10 palabras clave en RELIGION

A. Torres Queiruga
Director

Dios

Sagrado

Creación

Salvación

Mal

Revelación

Fe

Biblia

Cristianismo

Iglesia



Andrés Torres Queiruga
Director

10 palabras clave en Religión

Digitalized by Lordavas

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1997

2ª edición

Cubierta y dibujos: *Mariano Sinués.*

© Editorial Verbo Divino, 1992 . Printed in Spain . Fotocomposición: Cometip, S.L. (Navarra) . Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., 31200 Estella (Navarra) . Depósito Legal: NA. 385-1997

ISBN 84 7151 851 1

Contenido

Presentación 7
Andrés Torres Queiruga

Dios 11
Carlos Díaz

Sagrado 43
Juan de Sahagún Lucas

Creación 83
Xosé Chao Rego

Salvación 115
Julio Lois

Mal 149
Marciano Vidal

Revelación 177
Andrés Torres Queiruga

Fe 225
Martín Gelabert Ballester

Biblia 253
José Rodríguez Carballo

Cristianismo 297
Xabier Pikaza

Iglesia 337
Luis González de Carvajal

Colaboradores

Carlos Díaz
Profesor de Teodicea
Universidad Complutense. Madrid

Juan de Sahagún Lucas Hernández
Profesor de Filosofía de la Religión
Facultad de Teología. Burgos

Xosé Chao Rego
Escritor y Teólogo
Santiago de Compostela

Julio Lois Fernández
Profesor de Teología
Instituto Superior de Pastoral. Madrid

Marciano Vidal García
Profesor de Teología Moral
Universidad de Comillas. Madrid

Andrés Torres Queiruga
Profesor de Filosofía de la Religión
Universidad de Santiago de Compostela

Martín Gelabert Ballester
Profesor de Teología
Facultad de Teología. Valencia

José Rodríguez Carballo
Profesor de Sagrada Escritura
Instituto Teológico Compostelano
Santiago de Compostela

Xabier Pikaza Ibarrondo
Profesor de Historia y Fenomenología de las Religiones
Universidad Pontificia. Salamanca

Luis González de Carvajal
Profesor de Teología
Instituto Superior de Pastoral. Madrid

Presentación

La religión es algo omnipresente y, sin embargo, profundamente desconocido. O, al menos, gravemente malinterpretado. Ante la conciencia del adulto medio aparece como un mundo lleno de mitos y conceptos infantiles, acaso con esa cierta fascinación que acompaña a lo oculto y misterioso; pero, en definitiva, casi siempre como una ocupación alejada de la vida real donde se juegan el pan y el destino nuestros de cada día.

Pretender, en 10 palabras, ofrecer una visión distinta, mostrando su profunda significatividad, su implicación en la cultura y su conexión con la vida cotidiana y efectiva, parece empresa desesperada. Desde luego, nadie puede negar que es difícil. Sobre todo, teniendo en cuenta que, además, se trata de un terreno minado por el prejuicio y proclive a la pasión; aparte de que, como a su modo sucede con la filosofía, todo el mundo pretende ya saber, aun sin haberse parado a reflexionar medianamente o revisado de modo adulto los estereotipos heredados desde la infancia.

Con todo, es preciso intentarlo. La necesidad es real y, bajo la superficie, el interés está de ordinario mucho más vivo de lo que se piensa. La misma conmoción que entre nosotros se ha producido a partir del Concilio Vaticano II, el tinte religioso que han tomado fenómenos de escala mundial como la transformación del Este o la guerra del Golfo y, en general, la viveza con que en todo el mundo se está llevando a cabo el encuentro de las religiones, piden, sin lugar a dudas, tanto la

información seria como el afrontamiento reflexivo y consciente.

Un puñado de –digámoslo un poco solemnemente– especialistas trata en este libro de pasar revista a los temas fundamentales y presentarlos de modo que enganchen con la curiosidad general o las preguntas concretas que, inevitablemente, surgen cuando se oyen palabras como sagrado o mal, fe o salvación, Iglesia, Dios o Biblia...

Las diez elegidas son claves en sí mismas, pero constituyen al mismo tiempo encrucijadas de sentido, lugares donde se cruzan temas, saltan preguntas o se intuyen consecuencias. La intención es que, aunque cada palabra se ofrezca autónomamente a sí misma, al final resulte algo así como una trama general, en la que se vislumbre lo que para una conciencia adulta de hoy debiera ser la figura de ese mundo que llamamos religión.

Aunque el propósito inicial y la preocupación permanente de la obra están marcadas por la apertura a todas las religiones y al fenómeno religioso como tal, no se ha podido saltar sobre la sombra de la propia situación. El cristianismo constituye el principal referente de casi todas las exposiciones. La posible particularidad se compensa, de todos modos, con una mayor facilidad en la comprensión; y el lector inteligente queda siempre en franquía para acoger la luz aquí obtenida y proyectarla más allá de las bardas de nuestra circunstancia religioso-cultural, allegándose así equipado a una comprensión fraternal de lo específico de las demás religiones.

El tratamiento intenta ir a lo nuclear de cada concepto, mostrando su significación fundamental, situándola en la reflexión teológica de nuestro tiempo y señalando cuando sea preciso su evolución histórica. Al mismo tiempo, se intentará convertir a cada uno en centro unitivo de los conceptos más afines, de modo que, por un lado, ellos salgan enriquecidos y, por otro, se amplíe la información hacia otros temas no directamente abordados (y que a veces ni siquiera serán menos importantes).

La preocupación por la claridad, que preside la colección, será prioritaria. La introducción de epígrafes y la bibliografía fundamental que acompañará a cada artículo apuntan en esa dirección. Esperamos que cualquier lector culto e interesado, sin necesidad de una particular especialización teológica, pueda encontrar en estas páginas un instrumento útil para hacerse su idea personal de cuestiones que preocupan a todos.

Andrés Torres Queiruga

Dios

Carlos Díaz

1. Dios desde el origen

Los términos utilizados por el hombre para referirse a lo divino se encuentran ya en los vocabularios más antiguos de la humanidad, quizá porque no resulta nada fácil definir lo finito sin ponerlo en presencia de lo infinito; acaso también porque al mirar el cielo o al abismarse en la profundidad del propio pecho alguna voz suprema hablara al ser personal. Sea como fuere, imposible entender lo humano sin relacionarlo con lo divino, y por ello mismo imposible entender la historia de las civilizaciones sin su correlativa apertura a lo trascendente.

A Dios han ido los hombres desde la razón (filosofía), desde la fe (religión), desde la vida misma; unos han comprendido primero y creído después, otros creído primero y comprendido después, otros simultáneamente; unos han definido abundantemente la realidad de Dios, otros han preferido el silencio y la adoración como vía de acceso; unos han valorado más y otros menos las «demostraciones» relativas a su existencia; unos se han limitado a contemplar al «Dios de los filósofos», otros han optado por adorar al «Dios de los creyentes», etc. Una cosa resulta en medio de todo indubitable: Dios ha sido más íntimo que la propia intimidad para no pocos hombres a lo largo de la historia de la humanidad.

Dios, que es Dios desde el origen, lo es también para el hombre desde los orígenes de éste.

2. Dios de filósofos y Dios de creyentes

En su obra *Lo eterno en el hombre* (1921) extrema Max Scheler la contraposición entre la afirmación de Dios que hace el creyente y la que hace el pensador. Dice así: a) *Por el objetivo:* mientras el filósofo trata de responder al asombro ontológico que se traduce en la pregunta: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?», el creyente no curiosea, sino que busca sobre todo su salvación definitiva. b) *Por el método:* si el filósofo se muestra decididamente racional y crítico, el creyente se entrega a la fe y la revelación. c) *Por el objeto:* mientras el filósofo se interesa por Dios bajo forma de causa primera, ser necesario, ser perfectísimo, etc., el creyente se interesaría por su Dios, el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», en una relación personalizada. d) *Por la certeza:* la filosofía no se vería nunca libre de dudas ni tendría el carácter de lo definitivo, en tanto que la religión viviría siempre segura de sí misma. e) *Por el mediador:* la filosofía nos entregaría al maestro como introductor de absolutos, y la religión al santo. f) *Por la forma expresiva:* la filosofía buscaría la reflexión conceptual, pero la religión las emociones, las imágenes y los símbolos.

