 131-142.
10. A. Paus, *Zum Verhältnis von Religion und Methode*, en T. Michels (ed.), *Heuresis. FS A. Rorhacher*, Salzburg 1969, 11-24.
11. E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, 65-66.
12. A. Maslov, *Towards a Psychology of Being*, New York 1968.
13. E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, 24-27.
14. R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination*, New York 1968, 300-305.
15. H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Köln 250ss.
16. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*, 120-134; Id., *Hacia una definición de la experiencia*: Concilium 133 (1978) 354-371.
17. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca 1993, 421-439.
18. J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 63-64, 136-148 (trad. cast.: *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979); D. Mieth, *Moral und Erfahrung*, 60-72.
19. E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, 16-17.
20. J. Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1976; F. Mildner, *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie*, Stuttgart 1969, 157ss; H. Zahrnt, *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt und Lebenserfahrung*: ZThK 71 (1974) 94-122.
21. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, sobre todo el capítulo *Interpreting the Christian Classic*, p. 231-445.
22. Esta distinción sutil es ya casi clásica en la teología moderna (por otra parte, en línea con una antigua tradición teológica). K. Rahner reelaboró a su manera esta distinción dentro de su método teológico trascendental (compendiamente en su *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 177-188). Pero también fuera de ese método sigue vigente esta distinción difícil de circunscribir. Cf. entre otros P. Eicher, *Offenbarung*, 22-27, quien, a mi modo de ver sin razón, llama al primer momento «revelación como cifra» y al segundo, aquí sí con razón, «revelación como categoría». En términos también diferentes y desde la perspectiva anglosajona, completamente distinta, R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination*, 83-105.
23. W. Kasper, *Fe e historia*, 162s; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 28.
24. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 107, a. 4.
25. J. B. Metz, sobre todo, *El futuro a la luz del memorial de la pasión*: Concilium 76 (1972) 317-334.

26 Cf. W. Oelmueller, *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Dusseldorf 1972, 99.

27. Este es el problema planteado ya por G. Tyrrell, que, desde luego, Peter Berger, quien trata de un problema de la misma índole, no resuelve en *The Heretical Imperative*, New York 1979.

28. L. Dupré, *Ervaring en interpretatie. Een filosofische bezinning op de christologische studies van E. Schillebeeckx*. Tijdschr. v. Theol. 22 (1982) 361-375 (sustancialmente igual al artículo de Theological Studies 43, 1 [1982] 30-51).

29. E. van Wolde, *Semiotiek en haar betekenis voor de theologie*. Tijdschr. v. Theol. 24 (1984) 138-167, en especial 158ss.

30. Es evidente que E. van Wolde se ha dejado confundir por el hecho de que usara yo en mi última lección magistral la palabra «sustancia de la fe», en la que cree reconocer, erróneamente, reminiscencias aristotélicas o escolásticas. Para prevenir este malentendido, retomo mi terminología de *Jesús, la historia de un Viviente* y de *Tussentyds verhaal*, es decir, el término «oferta de revelación», y evito la palabra, conocida de antiguo, *substantia fidei*, que, aunque no necesariamente, puede dar lugar a malas comprensiones.

SEGUNDA PARTE

Los hombres en busca de Dios; Dios en busca de los hombres

1. Bibliografía

Beauchamp, P., *Le Récit. La Lettre et le Corps*, Paris 1982; Bellah, R., *Beyond Belief*, New York 1970, Id., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1985, Id., *The Habitus of the Heart. Expressive Individualism*, San Francisco 1985; Berkhof, H., *Christelyk geloof*, Nijkerk 1985; Bloch, E., *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983; Bowker, J., *El sentido de Dios*, Barcelona 1977; Cassirer, E., *An Essay on Man*, New Haven 1967; Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine*, Paris 1985; Christian, A., *Meaning and Truth in Religion*, New Jersey 1964; Cupitt, D., *Taking Leave of God*, London 1980; Duméry, H., *Fenomenología y religión*, Barcelona 1968, Id., *Philosophie de la Religion*, Paris 1957; Dupré, L., *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, New York 1972; Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid 1979; Id., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1988; Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; Geertz, C., *Interpretación de las culturas*, Barcelona 1988; Geffré, C., *La question de Dieu dans la théologie moderne*. Lettre 320-321 (1985) 5-13; Gellner, E., *Legitimation of Belief*, London 1974; Gilkey, L., *Ervaring en interpretatie van de religieuze dimensie: een reactie*. Tijdschr. v. Theol. 11 (1971) 293-302; Glock, C. Y.-Stark, R., *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965; Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, Paris 1953; Hudson, W. D., *Wittgenstein and Religious Belief*, London 1975; Isambert, F. A., *Le sens du sacré*, Paris 1982; James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona 1986; Jensen, A. E., *Mythos und Kultus bei Naturvolker*, Wiesbaden 1951; Jungel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984; Kaufmann, G., *God. The Problem*, Cambridge

1972, Kung, H., *¿Existe Dios?*, Madrid 1979; Lans, J. van der, *Religieuze ervaring en meditatie*, Nijmegen 1978; Larock, V., *La pensée mythique*, Paris 1945; Lonergan, B., *Philosophy of God and Theology*, London 1973; Lübbe, H.-Sass, H. M. (eds.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, München 1975; Luckmann, T., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca 1973; Luyk, H. van, *Philosophie du fait chrétien*, Paris-Bruges 1964; Martin, B., *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford 1981; Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid 1971; Munson, T., *Reflective Theology*, New Haven-London 1968; Niebuhr, H. R., *Christ Against Culture*, New York 1951; Pater, W. A. de, *Taalanalytische perspectieven op godsdienst en kunst*, Antwerpen 1970, Id., *Analogy, Disclosures and Narrative Theology*, Louvain 1988; Paus, E., *Jesus Christus und die Religionen*, Graz 1980; Pohier, J., *Dieu Fractures*, Paris 1985; Ratzinger, J. (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973; Robbins, T.-A. D. Robbins (eds.), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, New York 1981; Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, 5), Bern 1954; Schillebeeckx, E. (ed.), *J. B. Metz zu Ehren. Mystik und Politik*, Mainz 1988; Schlette, H. R., *Skeptische Religionsphilosophie*, Freiburg 1972; Schoonenberg, P., *Denken naar God toe*. Tijdschr. v. Theol. 17 (1977) 117-130; Id., *Auf God hin denken*, Wien 1986; Schreurs, N., *Naar de basis van ons spreken over God: de weg van Langdon Gilkey*. Tijdschr. v. Theol. 11 (1971) 275-292; Smart, N., *The Phenomenology of Religion*, London 1973, Id., *Reasons and Faith*, London 1958; Smuth, W. C., *The Meaning and the End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York-London 1963; Sontag, F.-Bryant, M. D., *God: The Contemporary Discussion*, New York 1982; Sunden, H., *Gott erfahren*, Gütersloh 1975; Towler, R., *The Need for Certainty. A Sociological Study of Conventional Religion*, London-Boston 1984; Id., *Homo Religiosus*, London 1977; Vrijhof, P. H.-Waardenburg, J. (eds.), *Official and Popular Religion*, Den Haag 1979; Waardenburg, J., *Reflections on the Study of Religion*, Den Haag 1978; Waayman, C., *Betekenis van de naam Jahwe*, Kampen 1984; Welte, B., *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982; Whitehead, A.-N., *Religion in the Making*, New York 1926; Williams, J. R., M. Heidegger's *Philosophy of Religion*, Waterloo 1977; Wilson, B. R., *The Social Impact of New Religions*, New York 1981.

2. Notas

1. N. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénicas y psicológicas*, Madrid 1988, sobre todo la nueva introducción; Id., *Sociología fundamental*, Barcelona 1982; A. Blok, *Wittgenstein en Elias. Een methodische richtlijn voor de antropologie* (Discurso inaugural), Nijmegen; Id., *On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations: Daedalus* (1975, primavera), 153-172; Id., *Homo hierarchicus*, Paris 1967; H. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

2. Cf., entre otros, P. Berger-B. Berger-H. Kellner, *Homeless Mind*, New York 1974; P. Berger, *The Heretical Imperative*, New York-London 1980; L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, New York 1977.

3. P. Berger, *The Heretical Imperative*, 28.
4. *Ibid.*, 95-124.
5. Sobre todo H. Richter, *Der Gotteskomplex*, 155-162.
6. El término es de Berger en *Homeless Mind*, 159-178.
7. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1979, 102-107; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, New York 1978, 17-37.
8. Conferencia de São Paolo de 1980: *The Challenge of Basic Christian Communities* (S. Torres y J. Eagleson, eds.), New York 1981, 225-243.
9. H. Albert, *La miseria de la teología*, Barcelona 1982; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979.
10. Cf. C. Hartshorne, *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Ill. 1967, 3.
11. *Ibid.*, 4-5.
12. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York 1974, 93.
13. Veremos más adelante que en la tradición judeo-cristiana la prohibición de hacerse imágenes de Dios tiene que ver con el hecho de que Dios, dada su propia índole, se reserva para sí este privilegio: él mismo ha hecho al hombre «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1, 27) y, en última instancia, hizo al hombre Jesús como «la imagen del Dios invisible» (Col 1, 15).
14. H. Richter, *Der Gotteskomplex*, 29, 40-41, 63.
15. Así H. D. Lewis, citado por J. J. Shepherd, *Experience, Inference, and God*, London 1975, 13.
16. J. J. Shepherd, *Experience, Inference, and God*, 14-17; H. Kuitert, *Ervaring als toegang tot de godsdienstige werkelijkheid*: Ned. Tijdschr. v. Theol. 32 (1982) 195. Cf. Y. Labbé, *Humanisme et Théologie*, Paris 1975; J. Seward, *Toward an Apophatic Theology*: Irish Theol. Quarterly 41 (1974) 222-234; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, Freiburg 1976; W. S. Johnson, *The Search for Transcendence*, New York 1974.
17. La expresión «inermis omnipotencia» viene, hasta donde yo sé, de H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk ²1985, § 22. Cf. también P. Schoonenberg, *Denken naar God toe*: Tijdschr. v. Theol. 17 (1977) 118-130; H. Häring, *Het kwaad als vraag naar Gods almacht en machteloosheid*: Tijdschr. v. Theol. 26 (1986) 351-372; N. Schreurs, *Die (in) alles voorziet? Gods voorziening handelen in de geschiedenis* (discurso inaugural), Tilburg 1985; E. Schillebeeckx, *Gods weerloze overmacht*: Tijdschr. v. Theol. 27 (1987) 370-381.
18. P. de Rosa, *The Best of All Possible Worlds*, Niles, Ill. 1976.
19. H. S. Kushner, *Cuando las cosas malas le pasan a la gente buena*, Madrid 1987.
20. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 242.
21. *Nuevo catecismo para adultos*, Barcelona 1969, 577-584.
22. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca ²1987, 238. También, *Id.*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca 1987.
23. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 108.
24. «Relación asimétrica con el otro que, infinito, abre el tiempo, trasciende y domina la subjetividad» (*ibid.*, 238).
25. *Ibid.*, 101s.
26. *Ibid.*, 103s.
27. «El yo no es trascendente con relación al Otro en el mismo sentido en que el otro es trascendente con relación al yo» (*ibid.*, 238).

28. *Ibid.*, 109s.
29. *Ibid.*
30. Y. Labbé, *Humanisme et Théologie*.
31. Cf. el minucioso análisis de este fenómeno que hace J. Pohier, *Dieu. Fractures III*, Paris 1985, 337-386 (aunque quepa introducir, en mi opinión, algunos matices aquí y allá).
32. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig ²1934.

TERCERA PARTE

Los cristianos encuentran a Dios ante todo en Jesucristo

1. Bibliografía

- Anderson, G.-Stransky, Th. (eds.), *Faith Meets Faith*, New York 1981; *Id.*, *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, New York 1981; Benz, E., *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Mainz 1961; Berkhof, H., *Christelijk geloof*, Nijkerk ²1985; Blank, J., *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982; *Id.*, *Der Jesus des Evangeliums*, München 1981; Bowden, J., *Jesus. The Unanswered Questions*, London-Nashville 1988; Brück, H., *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979; Bürckle, H., *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977; Bureau, R., *Le Péril Blanc. Propos d'un ethnologue sur l'Occident*, Paris 1978; Cangh, J. M. van (ed.), *Salut universel et regard pluraliste* (Coll. Relais-Etude, 1), Paris 1986; Capéran, L., *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934; Clastres, P., *La société contre l'Etat*, Paris 1974; H. Küng-Moltmann, J. (eds.), *Concilium* 203 (1986): *Cristo y las grandes religiones*; Congar, Y., *Diversités et Communion*, Paris 1982; *Id.*, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en J. Feiner-M. Löhner (eds.), *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid 1973, 371-609; Davis, Ch., *Christ and the World Religions*, New York 1971; Drehsen, V.-Häring, H.-Kuschel, K.-J.-Siemers, H.-Baumotte, M. (eds.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988 (en preparación, Sígueme); Drewermann, E., *Tiefenpsychologie und Exegese* (2 vols.), Olten 1984-1985; Driver, T. F., *Christ in a Changing World*, New York-London 1981; Duquoc, C., *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca 1978; *Id.*, *Liberación y progresismo*, Santander 1989; Ela, J.-M., *Le cri de l'homme Africain*, Paris 1980; Enomiya-Lassalle, H. M., *Wohin geht der Mensch?*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1981; Geense, A., *Der Dialog der Religionen und das Bekenntnis der Kirche: Kerigma und Dogma* 26 (1980) 264-276; Häring, H.-Schoof, T.-Willems, A., *Meedenken met E. Schillebeeckx*, Baarn 1983; Halder, A. (ed.), *Sein und Schein der Religionen*, Düsseldorf 1983; Hebblethwaite, B., *The Incarnation*, Cambridge 1987; Hick, J., *God and the Univers of Faiths*, London 1973; *Id.*, *God has many Names*, London 1980; Hick, J.-Knitter, P. F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, London 1987; Houtepen, A., *Mensen van God; een pleidooi voor de kerk*, Hilversum 1983; Karrer, O., *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Frankfurt 1934; Kasper, W., *Absolutheit des Christentums*, Freiburg Br. 1979; Knitter, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian*

Attitudes Towards the World Religions, Maryknoll-London 1985; Küng, H.-Ess, J. van-Stietencron, H. von-Beckert, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid 1987; Leeuwen, A. Th. van, *De macht van het kapitaal. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, Nijmegen 1984; Lenze, R., *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975; Lin, J. van, *Jezus Christus en andersgelovigen in Nederland*, Kampen 1988; Lohfink, N., *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt 1967, 107-128; Mensching, G., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955; Id., *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974; Molinski, W. (ed.), *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen*, München 1969; Neuner, J. (ed.), *Christian Revelation and World Religions*, London 1967; Oelmüller, W. (ed.), *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*, Paderborn 1986; Ohm, Th., *Die Liebe zu Gott in der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1950; Ouwerkerk, C. van-Denaux, A.-Logister, W.-Rossum, R. van, *Jezus, der Enige*; Tijdschr. v. Theol. 28 (1988) n. 3; Panikkar, R., *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid 1971; Pannenberg, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976; Pelikan, J., *Jesus Through the Centuries*, New Haven 1986; Rahner, K., *El cristianismo y las religiones no cristianas, en Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 135-156; cf. también *Schriften zur Theologie VIII* (1967) 355-373; *IX* (1970) 498-555; *XII* (1975) 251-282; *XIII* (1978) 341-350; Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979; Rendtorff, T. (ed.), *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen 1980; Schlette, H. R. (ed.), *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»*, Freiburg 1964; Id., *Skeptische Religionsphilosophie*, Freiburg 1972; Id. (ed.), *Aporie und Glaube*, München 1970; Seckler, M., *Sind Religionen Heilswege?: Stimmen der Zeit 186* (1970) 187-194; Id., *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*; Theol. Quartalschrift 166 (1986) 164-184; Sesterhenn, R. (ed.), *Das Schweigen und die Religionen*, München 1983; Smart, N., *The Phenomenon of Christianity*, London 1979; Smith, W. C., en J. Hick-B. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions*, London-Philadelphia 1980, 87-107; Id., *Towards a World Theology*, Philadelphia-London 1981; Steinacker, P., *Die Kennzeichen der Kirche*, New York 1982; Strobel, A., *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT 21), Tübingen 1980, especialmente 61-94; Strolz, W., *Heilswege der Weltreligionen* (2 vols.), Freiburg 1984-1986; Strolz, W.-Waldenfels, H. (eds.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit dem Weltreligionen*, Freiburg 1983; Thils, G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Tournai 1966; Thoma, C., *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; Tracy, D., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, New York-London 1987; Verkuyyl, J., *Zijn alle godsdiensten gelijk?*, Kampen 1984; Waldenfels, H., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die grossen Weltreligionen: Hochland 62* (1970) 202-217; Id., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg ³1980; Id., *Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristlichen Religionen: Stimmen der Zeit 112* (1987) 463-475; Id., *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994; Id., *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*, Zürich 1983; Id., *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus «Nostra Aetate»*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess. Festschrift für K. Rahner*,

Freiburg 1984, 757-776; Willems, A., *De absoluteitheid en uitsluitendheid van het christendom*; Tijdschr. v. Theol. 8 (1968) 125-139.