Si tal fuera, a Dios se llegaría de una forma tan contrapuesta y escindida, que casi podría hablarse de un «diteísmo». Sin embargo no es así, pues el hombre en su unidad de inteligencia sentiente se sitúa ante Dios globalmente, y de este modo afirmamos que: a) *Por el objetivo:* religión y filosofía aparecen como indisolubles, toda vez que la pregunta asombrada por el origen se prolonga en virtud de una irrefrenable querencia en la pregunta por el término. b) *Por el método:* ni el filósofo es un modelo de racionalista enfermizo que crea en un uso único de la razón, precisamente en el uso matemático que descalificaría los demás usos, ni el creyente se reduce a vivir como un sujeto irracional o irreflexivo. c) *Por el objeto:* aunque algunos filósofos denominen a Dios «motor inmóvil» y

similares, tampoco se contrapone ésa a otras denominaciones, porque todo nombre que se dé a Dios resulta en el fondo escasamente significante, y linda más bien con la teología del silencio; aquí, ciertamente, la religión enriquece mucho al exclamar: «¡Dios mío!». d) *Por la certeza:* la firme adhesión de la fe no excluye una clara interrogación por la misma, pues la fe no es ciencia. e) *Por lo que hace al mediador o portador de los valores:* hoy sabemos que no cabe reducir la escuela a mera profesión aséptica, sino que exige también el compromiso con la verdad, que sólo el testimonio fecunda y presencializa. f) *Por la forma expresiva:* ¿qué sería de la filosofía sin el arte de la imagen? Por otra parte, y aunque la religión no se reduce a lo alegórico, ¿no es la alegoría una forma de expresión tan verdadera y precisa como cualquier otra?

3. Mundo secularista y «religión invisible»

En nuestros días, sin embargo, la relación del hombre con Dios parece decrecer en el occidente. No pocos ven en este hecho la confirmación de aquella predicción de A. Comte, según la cual el estadio definitivo de la humanidad terminaría siendo el positivista o pragmato-positivista; predicción que también Kierkegaard habría avistado (aunque no para ratificarla, sino para precaver de sus consecuencias), cuando dijo que al estadio tridimensional, en que Abrahán por creer en Dios también creía en la sociedad y en el individuo, le sucedería el estadio bidimensional, una vez desaparecida con Agamenón la fe en Dios, y a éste finalmente el estadio unidimensional de Narciso, una vez concluida la esperanza de comunión social como la del paraíso comunista.

El caso es que en 1986 había 3.763 millones de creyentes en la tierra: 887 de católicos, 450 de protestantes, 171 de cristianos ortodoxos, 837 de musulmanes, 661 de hindúes.

Junto a esto se observa asimismo un crecimien-

to de las tendencias no religiosas: 241 millones de ateos, 825 millones de agnósticos, y otros muchos perplejos. Un cierto desvanecimiento del cosmos sagrado, así como una tendencia decreciente a la hora de identificarse con las religiones institucionales de determinadas confesiones, alterna sin embargo con un refortalecimiento de los creyentes en otros ambientes, así por ejemplo en los islámicos. Nos encontramos, por ende, con el ascenso de las actitudes secularistas en occidente, pero también con una progresiva presencia de fideísmos o *fundamentalismos* integristas.

En todo caso, la sociedad secularista se caracteriza por relegar lo religioso al ámbito de la vida privada, disminuyendo la identidad ritual y aumentando el denominado «tedio ritual». En tal contexto, los sociólogos del hecho religioso hablan de una «nueva religión invisible» tendente a metamorfosear las tradicionales, conllevando una especie de difusa pan-religiosización, cuyo principio podríamos definir así: Cuanto es profundamente significativo, cuanto contribuye a la plenitud antropológica, tendría carácter religioso, a modo de «religiosidad anónima».

Desde luego, y no siendo este el lugar para exponer las diversas formas de tales pararreligiosidades (sobrenaturalistas o naturalistas, fantástico-esotéricas, y orientalizantes), lo cierto es que ellas tienden a desplazar el concepto de Dios para acentuar aspectos antropocéntricos y hedonistas de corte irracionalista, con lo que propenden a situarse en una nueva forma de ateísmo supersticioso.

4. Ateísmo y agnosticismo

Pero en todo caso hoy se extiende el olvido de Dios. La diferencia entre agnósticos y ateos (pasado ya el ardor «anti» del ateísmo militante bakuniniano) resulta escasa. En efecto, mientras Enrique Tierno afirma que «el agnóstico sabe que 'hay lo que hay, y nada más'», Xavier Zubiri escribe que

para el ateo la vida no es problema último, es lo que es y nada más, la pura facticidad, «es la vida que reposa sobre sí misma». Como se ve, lo que para Tierno constituye la esencia del agnosticismo es lo mismo que para Zubiri configura la quintaesencia del ateísmo.

Así las cosas, quizá la diferencia fundamental esté en que mientras el ateo procura razonar su opción, el agnóstico se instala en la misma opción renunciando a razonarla en última instancia, por pensar que en tal materia cualquier aserción resultaría improbable.

En este orden, según Zubiri el ateísmo «es una interpretación, tan interpretación como la admisión de la realidad de Dios... El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones; pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad. El ateísmo no es, pues, la actitud primaria». Por eso «el ateísmo es justo la fe del ateo», el cual «se entrega formalmente a su propia realidad formal como única y suficiente realidad personal verdadera. Y en esta entrega a sí mismo como verdad consiste la fe del ateo». Consecuentemente, «de la vida así entendida nos dice el ateo que es algo que termina en sí misma, es el acto de un yo que termina en sí mismo: autosuficiencia... el ateísmo es una voluntad de fundamentalidad que recae sobre el yo como ser absoluto a su modo».

A diferencia de ello, el agnóstico se decidiría a vivir sin pretensiones de fundamentalidad, más aún, rechazando sin pretensiones de fundamentalidad toda posible fundamentación de ultimidad: «Yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más», diría el agnóstico según Tierno Galván, lo cual, continúa este autor, «le permite integrarse al agnóstico en la finitud con toda perfección», de modo y manera, concluye, que «ser agnóstico es no echar de menos a Dios». Henos, pues, hablando con el agnóstico de Tierno, ante «la penultimidad de la vida. Es voluntad de vivir, pero dejándose llevar por lo que fuere su fundamento. El des-

entendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: es vida constitutivamente penúltima».

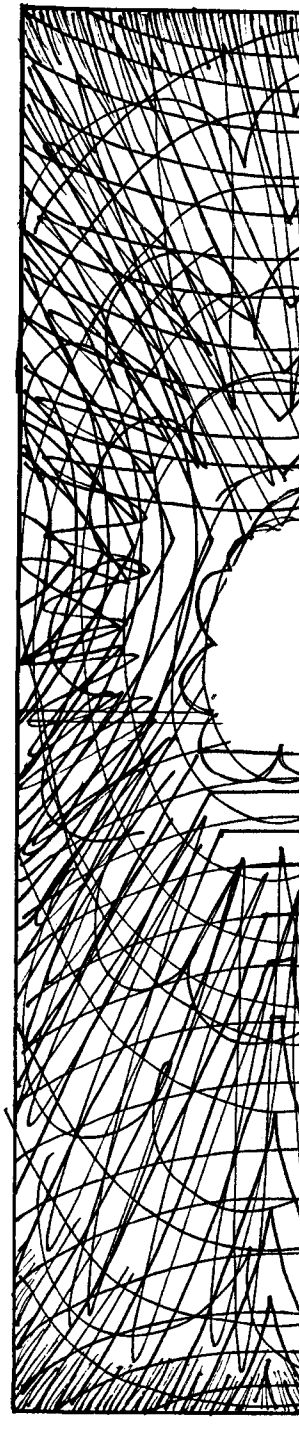
Semejante penultimidad no impedirá al agnóstico en todo caso mostrarse beligerante o militante; así por ejemplo el propio Enrique Tierno, llevado de su impulso marxista, plantea como gran tarea agnóstica la restitución a la especie de «todo aquello que durante más de dos mil años la cultura occidental ha estado poniendo fuera de la especie», aunque tal propuesta la acompaña Tierno con una flagrante minusvaloración del teísmo, no solamente porque –asumiendo un reduccionismo psicologista– da en decir que el teísmo queda «en meros estados de ánimo», sino porque además, según Tierno, «la tragedia personal de quien pretende exceder lo finito suele ser fuente constante de anomalías psíquicas, rencores y frustraciones respecto del mundo y sus exigencias», resultando incluso para este autor que «cualquier insatisfacción de la finitud en cuanto tal es enfermiza».

5. A pesar de todo, la presencia de Dios

De todos modos, Dios está presente en el corazón y en la mente de muchas personas, y las predicciones comtianas, lejos de validarse como tendencia irresistible, sólo confirman que Dios únicamente desaparece del corazón y de la mente de aquellos hombres que viven y piensan positivistamente, reduciendo su actitud intelectual al sensismo y al empiricismo epistemológico, que distan muchísimo de haberse probado como las mejores herramientas de análisis teórico.

Por lo demás, la crisis del comunismo histórico y el descrédito del pragmato-positivismo se ven acompañados hoy de un cierto reflorecimiento de lo religioso en áreas sociopolíticas en las cuales el teísmo se había dado por definitivamente desaparecido.

He aquí, pues, frente a la mentalidad que olvida a Dios, los caracteres en que el hombre religio-



so se reconoce. Tendremos muy en cuenta la imagen cristiana de Dios, aunque después trataremos de analizar las diferencias religiosas.

– El ámbito de lo religioso es lo sagrado y misterioso. El *misterio* no es una forma primitiva de creencia en Dios, de la que por evolución se derivasen las históricamente conocidas, sino lo común a todas ellas. Todos los sujetos religiosos se reconocen como adoradores del misterio. El racionalista a ultranza mata toda creencia porque niega el misterio, al que reduce a mero problema: «Sabiendo matemáticas, obvia el misterio», diría.

Pero tampoco cabe confundir misterio con misterismo o secreteo, que multiplicara la nesciencia para dar cabida a todos los gatos pardos. Así que podríamos decir que, a mayor ilustración, más densa vivencia de Dios como *lo totalmente otro.* La razón conquistadora, como escribiera Jean Lacroix, se complementa aquí con la razón sumisa.

– El misterio se percibe por ende como una realidad ontológicamente suprema, perfección de todas las perfecciones, realidad absolutamente superior, *bien sumo* del que todo participa. Misterio omniabarcante y fundante que nos sostiene, augusta realidad que nos vivifica.

– Ante tamaña realidad, *el hombre que se aparta* o desvía voluntariamente se siente impregnado por una doble sensación, que ha subrayado Paul Ricoeur: por una parte, se siente *finito,* desfondado, debilitado, desbiotizado, huérfano, y sobre todo por otra se siente *culpable,* siendo la idea de culpa o mancha común a todas las religiones. Cuando Job se queja ante Dios, se sabe inmerso en el polvo; y sólo cuando recupera la amistad con él, sale del polvo para superar el polvo.

De todos modos, una cosa es el sentimiento de finitud culpable por parte del pecador que se separa de Dios, y otra muy distinta el masoquismo o neurotización culpabilizadora a ultranza. Este sentimiento no es religioso, porque el remordido o culpabilizado hasta la parálisis no confía en la fuerza sanadora de su Dios, se abandona al pesimismo, se torna incapaz de ayudarse a sí mismo y al otro, así como de dar las gracias al Dios que perdona, toda vez que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Para el hombre religioso, pues, el pecado clama al perdón y a la restauración de la amistad truncada.

– El hombre reconciliado da una *respuesta esponsal,* restableciendo la fidelidad que había quebrantado. Dios, por su parte, siempre es fiel, espera pacientemente, setenta veces siete (es decir, siempre).

La salvación, en todo caso, no es buscada por el hombre religioso en el sentido juridicista romano («te doy tanto trigo si me produces tales bienes»), sino todo lo contrario; en el grado de su máxima pureza, el teocéntrico dice: «Hágase tu voluntad y no la mía». Y no la mía, porque la mía puede no coincidir con tus insondables y misteriosos designios, que a veces no entiendo. Sin embargo, pese a todo, el creyente reafirma: «Sé de quien me he fiado. Yahvé es mi roca». O sea, *Amén,* así sea, Señor, como tú quieres.

– *Es ese misterio divino quien toma la iniciativa en mi salvación,* y no yo. La iniciativa divina espera mi concurso libre, claro está; en todo caso, es tanta la bondad de Dios, que quiere que sea mérito del hombre lo que es don divino.

– *El hombre responde dialógica y personalmente al misterio divino.* Declarar que el absoluto no pudiera entrar en relación efectiva con el hombre alegando que Dios no podría ser objeto de conocimiento ¿no sería dar por supuesto que el conocimiento agota las posibilidades del sujeto humano, y que el conocimiento mismo se agota a su vez en la función objetivadora propia de los saberes científicos y empíricos?

– *En esa relación se hacen presentes mediaciones, hierofanías.* Es Dios quien elige manifestarse donde y como quiere.

– También suelen ser habituales *rupturas de*

nivel, rupturas con lo homogéneo cotidiano, espacios y tiempos de recogimiento y de oración, etc.

– El creyente va experimentando una renovada *con-versión,* unas veces más aparatosa, otras más cotidiana, conversión que le lleva a vivir con abnegación y renuncia, así como en actitud de adoración de Dios.

– Se trata de una actitud antitética respecto de la magia. Mientras el mago busca manipular a Dios, ponerlo a su servicio, manejar las fórmulas de invocación para obtener los resultados apetecidos, el hombre religioso se deja plenificar; no busca cumplir sus propios deseos, sino los de Dios.

6. Politeísmo

La experiencia religiosa politea ha consistido en multiplicar las presencias de lo divino, identificándolas con distintos dioses, ninguno de ellos omnipotentes, o en ocasiones con una deidad superior, pero no única.

En griego, *polytheos* quiere decir «muchos dioses», dioses icónicos y anicónicos, rurales y urbanos, de las alturas uranianas, terrenales, y subterráneos, del ágora y del dormitorio nupcial, de la fresquera y de las terrazas, de los vivos y de los difuntos, individuales y colectivos, personales y cósicos, políades (del panteón cantonal, en Roma denominados *indigites)* y nacionales, menores y mayores, estos últimos también conocidos como *dii consentes:* Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Venus, Marte, Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo, a los que se agregaron luego ocho a modo de comparsería...

Todo está, en efecto, lleno de dioses en el mundo griego, todo allí resulta ser paisaje de teología, hasta el punto de que los humanos no saben ejercer su propio estilo de vida sin que los dioses ejerzan de tales. Los demotas son (y sólo son) ciudadanos porque pueden participar a la vez en el

culto a los dioses y al bien común. Entrado en polis, el castigo consiste en la exclusión de los asuntos divinos *(hierá)* y de los asuntos humanos, dinámica que llega igualmente hasta el areópago de Atenas, especie de Tribunal Supremo de la Hélade.

Suelen los teogonetas afirmar que cada deidad tiene el carácter de bienaventurada *(makarés),* que los olímpicos descansan plácidamente *(rhéa),* y que sus vidas transcurren exentas de preocupaciones *(akedées),* pero realmente tienen el *kêdos* a flor de piel: el propio Aquiles evoca los *kaká kêdea* que los dioses van a eliminar *(Ilíada,* canto VIII, v. 7), pues experimentan el placer *(hêdos),* los deseos *(epithymíai),* los trabajos *(erga,* palabra procedente del griego arcaico *orgía).* Tanto se preocupan *(kédesthai),* y tanto van y vienen entre la piedad y la cólera, que Hefesto y Tetis llegan a calificarse a sí mismos como *achnymenoy,* esto es, como afligidos por el dolor *(Ilíada,* canto 1, v. 558). Para ser breve: baste con decir que *honor* viene de *onus,* carga.