Para lo referente a la tesis del concilio Vaticano II en el decreto «Nostra Aetate» sobre las religiones no cristianas, cf. J. Oesterreicher, *Das zweite Vatikanische Konzil*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, 406-408 (para la prehistoria y exegesis del texto); C. B. Papali, *Christentum und Hinduismus*, en *ibid.* II, 478-482; H. Dumoulin, *Christentum und Buddhismus*, en *ibid.* II, 482-485; G. C. Anawati, *Christentum und der Islam*, en *ibid.* II, 485-487.

2. Notas

1. De entre la abundante literatura exegética, cf. sobre todo A. Stock, *Einheit des Neuen Testaments*, Zürich 1969; J. Blank, *Jesus Christus/Christologie*, en *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1984, 226-239; E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, Madrid 1981, *passim*.

2. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, 53-64; aún más fuertemente en Id., *God is ieder ogenblik nieuw*, Baarn 1982, 34-36; cf. Id., *Fluido voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit*, en *Ambten in de kerk*, Baarn 1985, 27-31, 33-34.

3. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, 51-53.

4. C. Duquoc, *Enjeux théologiques d'un débat d'exégèse: Lumière et Vie 175*; Id., *Histoire et vérité de Jésus-Christ*, Paris 1986, 75-86. Cf. ya, aunque en una forma menos pregnante: C. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca 1977.

5. En este sentido, la tesis de Bultmann está en la línea de la de K. Barth, que no sostiene tanto un «positivismo de la revelación» (implicado, sin embargo, en su teoría) cuanto, más bien, un «positivismo de la tradición», que puede interpretarse algo más favorablemente, en la línea de los análisis de P. Berger, o sea, como una nueva experiencia de la fuerza de la propia tradición experiencial religiosa. Cf. P. Berger, *The Heretical Imperative*, 102-117.

6. C. Duquoc, *Enjeux théologiques*, 81.

7. Cf. la misma bibliografía mencionada en nota 1.

8. M. E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge 1982; H. Kraft, *Die Entstehung des Christentums*, Darmstadt 1981; J. B. Gabus, *Critique du discours théologique*, Neuchâtel 1977; E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes cristianos*, Bilbao 1989.

9. Para lo que se refiere a la imagen de Dios peculiar de las parábolas, cf. W. G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, Marburg 1965; J. Dupont, *Etudes sur les Evangiles Synoptiques* (2 vols.), Louvain-Gembloux, 1985; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Forschungen zur Bibel 34), Würzburg ²1981; J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu* (Orbis biblicus et orientalis 16), Fribourg-Göttingen 1977, 407-416; H. Merklein-E. Zengler, *«Ich will euer Gott werden»*. *Beispiele biblischen Redens von Gott* (Stuttgarter Bibelstudien 100), Stuttgart 1981, 152-176.

10. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, sobre todo 219-221; cf. también 513, 523, 527, 531-545.

11. R. E. Brown, *Jesús, Dios y hombre*, Santander 1973, 23-28. Cf. también J. Millet, *God or Christ? The Excesses of Christocentricity*, London-New York 1981; D. A. Lane, *The Reality of Jesus. An Essay in Christology*, New York 1975.
12. «Defectus gratiae prima causa est ex nobis» (*Summa Theologiae* I-II, q. 112, a. 3, ad 2).
13. Cf. entre otros: H. Wolff, *The Kerygma of the Jahwist*: Interpretation 20 (1966) 131-158; R. Clements, *Abraham and David* (SBTh 215), London 1967; W. Brüggemann, *David and his Theologian*: The Catholic Biblical Quarterly 39 (1968) 156-181; Id., *From Dust to Kingship*: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) 1-18; B. Mazar, *The Historical Background of the Book Genesis*: Journal of Near Eastern Studies 28 (1969) 73-83. Cf. más bibliografía en E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 162.
14. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, 141-145.
15. He aquí alguna bibliografía reciente sobre el término «ekklesia» y sobre eclesiología (a la bibliografía más antigua puede accederse a través de las referencias contenidas en ésta): Banks, R., *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their historical Setting*, Grand Rapids 1980; Berger, K., *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von «ekklesia»*: ZThK 73 (1976) 167-207; Boff, L., *Eclesiología. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1986; Id., *Iglesia, carisma y poder*, Santander 1986; Brandis, C. G., *Ecclesia*: PW 5 (1905) 2163-2200; Brown, R. E., *New Testament Background for the Concept of the Local Church*: Proceedings of the CTSA 36 (1981) 1-14; Duquoc, C., *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica*, Madrid 1986; Hainz, J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972; Houtepen, A., *Mensen van God. Een pleidooi voor de kerk*, Hilversum 1983; Lohfink, G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukianischen Ekklesiologie*, München 1975; Id., *Hat Jesus seine Kirche gestiftet?*: Theol. Quartalschrift 161 (1981) 81-97; Id., *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; Merklein, H., *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem*: BZ 23 (1979) 48-70; Pannenbergh, W., *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970; Rikhof, H., *The Concept of Church*, London 1981; Schillebeeckx, E., *Pleidooi voor mensen in de kerk*, Baarn 1985, 50ss; Schnackenburg, R. (ed.), *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977; Schrage, W., «Ekklesia» und «Synagoge». *Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs*: ZThK 60 (1963) 178-202; Schüssler Fiorenza, F., *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984; Ven, J. A. van der (ed.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Fr. Haarsma*, Kampen 1985; Id., *Jésus et l'Eglise*, Louvain 1987; Id., *Tussen utopie en berusting. Over kerk-zijn vandaag*, Löwen-Amersfoort 1984.
16. Así, W. Schrage, «Ekklesia» und «Synagoge».
17. Cf. H. Merklein, *Ekklesia Gottes*; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*.
18. Cf. la bibliografía general que respecto de este tema es vastísima. Ofrezco una selección bien justificada, aunque quizá ni siquiera es representativa: Ben-Sasson, H. (ed.), *Geschichte des jüdischen Volkes* (3 vols.), München 1978-1980; Seifert, W., *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964; Maier, J., *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972; Goldschmidt, D.-Kraus, H.-J. (eds.), *Der ungekündigte Bund*, Stuttgart 1962; Ben-Chorin,

- S., *Theologia Judaica*, Tübingen 1982; Mayer, G., *Ein Zaun um die Tora*, Stuttgart 1973; Thoma, C., *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1982; Peck, A. J., *Jews and Christians after the Holocaust*, Philadelphia 1982; Osten-Sacken, P. von der, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982; J. Pawlikowski, *The Challenge of the Holocaust for Christian Theology*, New York 1978; Davies, A. T., *Anti-semitism and the Christian Mind*, New York 1969; Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, London-Philadelphia 1985.
19. S. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century I*, Assen 1974, 117-183.
20. P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, Neukirchen 1983, 145-155; P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1*, München 1928, 210. D. J. van der Sluis et al., *Elke morgen nieuw Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van een van de centrale Joodse gebeden. Sjemóné Esré, het Achtteengebed*, Stichting voor Talmudica 1978, especialmente 293. Cf. también tres textos del evangelio de Juan donde el término *apostynagogos* hace referencia a una expulsión de la sinagoga (Jn 9, 22; 12, 42; 16, 2).
21. Cf., por ejemplo, W. P. Eckert-N. P. Levinson-M. Stöhr (eds.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967.
22. Hay que citar sobre todo: Mt 22, 1-14 par; 27, 24-25; Mc 12, 1-12; Lc 23, 27-31; Jn 8, 44; Hech 7, 51-52; 1 Tes 2, 15-16.
23. Cf. las obras ya citadas de H. Ben-Sasson, W. Seifert, J. Maier, D. Goldschmidt-H. J. Kraus.
24. Cf. D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, Stuttgart 1973; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1965; B. Mayer, *Unter Gottes Heilsratsbeschluss*, Würzburg 1974; F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg 1987; Id., *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983; E. Graber, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen 1985; E. Stegemann, *Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung*, en R. Rendtorff-E. Stegemann, *Auschwitz. Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 117-139.
25. Soy partidario de seguir la última interpretación, que se retrotrae a, entre otros, F. Hahn, *Paul and Paulinism*, en *Essays in Honour of C. K. Barrett*, London 1982, 221-234.
26. Cf., entre otros, J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyphtik*, Neukirchen-Vluyn 1975.
27. *Lumen gentium*, 8.
28. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, en Id. (ed.), *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf 1980, 59-86; Id., *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Köln 1987.
29. En Alemania lo hizo sobre todo O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, quien ya en 1934 comenzó a ocuparse minuciosamente del problema. En Francia fue, sobre todo, y también en 1934!, L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Cf. también K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1957.
30. Cf. K. Rahner, en la bibliografía general del capítulo.
31. H. Waldenfels, *Ist der christliche Glaube der einzig wahre?*, 470.
32. M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, 178-181.
33. H.-R. Schlette, *Die Religion als Thema der Theologie*, en *Skeptische Religionsphilosophie*, Freiburg 1972, 66-112.