Debido a ello, Epicuro optó por separar del mundo a los dioses, con el fin de enaltecerles: «Los asuntos, las preocupaciones, las pasiones y los amores no se llevan bien con la felicidad» *(Carta a Herodoto,* 76). Y lo mismo Aristóteles: «El placer se halla más bien en el descanso, que en el movimiento» *(Etica a Nicómaco,* VII, 14); «la actividad de Dios que prevalece por su felicidad sólo puede ser contemplativa» *(Etica a Nicómaco,* X, 7). Ambos filósofos coincidirán, pues, al efecto con el canto VI (v. 42-46) de la *Odisea,* eligiendo como residencia divina el Olimpo, «en el que se dice que los dioses, alejados de cualquier conmoción, tienen su morada eterna; no está sacudido por los vientos, ni las lluvias lo inundan; allá en las alturas jamás nieva; en todo momento, el éter, que fluye sin nubes, corona la cima con alba claridad; allá en las alturas, los dioses pasan con felicidad y alegría todos sus días».

Con estos supuestos, ¿para qué *el tiempo,* que

conlleva el afán?; ¿por qué despertarse de repente de un sueño eterno, inaugurando el tiempo?; ¿por qué esa ruptura en el continuum de la eternidad que precedía al reparto de los días?; ¿y qué deseo empujó a los dioses de golpe a cambiar el panorama del espacio?; ¿por qué ocuparse del mundo, si pudieran vivir, dice Epicuro, en la *ataraxía* sin inquietud, en la *aponía* sin cansancio, y en la *apatía* sin preocupación?

Y sin embargo el tiempo es inaugurado por *Crono* (Saturno), el hijo de Urano. Zeus vela luego por la sucesión ordenada de los días y de las estaciones mediante las *Horas,* divinidades olímpicas. La propia *Aurora,* con sus rosados dedos, es una diosa que nada más despertarse «va a llevar la luz tanto a los inmortales como a los humanos» *(Ilíada,* canto XI, v. 1-2). Y el *Sol,* incansable sobre su carro, «se eleva por encima de las hermosas aguas hacia la bóveda dorada para alumbrar a los inmortales y a los mortales de las tierras del trigo» *(Odisea,* canto III, v. 1-3). *Hera* posee el poder de forzarle a acelerar su curso espoleando a sus caballos, abreviando la jornada bélica cuando resulta adversa a los guerreros protegidos *(Ilíada,* canto XVIII, v. 239-242). Por último, la madre del Día, *Noche,* criatura primordial e hija del Abismo, «doblega a los dioses y a los hombres» *(Ilíada,* canto XIV, v. 259).

Los dioses no mueren *(athánatoi);* nacidos para siempre *(aeigennetai),* mantienen eternamente su juventud (los mortales, a lo sumo, como Sibila la profetisa de Apolo, o Titón el esposo de la joven Aurora, habrán de suplicar el fin de sus días porque su extrema longevidad conlleva el deterioro inexorable), lo cual no impide que se conozca una tumba de Zeus. Sus cuerpos no padecen, pero quedan vulnerados por las heridas. No poseen sangre, pero Zeus habla de su *hâima* o sangre *(Ilíada,* canto VI, v. 211). En sus moradas de bronce con sus vajillas de oro se alimentan de ambrosía, pero (como dice Aristóteles, *Metafísica, 7,* 1072 b-1074 b) eso por necesidad, ya que los castigados con el ayuno se debilitan e incluso se tornan caquécticos.

Al final está siempre el *Fatum,* la *Ananké* o necesidad, siempre por encima de todo y en el origen de todo. El destino aparece en Grecia como el comienzo y el fin de todas las cosas, de ahí la clásica afirmación romana: «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt» (los hados conducen por las buenas, y arrastran por las malas). Cuando los Hados se oponen *(Fata obstant),* entonces no hay nada que hacer en este horizonte determinista y necesitarista inventado por los mitólogos de la antigüedad.

O hay Dios y es uno, o no hay en modo alguno dioses. Dios sólo puede ser pensado como aquella realidad mayor que la cual nada puede pensarse, conforme a la definición de san Anselmo. Dos dioses no cabrían en el mismo podium, pues establecerían entre sí mutuas rivalidades por la supremacía, y uno de ellos terminaría vencido. Apelar a muchos dioses no significa creer más en Dios, como tampoco ama más a la mujer aquel al que le gustan «las mujeres», ni apuesta más por la libertad el que se satisface con las plurales libertades democráticas del capitalismo, por muchas que fueran, pues en faltando una sola de ellas, la libertad que es indivisible brilla por su ausencia.

7. Dualismo

De todos modos, hubo algunas doctrinas que afirmaron la existencia de un *dualismo teístico,* y entre ellas sobresale la de Mani o religión maniquea.

Según Mani, existieron en el origen dos sustancias, la *Luz* (el Bien, Dios), y la *Oscuridad* (el Mal, la Materia), equieternas e igualmente poderosas. Cada una de ellas tendría a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el Reino de las Tinieblas.

Y aunque ambos imperios se encontrarían separados, y se definirían por su recíproca exclusión, consistirían en su oponerse mutuo. Del choque surgirían el tiempo y el mundo, ahora mezclados, aunque el futuro restablecerá según Mani la escisión originaria.

En la doctrina maniquea se afirma que el Reino de la Luz, carente de la fuerza necesaria para vencer al Reino de las Tinieblas, necesitaría de ciertos seres intermedios hasta el triunfo del Bien sobre el Mal, que no quedaría aniquilado, sino confinado y recluido definitivamente en el Reino de las Sombras.

8. Monoteísmo

El monoteísmo es una experiencia a la que ha llegado la humanidad después de muchas otras experiencias religiosas, lo cual no quiere decir que haya aparecido con posterioridad al politeísmo, pues esto no es en modo alguno seguro, entre otras cosas porque ciertas formas de *henoteísmo* se han asimilado mucho a manifestaciones *panteístas,* y porque detrás de algunos politeísmos aparentes ha existido la convicción de la superioridad de alguno de esos dioses en última instancia sobre los restantes.

El caso es que la experiencia monoteísta que se ha ido perfilando en la humanidad no encuentra ninguna otra manifestación como la del monoteísmo de Yahvé ante su pueblo Israel, más tarde plenificada en el cristianismo en el monoteísmo con Dios uno en esencia y trino en personas (Padre, Hijo, y Espíritu Santo).

8.1. La teología apofática

Así las cosas, hubo siempre dos corrientes teológicas que ante el Dios único se mostraron contrapuestas respecto a la posibilidad de conocer la esencia y atributos de Dios, siendo la teología *apofática* la que con más solicitud subrayó la necesidad de hablar poco sobre «los nombres de Dios», insistiendo en que no deben nombrarse en vano.

En este orden de realidad, continuando la tradición israelita donde Dios sería an-ónimo (sin nombre), de ahí que lo mismo cupiere aplicarle un nombre que rehusársele, la patrística subrayó el *logos del silencio,* la recomendación de abstenerse de nominar a Dios, excepto en todo aquello en que él mismo quiso revelarse en las Escrituras.

Contra la *katalepsis,* pretensión desmesurada de responder afirmativamente a la cognoscibilidad de Dios, Clemente de Alejandría se remonta a los griegos tratando de alegar que éstos solamente conocieron a Dios *kata perífrasin,* sólo metafóricamente. Por su parte, Dionisio Areopagita afirmaba que con respecto a Dios las negaciones *(apofáseis)* son verdad, las afirmaciones *(katafáseis)* sin embargo insuficientes. Sería, de todos modos, difícil representar mejor esta tendencia con algo distinto al *Himno* de Gregorio Nazianceno, donde leemos:

> «¡Más allá de todo! ¿Cómo podría yo alabarte de otro modo?
>
> ¿Cómo podrá enaltecerte una palabra, si tú eres indecible en toda palabra?
>
> ¿Cómo podrá abarcarte una inteligencia, si tú eres inaprehensible a toda inteligencia?
>
> Innombrado tú solo: pues creaste toda denominación.
>
> Desconocido tú solo: pues tú creaste toda inteligencia.
>
> Todo, lo que habla y lo que no puede hablar, te alaba.
>
> Todo, lo que entiende y lo que no puede entender, te honra.
>
> Pues las peticiones comunes, los ayes comunes todos,
>
> se dirigen a ti. A ti te implora todo.
>
> Viendo tus signos, ¡todo te canta un himno silencioso!
>
> En ti solo permanece todo, hacia ti confluye todo (...).

Tu eres la meta de todo, y uno, y todo, y nadie,
no siendo uno, ni todo.
¿Cómo te llamaré, único innombrado?
¿Qué inteligencia celestial llega hasta ti, velado tras las nubes? ¡Seme propicio!
¡Más allá de todo! ¿Cómo podría yo alabarte de otra manera?».

Con su magistral retórica, san Agustín llegó a escribir: «Si lo comprendes no es Dios, y si es Dios no lo comprendes», lo cual no impidió al obispo de Hipona dirigirse a Dios en los tonos más tiernos y más directos de la más afectuosa relación interpersonal, quizá porque una cosa no quite la otra.

La *experiencia mística* resulta al respecto lo más relevante, pues el mucho intimar con lo divino se traduce sin embargo en mucho silenciar sobre lo divino mismo.

Pues en última instancia, ¿quién podría poner palabras a lo Innombrable, quién ponerse a la altura de lo Altísimo?

«Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada».

8.2. De los nombres de Dios

Pero aun así el creyente habla, desarrolla una teología de los nombres de Dios. Véamoslo en algunos ejemplos tomados de la tradición monotea de origen bíblico.

a) El Dios creador

Para el hombre religioso, Dios es ante todo el *Dios creador:* «En el principio creó Dios los cielos y la tierra».

El creador es también re-creador y providente. Tras el diluvio y la salida del arca, «Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar. Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: 'Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente, como lo he hecho» (Gn 8,20-21).

Creador, providente, cercano, en la donación del Dios donador se contiene a la par su condición de perdonador: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). «Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti, diciendo: Me arrepiento, le perdonarás» (Lc 17,4). «Pedro se acercó entonces y le dijo: Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt 18,21-22).

b) El Innombrable es el que nombra

Yahvé toma siempre la iniciativa: él se revela, él funda la alianza con su pueblo, él salva y su fidelidad es eterna, y a pesar del constante pecado de los hombres, «Yahvé tu Dios es un Dios misericordioso: No te abandonará ni te destruirá, y no se olvidará de la alianza que con juramento concluyó con tus padres» (Dt 4,31).

Proviniendo el *nombre* de *nomen,* y éste a su vez de *gnoscere, conocer,* por eso él pone todo nombre, comenzando por el suyo propio, manteniéndolo oculto si quiere: «Contestó Moisés a Dios: Si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: cuál es su nombre, ¿qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros» (Ex 3,13-14).

Dios, pues, se presenta como *Yo soy*, en la identidad de quien no se deja nominar por nadie ajeno, sólo él se autodesigna, pues no existiendo nadie anterior, ni mayor, ni similar capaz de dar nombre, sólo Dios puede decir de sí, de ahí que en el judaísmo tardío no se pronunciara «el nombre propio» de Dios, leyéndose en su lugar el título regio de *Adonai*, y que la versión griega de los libros santos para los judíos grecohablantes de la diáspora, los Setenta (LXX), escribiera casi siempre, en lugar del nombre divino Yahvé, el título de *Kyrios*, Señor.

c) *El Invisible es el que ve*

Si no cabe conocer su nombre, mucho menos aún contemplar su rostro: «Respondió Yahvé a Moisés: Haré también esto que me acabas de pedir, pues has hallado gracia a mis ojos, y yo te conozco por tu nombre. Entonces dijo Moisés: Déjame ver, por favor, tu gloria. El le contestó: Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia. Y añadió: Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo... Luego apartaré mi mano para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33,17-20).

Sea como fuere, cuando Yahvé lo estima oportuno, se manifiesta a algunos: «Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé» (Nm 12,6-8). «Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Ex 33,11). Y las últimas palabras del Deuteronomio (34,10-12) dicen así: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara, ya sea por todas las señales y prodigios que Yahvé mandó realizar en el país de Egipto, contra Faraón, todos sus siervos, y todo su país, ya por la mano tan fuerte y el gran terror que empleó Moisés a los ojos de todo Israel».

Pero el hombre teme, a la par que implora, ver el rostro de Dios: «¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?» (13,2-4); «Porque no ha despreciado ni ha desdeñado la miseria del mísero; no le ocultó su rostro, mas cuando le invocaba le escuchó» (22,25); «Dice de ti mi corazón: Busca su rostro. Sí, Yahvé, tu rostro busco: no me ocultes tu rostro» (27,8); «Haz que alumbre a tu siervo tu semblante, ¡sálvame por tu amor!» (31,17).

d) *Dialogante es Dios*

Como señaló Juan Martín Velasco en su magnífico libro *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976), ese Dios innombrable e invisible, aunque no hierático ni distante, queda siempre abierto al diálogo personalista con sus criaturas, a pesar de la disimetría entre los polos relacionales, donde Dios habla pero no es visto, y el hombre escucha y responde sin poder ver, pues «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15,16).

La relación dialógica se produce con unas criaturas que se saben *realidad histórica* entre un Alfa y un Omega fundado por Dios, cuyos tramos temporales ni se repiten ni se reproducen cíclicamente a la griega, antes al contrario, donde cada existencia se juega allí *irrepetiblemente*, dramáticamente.

Tal historia, por lo demás, no le está dictada al hombre, que la asume en *libertad relacional*, pues tampoco existe destino inamovible ni predestinación determinista, sino que todo el decurso vital depende de la asunción o no de la responsabilidad personal espacio-tempórea, asunción que, como dice Pablo de Tarso, ha de estar presidida por la caridad (1 Cor 13,1-13).

9. Actitudes demostrativas sobre la existencia de Dios

Para muchos, el contacto con Dios se produce preferentemente a través de la fe; otros, sin embargo, subrayan también el concurso de la razón.

Podríamos, pues, decir que las posiciones epistemológicas se dividen al respecto en fuertes y en débiles. De todos modos, no debería olvidarse que lo mismo san Anselmo que santo Tomás con sus cinco «vías» se mueven en un contexto de fe, no pudiéndose presentar sus especulaciones al margen de esa su opción fundamental. Ahora bien, que ello sea así no puede valer como argumento denigratorio contra la racionalidad teológica, porque en sentido contrario otro tanto podría reprochársele a los ateos. Queremos decir con ello en definitiva que nadie toma posiciones en el vacío; de lo que se trata es de que la opción elegida pueda asumirse, sostenerse, y fundarse con una coherencia y un rigor racionales. Pedir a los humanos algo superior a esto sería condenarles al fracaso, no sólo en el terriblemente magno asunto de Dios, sino incluso en las más elementales cuestiones de la cotidianidad, donde en última instancia los hechos no sólo se demuestran, sino que también se muestran.

En este orden de cosas, pasemos a resumir con toda brevedad los argumentos clásicos sobre la existencia de Dios.

9.1. El argumento ontológico de san Anselmo

Esta pieza maestra de la argumentación dice:

– Dios es aquel ser mayor que el cual nada puede pensarse.

– Como tal, ha de hallarse en posesión de todas las perfecciones, pues de lo contrario no sería Dios.