34 D Barrett et al , *World Christian Encyclopedia A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A D 1900-2000*, Nairobi-Oxford-New York 1982

35 P F Knitter, *No Other Name?*, Maryknoll-New York 1985

36 Cf sobre el monoteísmo como problema político E Peterson, *Theologische Traktate*, Köln 1951, sobre todo 45-149

37 Cf el libro de E Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley-London 1982

38 Cf , entre otros, J-M van Cangh (ed), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris 1986, G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, 162-168

39 Esta es también la opinión de Duquoc en su *Dios diferente Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca 1978, pero cf la siguiente nota

40 A diferencia de Duquoc, yo no apelo al «simbolismo trinitario» para fundamentar esta concepción cristiana de las demás religiones. Restrinjo mi argumentación al carácter único y, a la vez, a la contingencia histórica y, por tanto, a la índole limitada de Jesús de Nazaret. La tesis de Duquoc de que la unidad del Dios trino se funda en una multiplicidad trinitaria que muestra la prioridad del pluralismo por encima de la unidad, a mí me parece que no es aceptable ni filosófica ni teológicamente. La peculiaridad de la «naturaleza divina» es, a mi modo de ver, en efecto, fuente y fundamento de la tri-«personalidad» del Dios uno, y no son las tres personas las que constituyen la base de la unidad de la naturaleza divina. Además, ¿en qué medida cabe en una concepción monoteísta de Dios llamar a las tres «personas» una pluralidad? (En determinadas corrientes teológicas francesas la Trinidad divina llega a ser realmente algo así como una «familia») ¿No es esto tratar con descuido el carácter análogo de categorías como «uno» y «muchos» cuando se aplican a Dios? ¿y no es tomar demasiado poco en consideración la perijoresis dialéctica —o mutua inhabitación—, en la que la unidad y la pluralidad se equilibran una a otra? El pluralismo de principio adopta, pues, en mí una dirección diferente que en Duquoc, en quien parece que no hay que hablar para nada de una unidad implícita aunque no tematizable.

41 A Pieris, *Christentum und Buddhismus in Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, en A Bsteh (ed), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Wien-München-Luzern, s f, 131-178, sobre todo, 174-178. Han aparecido entretanto los siguientes libros de Pieris, *El rostro asiático de Cristo Notas para una teología asiática de liberación*, Salamanca 1991, *Love Meets Wisdom*, New York 1988

42 A Pieris, *Christentum und Buddhismus*, 177

43 W Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 219 (trad cast *Teoría de la ciencia y teología* Madrid 1981)

44 *Ibid* , 219-220

45 E Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, 488-513. A propósito de la cuestión del sentido universal, cf también *Cristo y los cristianos*, 502ss

46 H Albert, *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1969, 193-324

47 W Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 201

48 J B Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 57

49 M L Lamb, *The Theory-Paxis Relationship in Contemporary Christian Theologies* Proceedings of the CTSA 31 (1976) 149-178, especialmente, 177

50 E Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 727ss

51 A Pieris, *El rostro asiático de Cristo y Love Meets Wisdom*. Cf también la bibliografía sobre la oración mística en el capítulo 2, así como R Lay, *Zukunft ohne Religion*, Olten 1970, L Dupré, *The Other Dimension*, New York 1972

52 J M Ela, *Le cri de l'homme Africain*, Paris 1980

53 Cf *Gaudium et spes*, 53, cf también las enmiendas referentes a este texto, en *Expensio odororum*, c 2

CUARTA PARTE

Hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios

1 Bibliografía

Acerbi, A , *Due Ecclesiologie Ecclesiologia giuridica et ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1957, Anderson, P , *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid 1990, Barth, H , *Wahrheit und Ideologie*, Zurich 1945, Borkenau, F , *Der Übergang vom feudalen zum burgerlichen Weltbild*, Darmstadt 1971, Concilium 5 (1979) (número monográfico *Cristianismo y burguesía*), Congar, Y , *L'ecclésiologie au XIX^e siecle*, Paris 1960, sobre todo 77-113, Dombois, H , *Hierarchie Grund und Grenze einer umstrittener Struktur*, Freiburg 1971, Dumont, L , *Homo hierarchicus*, Madrid 1970, Eicher, P , *Offenbarung*, München 1977, Id , *Priester und Laien — in Wesen verschieden?*, en G Denzler (ed), *Priester für heute*, München 1980, 34-51, Id , *Von den Schwierigkeiten burgerliche Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen*, en K Rahner-H Fries (eds), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, J Petuchowski-W Strolz (eds), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, 123-161, Id , *Hierarchie*, en *Neues Handbuch Theol Grundbegriffe* II, Freiburg 1984, 177-196, Fetscher, I , *Herrschaft und Emanzipation Zur politischen Philosophie der Burgeriums*, München 1975, Gladigow, B (ed), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, Goldmann, L , *Der christliche Burger und die Aufklärung*, Neuwied-Darmstadt 1968, Groethuysen, B , *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo X*, Madrid 1981, Jaeschke, W , *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie Eine historische Kritik der Sakularisierungstheese*, München 1975, Kaufmann, F X , *Kirche begreifen*, Freiburg-Basel-Wien 1979, Kofler, L , *Zur Geschichte der burgerlichen Gesellschaft*, Halle 1948 (reimpreso en Darmstadt 1979), Krings, H , *Freiheit als Chance — Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit*, München 1972, Id , *System und Freiheit*, en D Henrich (ed), *Ist systematische Theologie möglich?*, Bonn 1977, 35-51, Metz, J -B , *Mas allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982, Naf, W , *Fruhformen*

des modernen Staates im Spätmittelalter: Historische Zeitschrift 171 (1951) 225-243; Nelson, B., *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt 1977; Pottmeyer, H., *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz 1975; Rendtorff, T., *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1966; Ritter, J., *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt 1956; Schellong, D., *Bürgertum und christliche Religion*, München 1975; Shluchter, W., *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München 1972; Schneiders, W., *Die wahre Aufklärung*, Freiburg-München 1974; Seckler, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg 1980; Siegfried, N., *Actenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf*, Freiburg 1882; Willms, B., *Revolution und Protest oder Glanz und Elend der bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart 1969.

2. Notas

1. E. Herrmann, *Ecclesia in re publica. Die Entwicklung von pseudo-staatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz*, Frankfurt 1980.
2. *Schemata Constitutionum et Decretorum* (series secunda), Città del Vaticano 1962, c. 1, n. 7, 12.
3. *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia* (pars prima), Città del Vaticano 1963, c. 1, n. 2-4, 7-8.
4. *Ibid.*, c. 1, n. 5, 9-10.
5. *Ibid.*, c. 1, n. 7, 11.
6. *Ibid.*
7. *Relatio super caput primum textus emendati schematis constitutionis de Ecclesia*, Città del Vaticano 1964, 3.
8. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Città del Vaticano 1964, c. 1, n. 5, 9-10.
9. *Ibid.*, c. 1, n. 7, 12-14.
10. *Relatio super caput primum*, 3.
11. *Ibid.*, c. 1, n. 8, 14-15.
12. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), 15.
13. «Loco est dicitur *subsistit in*, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt», en *Relationes de singulis numeris. Relatio in n. 8, 25*.
14. *Relationes de singulis numeris. Relatio in n. 8, 23*.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Decretum de Oecumenismo*, Città del Vaticano 1964, c. 1, n. 4.
19. *Modi a Patribus conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati* (1964), c. 1, 6. La comisión no quiso entrar en ello. Por otra parte, el significado de «subsistere in» no se puede traducir, dando de él una versión un tanto débil, en el sentido de «se halla de hecho» en la Iglesia católica. Es evidente que el concilio lo toma en un sentido más fuerte: «Se halla de iure en la Iglesia católica». Cf., en efecto, cómo se justifica el rechazo de una enmienda: «Quod spectat ad additionem *iure divino*, ex contextu paragraphi patet sermonem esse de institutione Christi» (*ibid.*, 6).

20. «Alii... volunt apertiolem distinctionem inter Ecclesiam medium salutis et Ecclesiam fructum salutis. Quae distinctio iam satis videtur clara in textu», en *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964) *Relatio in n. 8, 24*.
21. *Lumen gentium*, 9.
22. *Lumen gentium*, 8. Cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), c. 1, n. 8. La elección de la palabra «purificanda» antes que otras expresiones que se sugirieron, estuvo determinada por el uso litúrgico de la fórmula «purificatio Ecclesiae» en el misal romano, entre otros lugares en el primer domingo de cuaresma y en el decimoquinto domingo del tiempo ordinario. Cf. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (1964), *Relationes de numeris, in n. 8, 25*. En muchos influyó, naturalmente, el temor a tomar ingenuamente y sin más la fórmula consagrada por la Reforma «Ecclesia semper reformanda».
23. *Lumen gentium*, 9. Suena en definitiva extremadamente pío y suntuoso, alejado del uso corriente de la mayoría de los hombres, incluidos los cristianos. Para que pueda entenderse y vivirse, lo que se quiere decir ha de ser vertido en forma comprensible y en el lenguaje cotidiano de las gentes (y también de los cristianos).
24. *Relationes de singulis numeris. Relatio in n. 8, 23*.
25. *Ibid.*
26. «Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit verum est servitium quod in sacris libris diakonia seu ministerium significanter nuncupatur» (*ibid.*, c. 3, n. 24).
27. *Ibid.*, c. 3, n. 25.
28. *Ibid.*, c. 3, n. 26.
29. *Ibid.*, c. 3, n. 27.
30. León XIII, Encíclica *Annum sacrum*: AAS 31 (1898-1899) 647.
31. Pío IX, Carta apostólica *Quanta Cura*: ASS 3 (1867-1868) 163.
32. *Syllabus*: AAS 3 (1867-1868) 168-176.
33. Pío X, Encíclica *Pascendi*: AAS (1907) 613ss.
34. Cf. N. Siegfried, *Actenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf*, Freiburg 1882, 99-100, citado por P. Eicher en K. Rahner-H. Fries, *Theologie in Freiheit*, 122.
35. N. Siegfried, *Actenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf*, 266. Para la respuesta de los obispos alemanes, cf. *ibid.*, 264-267. El papa dio su aprobación a la carta episcopal, cf. *ibid.*, 271.
36. Declaración de los obispos alemanes con ocasión de una celebración junto a la tumba de san Bonifacio, el 20 de septiembre de 1872; cf. N. Siegfried, *Actenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf*, 133-150.
37. DS 3074; cf. Mansi 52, 1334.
38. P. Eicher, en K. Rahner-H. Fries, *Theologie in Freiheit*, 124.
39. *Syllabus*: AAS 3 (1867-1868) 176.
40. Pío X, Decreto del santo Oficio contra todo desarrollo del dogma, *Lamentabili*: ASS 40 (1907) 470-478.
41. *Ibid.*, 476.
42. Se condena la tesis: «Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur» (*ibid.*, 477).
43. Pío XII, Encíclica *Humani generis*: AAS 42 (1950) 566ss.
44. Pío X, Encíclica *Pascendi*: AAS (1907) 596.
45. Gregorio XVI, Encíclica *Mirari vos* (1831): ASS 4 (1868-1869) 341. Pío IX cita más tarde este texto, en circunstancias ya distintas. Cf. DS 1690.

46. En las ediciones posteriores del Denzinger se ha eliminado esta opinión de Pío IX, realmente carente de valor. En tales ediciones está presente una estrategia de política eclesial: no perjudicar la «imagen» de la Iglesia. Pero así se reducen al silencio documentos históricos.

47. *Nuntius radiophonicus: Ai popoli del mondo intero*: AAS 37 (1945) 11-17.

48. Cf. K. Walf, *Die katholische Kirche — Eine Societas perfecta?*: Theol. Quartalschrift 157 (1977) 107-118; cf. también Id., *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984.

49. J. H. Newman, *On Consulting the Faithfull in Matters of Doctrine* (aparecido por primera vez en *The Rambler*, de 1859, 198-230, London 1961).

50. Cf. algunas publicaciones (a partir del Vaticano II) sobre la Iglesia como misterio y comunión: H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1969; Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, 371-609; J. Alberigo-F. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna 1975; O. Saier, *Communio in der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973; A. Houtepen, *Mensen van God. Een pleidooi voor de kerk*, Hilversum 1983; cf. también, en relación con el uso casi ideológico de la expresión «misterio de la Iglesia» en el sínodo de los obispos holandeses (Roma, 14-31 de enero de 1980), los *Documenten* (editados por el secretariado de la provincia eclesial romana-católica en Holanda), 31-47; también la carta del cardenal Willebrands: *Archief van de Kerken* 36 (1981) 477-482; H. Manders, *Objectief en subjectief, norm en mondigheid. Een poging de besluiten van de Nederlandse Biscopconferentie te analyseren*: *Praktische Theologie* 7 (1980) 66-67; R. G. Ardelt, *Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie*, en E. Weinzierl (ed.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz-Wien-Köln 1974, 257-282; C. Duquoc, *La femme, le clerc et le laïc*, Genève 1989; H. Rikhof, *The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London 1981; Id., *De kerk als «communio»: een zinnige uitspraak*: *Tijdschr. v. Theol.* 23 (1983) 39-59; Id., *La eclesiología de la «Lumen Gentium»*: *Concilium* 167 (1981) 97-111; H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Ursache nachkonziliarer Konflikte*: *Trierer Theol. Zeitschrift* 92 (1983) 272-283.

51. Cf., entre otros, P. Berger-Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Madrid 1986.

52. *Lumen gentium*, 8.

53. Sobre la «recepción en la Iglesia», cf., entre otros: G. Gassmann, *Rezeption in ökumenischem Kontext*: *Ökumenische Rundschau* 26 (1977) 314-327; Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*: *Rev. de Scienc. Philos. et Théol.* 56 (1972) 369-403; cf. también, Id., *La recepción como realidad teológica*: *Concilium* 77 (1972) 57-86; Id., *Normas de fidelidad e identidad en la historia de la Iglesia*: *Concilium* 83 (1973) 311-327; Id., *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*: *Rev. Scienc. Philos. et Théol.* 60 (1976) 85-98; P. Hégy, *L'autorité dans le catholicisme contemporain*, en *Du Syllabus à Vatican II*, Paris 1975; F. Wolfinger, *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung*: *Vox Cath (M)* 31 (1977) 202-233; Id., *Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder der Glaubensvollzugs*: *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 14-21; P. Hojen, *Wahrheit und Konsensus*: *Kerigma und Dogma* 23 (1977) 131-

156; H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn-München 1979; P. Lengersfeld-H. G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Suttgart-Berlin-Köln 1981; M. Garijo, *Der Begriff Rezeption und sein Ort in Kern der katholischen Theologie*, en P. Lengersfeld-H. G. Stobbe, *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, 97-109; N. Afanasiëff, *L'infailibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*, en *L'infailibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1962, 183-201; D. Dejaive, *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*: *Salesianum* 24 (1962) 283-295; H. Fries, *Ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, en R. Bäumer-H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*, Freiburg 1967, 480-500; A. Houtepen, *Onfeilbaarheid en Hermeneutiek*, Bruges 1973.

54. Cf., sobre todo, A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premiers étapes du cursus cléricale*, Paris 1977; R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Ps.-Dionysius*, Den Haag 1969.

55. P. Berger, *The Heretical Imperative*, London-New York 1980, sobre todo en relación con el caso F. Rosenzweig (p. 91-94).

56. «Christi potestas et imperium in homines exercetur per veritatem, per iustitiam, maxime per caritatem», en Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 13, q. 2; cf. también *Summa Theologiae* III, q. 8 y q. 59, a. 4.

57. Cf., entre otros, J. de Ghellink, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges-Paris 1982; M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 2^e 1966; Y. Congar, *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs*: *Rev. Scienc. Philos. et Théol.* 60 (1976) 99-112; Id., *Pour une histoire sémantique du terme «magistère»*: *Rev. de Scienc. Philos. et Théol.* 60 (1976) 85-98; G. Posthumus Meyjes, *Quasi stellae fulgebunt. Plaats en functie van de theologische doctor in de middeleeuwse maatschappij en kerk*, Leiden 1979; J. van Laarhoven, *Magisterium en theologie in de 12e eeuw: de processen te Soissons (1121), Sens (1140) en Reims (1148)*: *Tijdschr. v. Theol.* 21 (1981) 109-131; Id., *Kerk: Leerhuis of leerstoel? Naar een afweging van het magisterium van concilies*: *Tijdschr. v. Theol.* 22 (1987) 277-279; G. Ackermans-J. van Laarhoven, *Theologie tussen lof en blaam. De zaak Petrus Lombardus*: *Tijdschr. v. Theol.* 29 (1989) 95-113; Informe de la Comisión Teológica Internacional de 1975, *Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander*: *Theologie und Philosophie* 52 (1977) 57-66; Cf. también *Archief der Kerken* 31 (1976) 707-713; C. B. Daly, *Magisterium and Theology*: *Irish Theol. Quarterly* 43 (1976) 225-246; R. Coffy, *Magisterium and Theology*: *Irish Theol. Quarterly* 43 (1976) 247-259; P. Lengersfeld-H.-G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*.