– Si tal es así, debe también poseer la perfección de la existencia, pues si únicamente existiera en la mente humana cual mera idea, y no como algo real (al modo de la idea de caballo alado o montaña aurífera), entonces no sería perfecto, y al no serlo entraría en contradicción consigo mismo, lo que le invalidaría como existente.

– Luego Dios, idea sumamente perfecta, ha de existir a la vez en la idea y en la realidad.

El nudo de la argumentación reside en que, *sólo en el caso del ser supremo,* al que no puede faltar ninguna perfección, y por ende tampoco la del existir, sólo en ese ser supremo idea y realidad han de darse unidas *simultáneamente.* Sólo en el caso del ser supremo, decimos, pues aunque en los demás casos pudiéramos tener una idea perfecta, por ejemplo la idea de Jauja, al faltarle sin embargo la correspondiente realidad no pasaría de la condición de mera idea, por aquello de que los sueños sin su trasunto real sueños son.

9.2. Las cinco vías de santo Tomás

Las vías tomistas no se plantean a un nivel lógico, sino empírico, con un esquema argumental que resulta común a las cinco y que es el siguiente:

a) Punto de partida: Un efecto universal patente en todos los seres, a saber, aquello a lo que nadie escapa.

b) Principio de causalidad eficiente: Ese efecto en que todos los seres coinciden es siempre causado.

c) Principio de imposibilidad de un proceso infinito en la causalidad: Nada se lograría alargando hacia atrás la cadena explicativa.

d) Conclusión: Es necesario reconocer la existencia de Dios, causa primera; luego Dios existe.

Veámoslo ya comenzando por la

• *Primera vía:*
Argumento del movimiento
(del móvil)

a) Es cierto, y consta por los sentidos, que algo se mueve en el mundo; b) todo lo que se mueve, por otro se mueve; c) si, pues, aquello por lo que se mueve es también movido, es necesario que se mueva por otro, resultando imposible proceder en tal sentido hasta el infinito; d) luego es necesario concluir en la existencia de un primer motor que mueva sin ser movido, y a eso le denominamos Dios.

• *Segunda vía:*
Argumento de la causa eficiente
(del motor)

a) Encontramos en las cosas sensibles un orden de causas eficientes; b) no se encuentra, empero, ni es posible, algo que sea causa eficiente de sí mismo; c) mas resulta imposible proceder al infinito en la serie de causas eficientes; d) luego es necesario que exista una primera causa eficiente, que denominamos Dios.

• *Tercera vía:*
Argumento de la contingencia
(de la limitación en la duración)

a) Encontramos ciertas cosas posibles de ser y de no ser, a saber, todas aquellas que se engendran y corrompen; b) resulta imposible que tales cosas existan siempre; c) si, pues, todas las cosas son posibles de no ser, alguna vez nada existió; d) luego no todos los entes son meramente posibles, sino que debe existir algún ente necesario; e) todo ente necesario, empero, o no tiene causa de su necesidad, o la tiene en otro; f) mas no es posible proceder al infinito en los seres necesarios que tienen causa de su necesidad; g) luego ha de existir necesariamente algún ser necesario por sí mismo, que no tenga causa de su necesidad y que sea causa de la necesidad ajena, al que denominamos Dios.

• *Cuarta vía:*
Argumento de los grados de ser
(de la participación)

a) Encontramos en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble; b) pero el más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que sea máximamente; c) existe, por tanto, algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo, y por consiguiente máximamente ente; d) mas lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género; e) existe, por tanto, algo que es causa del ser y de la bondad y de cualquier otra perfección en todas las cosas, y a ese ser le llamamos Dios.

• *Quinta vía:*
Argumento de la finalidad
(teleológico)

a) Vemos que los seres carentes de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, pues siempre o frecuentemente obran del mismo modo para alcanzar lo mejor, de donde no por azar, sino según intención llegan al fin; b) pero los seres carentes de conocimiento no tienden a un fin, sino dirigidos por algún ser cognoscente e inteligente; c) pero en la serie de seres inteligentes directores, que a su vez son dirigidos y ordenados, no se puede proceder al infinito; d) luego existe un ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se ordenan a su fin, y a ese ser le llamamos Dios.

9.3. La argumentación moral en Kant

El tercer gran intento sistemático por acceder racionalmente a Dios lo protagoniza Kant no por la vía lógica ni por la óntica, sino por la vía moral.

Según Kant, la voluntad humana ejercida en libertad desea el sumo bien, que consiste en realizar el bien por sí mismo, simplemente porque

sentimos que debemos hacerlo, sin ningún otro tipo de recompensa o interés, en medio del más absoluto desinterés.

Mas una supeditación tan perfecta a los dictados de la ley moral que cada hombre descubre en el interior de su propia conciencia, un abandono tan pleno de los instintos en favor de la razón moral se merecen que Dios exista; dicho de otro modo: si el supremo bien es el objeto necesario de la voluntad, es decir, si debemos realizar ese bien supremo, la condición de posibilidad de tal realización es la existencia de Dios como causa moral del mundo.

Dios es, pues, un postulado necesario para que la dignidad de la actuación de la voluntad humana autónoma no sucumba; es decir, para que la grandeza de lo humano moralmente asumido no carezca de un respaldo divino, el hombre se merecería que Dios existiera, porque sin él la humana actuación quedaría truncada en lo más valioso, a saber, en su obrar moral.

En Kant, el concepto de Dios, en fin, no es ya especulativo, sino moral; no se determina en relación con la naturaleza, sino con el interés moral del hombre, siendo pese a ello un postulado de la razón pura práctica con pretensiones de validez incondicional. Kant asegura tratarse de una fe racional o fe moral, en el sentido de que nadie puede jactarse de saber que existe Dios, debiéndose decir más bien: «tengo la certeza moral de que Dios existe».

Con Dios, en definitiva, concluye Kant, el esfuerzo categórico moral quedaría recompensado, pues de lo contrario, si aquel no existiera, quedaría frustrado el deseo de fundir la exigencia de virtud y la exigencia de felicidad. De lo contrario, ni el justo sería recompensado, ni se cumpliría la exigencia infinita de algo infinito, a saber, la realización del bien supremo. Todo quedaría fallido, en suma, sin la existencia respaldadora de Dios, legislador santo, juez justo, conservador bueno.

9.4. La vía personalista de acceso a lo divino

a) La persona es un ser finito que busca infinitizarse

Según African Spir, el mundo es una decepción sistemática, y el hombre un extraño para sí mismo. Platon se preguntaba qué pasaría cuando el esclavo saliese del fondo de la caverna y viese la luz; liberado de sus tinieblas, el ciego de Betsaida se desconcierta un poco en el momento de percepción de la luz: «¿Ves algo?». Empezó a distinguir: «Veo la gente, me parecen árboles que andan».

La vida cotidiana es *insegura búsqueda,* anhelo de felicidad, tensión de perseverancia, luz entre rejas: «El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, es una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar... Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón a ti propio, y te encierras en doloroso amor a ti mismo», dice Unamuno en su obra *El sentimiento trágico de la vida.*

Sombras de éxodo, Tomás de Kempis sentencia: «¿Piensas te hartar? Pues cree que no lo alcanzarás». Somos, en efecto, esperanza de absoluto, por eso «la más atroz injusticia que se puede cometer con un hombre es despojarlo de su esperanza». «Abandonad toda esperanza, dice el cartel a la puerta del infierno de Dante», recuerda Julián Marías.

Pero una esperanza sin respaldo sería un buen desayuno, aunque una mala cena; la esperanza que no fuese sino aspiración incapaz para realizarse terminaría por convertirse en suplicio, de ahí que, como afirma María Zambrano, «sólo la esperanza que sobrevive frente al enigma y se afirma des-

cifrándolo es la que llena la conciencia y la informa, la que rescata también a la conciencia de su enemistad con la vida, transformando su fría claridad en luz viviente».