58. «Docere sacram scripturam contingit dupliciter. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet. Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent» (Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 19, q. 2, qcla. 2, ad 4; cf. también *Quodlib.* III, q. 4, a. 1, ad 3).

59. Cf. M.-D. Chenu, *Théologie au douzième siècle*, 323-365.

60. A. Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici* II, Leipzig 1879-1881, reeditado en Graz 1955, 65.

QUINTA PARTE

A modo de epílogo

Notas

1. A partir del estudio de la bibliografía que empleé para el capítulo primero (en donde se habla del momento místico de la fe), puedo además remitir, a este propósito, a dos libros nuevos: F. Maas, *Er is meer God dan we denken. Essays over spiritualiteit*, Averbode-Kampen 1989; J. Peters, *Vlam. Meditaties om je an te warmen*, Hilversum 1988.

2. M. Bogdahn (ed.), *Konzil des Friedens. Aufruf und Echo* (con una detallada fundamentación de C. F. von Weizsäcker), München 1986; cf. C. F. von Weizsäcker, *De ijd dringt. Pleidooi voor een vredescilie van alle christenen in de wereld over gerechtigheid, vrede en het behoud van de schepping*, Baarn 1987; J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987; D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985.

3. Entre otros, A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971.

4. Esto no es sumarse según las modas a tendencias nuevas, como a veces me reprochan. Ya en 1974 —y hasta en 1960— escribí, en sustancia, lo mismo. Cf. E. Schillebeeckx, *Partnership tussen mens en natuur*, en H. Bouma, *De aarde is er ook nog*, Wageningen 1974, 76-88, y en la inauguración del laboratorio zoológico de la universidad de Nimega, en 1960, pronuncié una conferencia sobre «Los animales en el entorno del hombre», cf. *Katholiek Artsenblad* 39 (1960) 58-63; luego editada en *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1968.

5. Cf., entre otros, O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1975; N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1977.

INDICE DE AUTORES*

- Acerbi, A.: 377
 Ackermans, G.: 381 (57)
 Adam, K.: 375 (29)
 Afanasieff, N.: 380 (53)
 Alberigo, G.: 380 (50)
 Albert, H.: 99, 265, 370 (9), 376 (46)
 Anawati, G. C.: 373
 Anderson, G.: 371
 Anderson, P.: 377
 Ardelt, R. G.: 380 (50)
 Auer, A.: 365
- Banks, R.: 374 (15)
 Barrett, D.: 376 (34)
 Barth, H.: 377
 Barth, K.: 373 (5)
 Baum, G.: 365
 Bäumer, R.: 381 (53)
 Baumgartner, J.: 375 (26)
 Baumotte, M.: 371
 Beauchamp, P.: 368
 Beckert, H.: 372
 Bellah, R.: 368
 Ben-Chorin, S.: 374 (18)
 Ben-Sasson, H.: 374 (18), 375 (23)
 Benz, E.: 371
 Berger, B.: 367 (8), 369 (2)
 Berger, K.: 374 (15)
 Berger, P.: 88, 326, 367 (8), 368 (27), 369 (2), 370 (3, 6), 373 (5), 380 (51), 381 (55)
 Berkhof, H.: 368, 370 (17), 371
- Billerbeck, P.: 375 (20)
 Blank, J.: 371, 373 (1)
 Bloch, E.: 368
 Blok, A.: 369 (1)
 Boehinger, E.: 365
 Boff, C.: 365
 Boff, L.: 374 (15)
 Bogdahn, M.: 382 (2)
 Bonhoeffer, D.: 142, 145, 370 (20)
 Boring, M. E.: 373 (8)
 Borkenau, F.: 377
 Bouma, H.: 382 (4)
 Bowden, J.: 371
 Bowker, J.: 368
 Brandis, C. G.: 374 (15)
 Brémond, C.: 365
 Brown, R. E.: 374 (11, 15)
 Brück, H.: 371
 Brüggemann, W.: 374 (13)
 Bryant, M. D.: 369
 Bsteh, A.: 376 (41)
 Bultmann, R.: 373 (5)
 Bürckle, H.: 371
 Bureau, R.: 371
- Cangh, J. M. van: 371, 376 (38)
 Capéran, L.: 371, 375 (29)
 Cassirer, E.: 368
 Cazeneuve, J.: 368
 Clastres, P.: 371
 Clements, R.: 374 (13)
 Coffy, R.: 381 (57)

* En este índice sólo hemos reflejado los autores a los que se ha citado directamente. Para facilitar el uso de este índice en las páginas 365-382, hemos puesto entre paréntesis el número de la nota en que se puede encontrar la referencia.

Compagnioni, F.: 366
 Congar, Y.: 371, 377, 380 (50, 53), 381 (57)
 Cupitt, D.: 368

Chenu, M.-D.: 381 (57, 59)
 Christian, A.: 368

Daly, C. B.: 381 (57)
 Davies, A. T.: 375 (18)
 Davis, C.: 371
 Dejaifve, D.: 381 (53)
 Denaux, A.: 372
 Denzler, G.: 377
 Dolch, H.: 381 (53)
 Dombois, H.: 377
 Drehsen, V.: 371
 Drewermann, E.: 371
 Driver, T. F.: 371
 Duméry, H.: 368
 Dumont, L.: 377
 Dumoulin, H.: 373
 Dupont, J.: 373 (9)
 Dupré, L.: 75, 368, 368 (28), 377 (51)
 Dupré, W.: 365
 Duquoc, C.: 171, 365, 371, 373 (4, 6), 374 (15), 376 (39, 40), 380 (50)

Eagleson, J.: 370 (8)
 Eckert, W. P.: 375 (21)
 Eicher, P.: 365, 367 (22), 377, 378 (34, 38)
 Ela, J. M.: 276, 371, 377 (51)
 Eliade, M.: 368
 Elias, N.: 91, 369 (1)
 Enomiya-Lassalle, H. M.: 371
 Ess, J. van: 372

Faivre, A.: 381 (54)
 Feiner, J.: 371
 Fetscher, I.: 377

Friedberg, A.: 381 (60)
 Fries, H.: 377, 379 (34, 38), 381 (53)

Gabus, J. B.: 373 (8)
 Gadamer, H.-G.: 365, 367 (17)
 Garijo, M.: 380 (53)
 Gassmann, G.: 380 (53)
 Gauchet, M.: 368
 Geense, A.: 371
 Geertz, C.: 365, 368
 Geffré, C.: 368
 Gellner, E.: 368
 Ghellinck, J. de: 381 (57)
 Gilkey, L.: 368
 Gladigow, B.: 377
 Glock, C. Y.: 368
 Goldmann, L.: 365, 377
 Goldschmidt, D.: 374 (18), 375 (23)
 Graber, E.: 375 (24)
 Groethuysen, B.: 377
 Gusdorf, G.: 368
 Gutiérrez, G.: 97, 370 (7)

Hahn, F.: 375 (24, 25)
 Hainz, J.: 374 (15)
 Halder, A.: 371
 Häring, H.: 370 (17), 371
 Hart, R. L.: 367 (14, 22)
 Hartshorne, C.: 370 (10)
 Hathaway, R.: 381 (54)
 Hebblethwaite, B.: 371, 372
 Heering, H. J.: 365
 Hégy, P.: 380 (53)
 Henrich, D.: 377
 Hermann, E.: 378 (1)
 Herms, E.: 365
 Hick, J.: 371, 372
 Hoenderdaal, G. J.: 365
 Hojen, P.: 380 (53)
 Horkheimer, M.: 116, 370 (12)
 Houtepen, A.: 371, 374 (15), 380 (50), 381 (53)
 Hudson, W. D.: 368

Isambert, F. A.: 368

Jaeschke, W.: 377
 James, W.: 366, 368
 Jensen, A. E.: 368
 Johnson, W. S.: 370 (16)
 Jüngel, E.: 368

Karrer, O.: 371, 375 (29)
 Kasper, W.: 366, 367 (23), 371
 Kaufmann, F. X.: 377
 Kaufmann, G.: 368
 Kellner, H.: 367 (8), 369 (2)
 Kellogg, R.: 366
 Kermode, F.: 366
 Kessler, A.: 366
 Klinger, E.: 372
 Knitter, P. F.: 249, 371, 376 (35)
 Kofler, L.: 377
 Korff, W.: 367 (9)
 Kraft, H.: 373 (8)
 Kraus, H. J.: 374 (18), 375 (23)
 Krings, H.: 377
 Kuhn, T. S.: 367 (6)
 Kuitert, H. M.: 138, 366, 366 (4), 370 ((16)
 Kümmel, W. G.: 373 (9)
 Küng, H.: 99, 369, 370 (9), 371, 372, 380 (50)
 Kuschel, K. J.: 371
 Kushner, H. S.: 141, 370 (19)

Laarhoven, J. van: 381 (57)
 Labbé, Y.: 151, 370 (16), 371 (30)
 Lamb, M. L.: 376 (49)
 Lane, D. A.: 374 (11)
 Lans, J. van der: 369
 Larock, V.: 369
 Lash, N.: 367 (6)
 Lay, R.: 377 (51)
 Leach, E.: 366
 Leeuwen, A. Th. van: 372
 Lengsfeld, P.: 380 (53), 381 (57)

Lenze, R.: 372
 Levinas, E.: 149-151, 370 (22, 23)
 Levinson, N. P.: 375 (21)
 Lewis, H. D.: 370 (15)
 Lin, J. van: 372
 Logister, W.: 372
 Lohfink, G.: 374 (15)
 Lohfink, N.: 372, 382 (5)
 Löhner, M.: 371
 Lonergan, B.: 369
 Lübke, H.: 245, 369, 375 (28)
 Luckmann, T.: 367 (8), 369, 380 (51)
 Luyk, H. van: 369
 Luzbetak, L.: 366

Maas, F.: 366, 381 (1)
 MacNamara, V.: 366
 Magistretti, F.: 380 (50)
 Maier, J.: 374 (18), 375 (23)
 Manders, H.: 380 (50)
 Martin, B.: 369
 Maslov, A.: 367 (12)
 Mauss, M.: 369
 Mayer, B.: 375 (24)
 Mayer, G.: 375 (18)
 Mazar, B.: 374 (13)
 Mensching, G.: 372, 376 (38)
 Merklein, H.: 373 (9)
 Metz, J. B.: 366, 367 (18, 25), 374 (15, 17), 376 (48), 377
 Michels, T.: 367 (10)
 Mieth, D.: 366, 367 (16, 18)
 Mildemberger, F.: 367 (20)
 Milet, J.: 374 (11)
 Mirandola, G. Pico della: 23
 Molinski, W.: 372
 Moltmann, J.: 371, 382 (2)
 Müller, H.: 366
 Munson, T.: 369
 Mussner, F.: 375 (24)

Näf, W.: 377
 Nelson, B.: 377

Neuner, J.: 372
 Newman, J. H.: 380 (49)
 Niebuhr, H. R.: 369

Oelmüller, W.: 368 (26), 372
 Oesterreicher, J.: 373
 Ohm, Th.: 372
 Osten-Sacken, P. von der: 375 (18)
 Ouwerkerk, C. van: 372

Panikkar, R.: 372
 Pannenberg, W.: 263, 366, 372, 374 (15), 376 (43, 47)
 Papali, C. B.: 373
 Pater, W. A.: 369
 Paus, A.: 369
 Paus, E.: 367 (10), 369
 Pawlikowski, J.: 375 (18)
 Peck, A. J.: 375 (18)
 Pelikan, J.: 372
 Peters, J.: 381 (1)
 Peterson, E.: 376 (36)
 Petuchowski, L.: 377
 Pieris, A.: 256, 270, 376 (41, 42), 377 (51)
 Pohier, J.: 159, 369, 371 (31)
 Posthumus Meyjes, G.: 3381 (57)
 Pottmeyer, H. J.: 377, 380 (50)

Rahner, K.: 247, 367 (22), 372, 375 (30), 377, 379 (34, 38)
 Ratzinger, J.: 369
 Reinisch, L.: 366
 Rendtorff, R.: 375 (24)
 Rendtorff, T.: 372, 377
 Resweber, J. P.: 366
 Ricoeur, P.: 366, 367 (7)
 Richter, H.: 369 (1), 370 (5, 14)
 Richter, L.: 366
 Rikhof, H.: 366, 374 (15), 380 (50)
 Ritter, J.: 377
 Robbins, A. D.: 369
 Robbins, T.: 369

Rombach, H.: 366
 Rosa, P. de: 141, 370 (18)
 Rosenzweig, F.: 381 (55)
 Rossum, R. van: 372

Safrai, S.: 375 (19)
 Saier, O.: 380 (50)
 Sanders, E. P.: 375 (18)
 Sass, H. M.: 369
 Saward, J.: 370 (16)
 Schaeffler, R.: 366
 Schäfer, P.: 375 (20)
 Scheler, M.: 369
 Schelsky, H.: 367 (15)
 Schellong, D.: 378
 Schillebeeckx, E.: 366, 366 (3, 4), 367 (11, 13, 19, 23), 369, 370 (17), 373 (1, 2, 3, 10), 374 (13, 14, 15), 376 (45), 377 (50), 382 (4)
 Schlette, H.-R.: 248, 369, 372, 375 (33)
 Schlier, H.: 367 (5)
 Schluchter, W.: 378
 Schmitt, C.: 371 (32)
 Schnackenburg, R.: 374 (15)
 Schneiders, W.: 378
 Schöff, A.: 366
 Schoof, T.: 371
 Schoonenberg, P.: 369, 370 (17)
 Schrage, W.: 374 (15, 16)
 Schreier, R.: 366, 366 (3)
 Schreurs, N.: 369, 370 (17)
 Schüssler Fiorenza, E.: 373 (88)
 Schüssler Fiorenza, F.: 374 (15, 17)
 Seckler, M.: 248, 372, 375 (32), 378
 Seifert, W.: 374 (18), 375 (23)
 Sesterhenn, R.: 372
 Shepherd, J. J.: 370 (15, 16)
 Shils, E.: 366
 Sieben, H. J.: 380 (53)
 Siegfried, N.: 378, 379 (34, 35, 36)
 Siemers, H.: 371
 Sluis, D. J. van der: 375 (20)

Smart, N.: 369, 372
 Smith, W. C.: 369, 372
 Sobrino, J.: 97, 370 (7)
 Sölle, D.: 382 (2)
 Sontag, F.: 369
 Stark, R.: 368
 Steck, O. H.: 382
 Stegemann, E.: 375 (24)
 Steinacker, P.: 372
 Stern, M.: 375 (19)
 Stietencorn, H. von: 372
 Stobbe, H. G.: 380 (53), 381 (57)
 Stock, A.: 373 (1)
 Stöhr, M.: 375 (21)
 Stransky, Th.: 371
 Strobel, A.: 372
 Strolz, W.: 372, 377
 Sunden, H.: 369

Thils, G.: 372
 Thoma, C.: 372, 375 (18)
 Torres, S.: 370 (8)
 Towler, R.: 369
 Track, J.: 366, 367 (20)
 Tracy, D.: 367 (21), 372
 Tyrrell, G.: 368 (27)

Ven, J. A. van der: 374 (15)
 Vergote, A.: 366
 Verkuyl, J.: 372

Vögtle, A.: 382 (3)
 Vrijhof, P. H.: 369

Waardenburg, J.: 369
 Waayman, C.: 369
 Wacker, B.: 366
 Wagner, H.: 366
 Waldenfels, H.: 247, 370 (16), 372, 375 (31)
 Walf, K.: 380 (48)
 Weinzierl, E.: 380 (50)
 Weizsäcker, C. F. von: 382 (2)
 Welte, B.: 367 (5), 369
 Whitehead, A.-N.: 369
 Wild, C.: 366
 Wilson, B. R.: 369
 Willebrands, J.: 380 (50)
 Willems, A.: 371, 373
 Williams, J. R.: 369
 Willms, B.: 378
 Wittstadt, K.: 372
 Wolde, E. van: 75, 368 (29, 30)
 Wolf, E.: 366 (2), 376 (37)
 Wolff, H.: 374 (13)
 Wolfinger, F.: 380 (53)

Zahrnt, H.: 367 (20)
 Zeller, D.: 375 (24)
 Zenger, E.: 373 (9)
 Zijderveld, A. C.: 367 (8)
 Zumstein, J.: 373 (9)

INDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	17

I

HISTORIA DEL MUNDO E HISTORIA DE LA SALVACION HISTORIA DE LA REVELACION E HISTORIA DEL SUFRIMIENTO

1. ¿Quién o qué trae a los hombres salvación o liberación? ...	23
2. «Fuera del mundo no hay salvación»	29
1. Experiencia radical de contraste en nuestra historia humana	29
2. El proceso de liberación en la historia humana como medio y material de la revelación divina	31
3. Diferencia entre historia de salvación e historia de revelación	35
4. Las religiones y las Iglesias como sacramento de la salvación en el mundo	39
3. Experiencias de revelación, en sentido profano y en sentido religioso	43
1. Estructura cognitiva de las experiencias humanas	43
a) Experiencia y tradición experiencial	43
b) Elementos ocultos en nuestras experiencias: experiencia e ideología	45
1. Uso ideológico del lenguaje	46
2. Sospecha frente al uso lingüístico reprimido .	46
3. El peligro de apelar a nuestro hablar de «experiencias inmediatas»	47