Nada tiene, pues, de extraño, como ha escrito Gómez Caffarena, que por todo ello «el humanismo integral se abre a la Trascendencia. La Trascendencia pide un humanismo integral».

b) A la infinitización camina el hombre por la con-fianza del sí a Dios, frente a la des-confianza del absurdo del no

Como ha escrito Hans Küng, «el hombre, oponiéndose al nihilismo, pronuncia y mantiene un sí fundamental ante la realidad, un sí ante la identidad, el sentido, y el valor de esa misma realidad, un sí que abarca la racionalidad fundamental de la razón humana. Esta confianza de fondo en la identidad, en el sentido y valor de la realidad, en la racionalidad fundamental de la razón humana, sólo puede estar fundada si todo eso, por su parte, no carece de fundamento, soporte y meta, sino que está basado en un origen, un sentido, y un valor radicales: en esa realidad realísima que llamamos Dios. La confianza carece de fundamento sin confianza en Dios, sin fe en Dios...

Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la *unidad e identidad* de mi existencia humana frente a la amenaza del destino y de la muerte: Dios sería el fundamento primero de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente *la verdad y el sentido* de mi existencia frente a la amenaza del vacío y del absurdo: Dios sería el sentido último de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la *bondad y validez* de mi existencia frente a la amenaza de la culpa y de la condenación: Dios sería la esperanza integral de mi vida. Si Dios existiera, yo podría afirmar fundada y confiadamente el *ser* de mi existencia humana frente a toda amenaza de la nada: Dios sería el ser mismo de mi vida de hombre. También esta hipótesis es susceptible de una precisión en sentido negativo: Si Dios existiera, se entendería por qué la unidad e identidad, la verdad y el significado, la bondad y el valor de la existencia humana están continuamente amenazados por el destino y la muerte, el vacío y el absurdo, la culpa y la condenación: Por qué el sentido de mi vida, en fin, nunca deja de estar amenazado por la nada. Y como siempre, la respuesta fundamental sería la misma: Porque el hombre no es Dios, porque mi yo humano no puede identificarse con su fundamento».

c) Dios aparece, pues, como el «de dónde» de mi «yo debo» y de mi «yo puedo», como la religación fundante de mi existir, pues una fundamentación meramente antropológica sin religación con el fundamento, o bien sitúa el fundamento en los otros hombres, y entonces transfiere el problema a otros seres relativos dejando pendiente de resolver la cuestión del absoluto; o bien lo sitúa en sí mismo, lo que resulta en última instancia insuficiente para fundamentar la existencia y la incondicionalidad de su actuar. Nuevamente cedemos, así las cosas, la palabra a Hans Küng, que escribe lo siguiente en su libro *¿Existe Dios?:* «Hay algo que el ateo no puede hacer, aun cuando acepte normas morales absolutas: *fundamentar la incondicionalidad del deber.* Existen sin duda numerosas urgencias y exigencias humanas que pueden servir de base a derechos, obligaciones y preceptos, a normas en suma. Pero, ¿por qué tengo yo que observar incondicionalmente esas normas? Verdad es que todo hombre tiene que realizar su propia naturaleza, pero esto puede servir también de justificación al propio egoísmo y al de los otros y, por tanto, no puede justificar una norma objetiva universal. Además, una naturaleza humana normativa universal, situada por encima de mí y de los otros, es una abstracción semejante a la idea de humanidad, incluso declarada como fin en sí misma. ¿Có-

mo puede obligarme incondicionalmente a algo una naturaleza tan absolutizada y abstracta? ¿Por qué un tirano, un criminal, un grupo, una nación o un bloque de potencias no han de poder actuar contra la humanidad, si eso favoreciera sus intereses? La incondicionalidad de la exigencia ética, la incondicionalidad del deber, sólo puede ser fundamentada por un incondicionado, por un absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente e incapaz de identificarse con el hombre como individuo, como naturaleza, o como sociedad humana; sólo puede ser fundamentada por Dios mismo».

Esta afirmación la secundan agnósticos cualificados, aunque no den el paso hacia la afirmación teísta, y así por ejemplo Max Horkheimer escribe que «los conceptos de bueno y malo, por ejemplo el concepto de honradez y toda una serie de ideas que de momento aún tienen valor, no se pueden separar por completo de la teología». Y por eso mismo Sigmund Freud en carta a su amigo James Putnam escribe estas palabras: «Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás, y por qué no cesé de hacerlo cuando advertí que tal actitud causa perjuicios a uno y le convierte en blanco de los golpes, dado que los otros son brutales y poco de fiar, no encuentro una respuesta».

Como es obvio, nadie puede negar que existan increyentes buenas personas, ni tampoco en modo alguno que todos los creyentes sean ejemplos de bondad; de lo que se trata aquí es de afirmar la mayor coherencia argumental desde la perspectiva de la gratuidad de aquel que se comporta adecuadamente porque descansa y confía en la presencia del Dios Amor.

d) Si quien admite a Dios rechaza el absurdo, quien opta infundadamente por actitudes azaristas se arriesga a obrar un tanto irracionalmente, de ahí que nos recuerda aquel dilema famoso del «O Dios o el absurdo». Y entonces el no a Dios significa una confianza radical últimamente infundada en la realidad: el ateísmo no puede argüir en favor de una condición de posibilidad de una realidad tan problemática. Es en ese contexto en el que Albert Camus escribe algo desgarrado: «Lo único que le pido a mi generación es que os pongáis a la altura de vuestra desesperación».

Pero no. En ese universo, como ha señalado L. Peña, «no habría razón para escoger el amor al prójimo (la solidaridad, el rebasamiento de los sistemas individualistas que sacrifican a la colectividad en favor de una minoría privilegiada) en un mundo sin providencia, sin un ser absoluto que sea fondo y plasmación máxima de los valores y gobierne con un propósito sabio y bueno la marcha del universo. En un mundo sin providencia, todo sería indiferente y, al menos en última instancia, porque sí. Sería el mundo sartriano de un Roquentin o el mundo gideano de un Lafcadio. En el mejor de los casos, sería el mundo camusiano de un Rieux que escoge, quijotescamente, un rumbo solidario y abnegado, pero sin nada que sustente y garantice tal acción, dándole una perspectiva de esperanza y de éxito, puesto que se inscribe en el trasfondo de una realidad absurda, y en la que reinan y seguirán reinando el fracaso y el dolor».

Y ese fracaso adquiriría forma de tragedia final con la muerte, por exitosa que hubiera transcurrido la vida vivida, si –como ha señalado Juan Luis Ruiz de la Peña– terminásemos al fin en el pudridero si Dios no existiera: «O el hombre es un valor absoluto y, como tal, irreductible a la nada, o la muerte significa la victoria de la nada misma, y entonces se impone inexorablemente la lógica de la arbitrariedad, el voluntarismo subjetivista»; «si el hombre es un ente anónimo, puro numeral de su especie, cuando un hombre muere nadie podrá decir que ha muerto alguien; la muerte de ese ser sería algo tan anónimo e innombrable como él mismo; ahí no ha pasado nada. La muerte de lo desprovisto de nombre y significación es, a la par, insignificante. La cosa cambia si muere una singu-

laridad determinada (y en cuanto tal preciosa en sí misma)». «Y una muerte incomprensible que planea amenazadora sobre el entero itinerario de la vida convierte a éste en un itinerario sin sentido».

e) Evidentemente yo puedo decir, así las cosas, lo siguiente: «Yo quiero razonablemente que exista el Dios Amor». Dios tiene que existir para que la vida cobre su plenitud de sentido próximo y de significación remota, ya que además sería terrible que los hombres buenos no recibiesen por su bondad otro pago que el de la desgracia, la injusticia, o el olvido, mientras los perversos gozaran de toda felicidad, de todo honor, y de todo poder.