4.	El lenguaje y la concreta posición social del hablante	47
5.	El lenguaje y el uso de modelos	48
6.	Elementos proyectivos en el lenguaje	49
7.	Elementos no religiosos en el uso lingüístico religioso	50
	Conclusión	50
2.	Experiencia de revelación en el uso lingüístico cotidiano y profano	52
a)	«Aquello» (o tú) fue (fuiste) «para mí una revelación»	52
b)	La cambiante densidad de revelación en las experiencias humanas	54
3.	Experiencias religiosas de revelación	55
a)	Uso religioso de categorías experienciales humanas	55
b)	La revelación en las experiencias religiosas: «la revelación divina»	59
4.	Las experiencias, sometidas a la crítica de las historias de sufrimiento	61
1.	Obstáculo. Verdad y autoridad en los hombres que sufren y están bajo la opresión	61
2.	«Ética autónoma» liberadora, en un contexto de fe	63
5.	Antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe	69
1.	Tradicción y situación: determinación de los conceptos ..	70
2.	Encuentro entre distintas culturas creyentes y diferentes tradiciones de fe	72
3.	El presente sociocultural forma parte de la comprensión de la revelación	78

II

LOS HOMBRES EN BUSCA DE DIOS;
DIOS EN BUSCA DE LOS HOMBRES

1.	Por qué para los occidentales Dios se ha vuelto un problema	87
1.	Factores externos	87
a)	No hay necesidad de plantear dualistamente el problema	87
b)	Las dificultades de la fe en Dios en el occidente moderno	91
c)	El «contexto mundial» actual de la fe en Dios	96

2.	Factores internos	98
a)	«Tú eres un Dios escondido» (Is 45, 15)	99
b)	La fe en Dios y su institucionalización eclesialística	104
c)	Fe en Dios en discrepancia con la moral oficial de la Iglesia	106
2.	Las religiones en cuanto contexto concreto del hablar acerca de Dios	109
1.	Hablar de Dios y a Dios en el contexto de una tradición experiencial religiosa o una religión	109
2.	Hablar de Dios en la reflexión filosófica sobre la propia religiosidad	111
3.	Dios como cuestión filosófica autónoma y «extrarreligiosa»	111
4.	El <i>passivum theologicum</i> en el hablar sobre Dios en un mundo secularizado	112
5.	«¡Cielo santo!», «¡Dios mío!», «¡Adiós!»... Ecos de una sociedad religiosa en un mundo secularizado	113
	Conclusión	113
3.	La dimensión profunda mística o teologal de la existencia humana	115
1.	La fe en Dios, la oración y la mística ¿son una misma cosa?	115
2.	Silencio y discurso místico sobre Dios	122
3.	El límite absoluto	129
4.	Racionalidad de la fe en Dios	133
a)	Cristiano, judío, budista, musulmán... 'nada' de nacimiento	133
b)	Fundamento meta-ético o religioso de la praxis humana de justicia y amor	136
1.	Buscando un criterio	136
2.	Experiencias de la aporía de la omnipotencia y la impotencia de Dios	139
3.	El <i>ethos</i> en cuanto reto <i>religioso</i>	148
	Conclusión	157
4.	Dejar a Dios ser Dios	159

III

LOS CRISTIANOS ENCUENTRAN A DIOS
ANTE TODO EN JESUCRISTO

1. Unidad y tensión entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la fe eclesial»	167
1. Jesús de Nazaret y Jesucristo	168
2. Qué enseñanzas al creyente el método histórico-crítico ...	169
3. El proceso genético de la Escritura como testimonio de la mediación eclesial en la transición de «Jesús» a «Cristo»	173
2. El itinerario vital de Jesús confesado como Cristo	179
1. El foco (teocéntrico) del mensaje y de la vida de Jesús: el reino de Dios como la auténtica «causa de Jesús» ..	179
a) El anuncio de reino de Dios y de la reforma de la vida (<i>metanoia</i>)	179
b) Las parábolas del reino de Dios	183
c) La praxis del reino de Dios en Jesús	186
d) El reino de Dios y el itinerario vital de Jesús	189
e) Vida y muerte de Jesús	190
f) El anuncio y la vida de Jesús suscitan una nueva pregunta	192
2. Del teocentrismo de Jesús al cristocentrismo del nuevo testamento y de la Iglesia	194
a) De Jesús, que nos habla de Dios, a la Iglesia, que nos habla de Cristo	194
b) La significación salvífica de la vida y la muerte de Jesús	196
c) La fe en la resurrección de Jesús	199
3. El reino de Dios: «ya y todavía no»	207
a) La experiencia actual del reino de Dios como base para la firme esperanza en la consumación escatológica final proyectada por Dios	207
b) Esta cuádruple visión «celestial» del futuro ¿tiene una contrapartida para los «malos»?	209
3. El reinado de Dios: creación universal y salvación particular y situada en Jesucristo y proveniente de Dios	217
1. Los hombres como relato de Dios, según el modelo de la realeza davídica	217
2. La confianza de Dios en el hombre no se ve, por fin, defraudada en Jesús	221

4. El carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, como tarea histórica y base de la Iglesia y de su misión al mundo	225
1. La Iglesia, testigo, por la fuerza del Espíritu, del itinerario vital de Jesús	228
a) La <i>ekklesia</i> de Dios: la comunidad de Dios	228
b) Raíces judías del cristianismo eclesial	230
c) La Iglesia, testigo del itinerario vital de Jesús hacia el reino de Dios	238
d) El pasado: conmemoración viva de Jesús (tradición eclesial); y el presente: el Espíritu santo	242
e) «Communio» e institución	244
2. Preguntas correctas y preguntas erradas a propósito de la unicidad de la Iglesia cristiana	245
3. Universalidad y contingencia histórica del camino de Jesús	252
4. Cómo concretar hoy la universalidad o catolicidad cristiana	257
5. La universalidad de Jesús en conexión con la pregunta por el sentido universal de la historia	260
a) Experiencia de sentido y de verdad	260
b) La tradición experiencial cristiana como anticipación práctica del sentido universal	266
c) En la ortopraxis se juega la ortodoxia	268
6. El Dios que escapa a todas nuestras identificaciones	270
7. ¿Se siguen consecuencias para la misión de la Iglesia?	275

IV

HACIA EL GOBIERNO DEMOCRÁTICO DE LA IGLESIA
COMO COMUNIDAD DE DIOS

1. El rostro histórico concreto de la Iglesia	285
1. Eclesiologías abstractas y ecclesiologías matizadas por los colores de la historia	285
2. El misterio de la Iglesia según el concilio Vaticano II	286
a) El reino de Dios y las Iglesias cristianas	286
b) «Ecclesia sancta» (una, santa, católica y apostólica) «sed semper purificanda»	294
3. El rostro llamado «clásico» de la Iglesia y su otro rostro (perfilado más bíblicamente)	297
a) La Iglesia como jerarquía piramidal	298

b) La intensificación del carácter jerárquico: el rostro antidemocrático de la Iglesia desde la Revolución francesa hasta el Vaticano II	299
c) Nuevas perspectivas posvaticanas, inspiradas por el «burgués» concilio Vaticano II	309
d) Cómo se frena en los tiempos posteriores al Vaticano II la irrupción de su novedad de modo legitimado por la apelación ideológica al término «Iglesia como misterio»	313
2. Gobierno ministerial democrático de la Iglesia	319
1. Hablar con autoridad y dejarse decir: la sujeción de toda la Iglesia a la palabra de Dios	320
2. El Espíritu santo, fundamento de toda autoridad — también de la autoridad oficial— en la Iglesia. Los múltiples órganos mediadores del Espíritu santo	321
a) El Espíritu santo, fuente de toda autoridad en la Iglesia	321
b) Razones intrateológicas en favor de la gerencia democrática de la autoridad en la Iglesia	327
1. Los instrumentos del Espíritu santo	327
2. La vulnerable soberanía de Dios como arquetipo para la autoridad ministerial de la Iglesia	329
3. Armonía (siempre con alguna tensión) entre el magisterio ministerial y el magisterio de los fieles y de sus teólogos	330

V

A MODO DE EPILOGO

1. ¿Tiene aún futuro la Iglesia?	341
2. El aspecto mundanal o cósmico del reino de Dios	349
<i>Notas y bibliografía</i>	365
<i>Indice de autores</i>	383