Yo quiero, pues, que exista ese buen Dios, y que exista en consecuencia un hombre digno de ese Dios. Dentro de este razonamiento, como ha escrito Adela Cortina, «este argumento, que a la vez nos descubre la esencia moral de Dios, su interés por la virtud, no demuestra contundentemente para todos los hombres que Dios exista. Por el contrario, el asentimiento a la proposición Dios existe se apoya en bases racionales, porque es razonable esperar un orden del mundo y no un caos ético; pero solamente tiene fuerza probatoria para quienes se interesen porque exista ese orden moral. El malvado ni siquiera se pregunta por la existencia de Dios, porque no necesita una respuesta positiva. Sin embargo, para quien se interese por la virtud, para quien se comprometa a realizarla en el mundo buscando la felicidad de los demás hombres, es moralmente absurdo que Dios no exista. Es racional afirmar que Dios existe como conector de virtud y felicidad, pero para percibirlo la misma razón nos muestra que no basta con ser racionales. Es preciso *estar interesado* en la virtud, y *comprometido* con ella. Pero, en tal caso, la conclusión de la prueba no reza Dios existe, sino yo quiero que exista un Dios. Yo quiero que exista un Dios que dé razón de una esperanza».

Y por lo mismo, yo quiero que exista un Dios que me vea como imagen suya y de donde brote toda mi dignidad existencial; entonces podré decir que el hombre es valor en sí mismo y fin en sí mismo porque es imagen y semejanza de Dios.

Bibliografía

Díaz, C., *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea.* Encuentro, Madrid 1989.

González Alvarez, A., *Tratado de Metafísica. Teología Natural.* Gredos, Madrid 1986.

Kolakowski, L., *Si Dios no existe...* Tecnos, Madrid 1985.

Küng, H., *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1978.

Lafont, G., *Dios, el tiempo y el ser.* Sígueme, Salamanca 1991.

Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo.* Encuentro, Madrid 1990.

Marion, J. L., *Dieu sans l'être.* PUF, París 1991.

Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión.* Cristiandad, Madrid 1976.

Otto, R., *Lo santo.* Alianza, Madrid 1980.

Ries, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad.* Encuentro, Madrid 1989.

Welte, B., *Filosofía de la religión.* Herder, Barcelona 1982.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino.* FCE, México 1986.

Zubiri, X., *El hombre y Dios.* Alianza, Madrid 1984.

Sagrado

Juan de Sahagún Lucas

1. El estudio de lo sagrado

Desde el año 1875, fecha en que Max Müller publicó el primer volumen de la colección «Los libros sagrados de oriente», lo sagrado ha centrado la atención de los estudiosos de la religión. Dos son los factores que han contribuido a este hecho: la actividad misionera de la Iglesia y el auge y florecimiento de los estudios etnológicos. Ambos tienen en su haber la clarificación y precisión de conceptos y de términos religiosos a base de una rica y abundante documentación sobre prácticas, ritos, mitos, tradiciones y costumbres de los pueblos del lejano oriente, sobre todo los de cultura primitiva. Sobre este material los especialistas trabajan empleando tres procedimientos diferentes que dan lugar a diversas corrientes, de las que derivan otras tantas teorías interpretativas de lo sagrado: la *sociológica*, la *fenomenológica* y la *comparativa*. La primera pone la dimensión social de lo sagrado como elemento esencial; la segunda hace del aspecto trascendente su constitutivo específico; la tercera, que se fija más en los puntos convergentes de las diversas etnias y culturas, lo describe como realidad absoluta.

Sin detenernos ahora en pormenores de escuela, podemos adelantar, en una primera aproximación, que lo sagrado designa siempre una realidad de nivel superior. Expresa la cualidad axiológica de un ser supraterreno que se sitúa por encima de cuanto rodea al hombre. En este ámbito se inscribe

la actitud religiosa como referencia a algo distinto y superior que orienta la vida humana y constituye su fin último. Pero más tarde volveremos sobre esto. De momento basta saber que *sagrado* y *religión* no son sinónimos. Aunque ambos se distinguen por igual de lo *profano*, no se identifican ni se confunden. Lo sagrado expresa un nivel diferente de realidad, por referencia al cual otras cosas se llaman también sagradas, como el tiempo, el lugar, los objetos y hasta las personas mismas. Lo religioso, en cambio, alude a una actitud o comportamiento específico del ser humano determinado precisamente por lo sagrado. Primero nos interesa describir los rasgos, enumerar los elementos e interpretar el sentido de lo sagrado, con el fin de analizar después la religión como fruto del impacto de lo sagrado en el hombre.

Aparte de otros especialistas, dos son, a nuestro juicio, los que mejor han expresado el contenido y significación de lo sagrado. Me refiero al alemán Rudolf Otto (1869-1937) y al rumano Mircea Eliade (1907-1986). Con métodos y procedimientos diferentes, apriorístico e intuitivo en el primero, e histórico y fenomenológico en el segundo, los dos llegan a conclusiones complementarias que ofrecen una configuración bastante exacta de lo sagrado. Ninguno de los dos presenta una definición estricta, ya que se trata de una realidad que rebasa toda comprensión conceptual. Más bien hacen una descripción basada en lo que percibe el hombre religioso y en el modo de realizarse en él esta percepción. Ante los resultados de sus investigaciones, podemos determinar, por nuestra parte, los rasgos que configuran lo sagrado. Son dos principales: ruptura de nivel ontológico y realidad por excelencia.

2. Fenomenología de lo sagrado

2.1. Ruptura de nivel ontológico

Lo sagrado –percibido siempre como valor supremo– no es captado directamente por el hombre, sino a través de sus manifestaciones, que reciben el nombre de *hierofanías*. Estas forman conjuntos o grupos que caracterizan a las grandes familias de religiones. El primero de ellos lo constituyen los poderes y elementos de la naturaleza (cielo, astros, tierra, plantas, fecundidad, etc.); el segundo está integrado por los acontecimientos históricos; el tercero lo forman las personas humanas, sus funciones y acciones más importantes. Todos ellos responden por lo general a la situación sociocultural del hombre religioso y están dotados de características especiales por las que se convierten en símbolos de la realidad suprema.

Esta, además de ser y mostrarse distinta de los objetos que la simbolizan, supone una ruptura de nivel ontológico. Así lo exige su propia dialéctica, pues solamente son tenidas por hierofánicas aquellas realidades dotadas de cualidades peculiares que las distinguen de todas las demás de su mismo rango y condición. La peculiaridad que da pie a su selección comporta, por tanto, una novedad y ofrece ciertos atisbos de superioridad (figura caprichosa, esbeltez y majestad, poder medicinal, capacidad especial). Por eso el sujeto religioso atribuye su sacralidad a la incorporación y manifestación en ellas de un ser sin parangón con las cosas del mundo.

A causa de estas propiedades que, por otra parte, no pasan de ser accidentales, el hombre no sólo advierte un significado especial, sino también la presencia de una fuerza que suscita en él una actitud completamente nueva. No es que el objeto se haya transformado de buenas a primeras en una realidad diferente. Tanto por sus constitutivos internos como por su apariencia externa sigue perteneciendo al mismo rango y emplazándose en su contexto normal: la piedra sagrada continúa siendo piedra y el árbol conserva su naturaleza y cualidades. Pero sucede que, sin dejar de ser lo que era, se ha convertido en sede y vehículo de un poder extraño (divinidad).

Ello hace que en la hierofanía coexistan dos

realidades distintas, la *sagrada* y la *profana*, cuya coincidencia en un solo objeto implica separación o ruptura de nivel. Se ha convertido en algo seleccionado y segregado. Dimensión nueva, ciertamente, que es captada incluso por el hombre de cultura primitiva y precientífica. Por esta razón, cualquier realidad u objeto tenido por santo es *ex-tático*, fuera de lugar, y dotado de una trascendencia interna por encima de su carácter formal y de sus caracteres observables. Ha sido transfigurado, convirtiéndose en vehículo de una realidad invisible que se hace presente al hombre por su medio.

Esta es la raíz de la *distinción entre objetos sagrados y profanos*. Mientras unos desempeñan únicamente sus funciones ordinarias, a los otros se les reconoce una nueva dimensión debida a poderes extraños que les confieren propiedades extraordinarias. Adquieren modalidad diferente y son tenidos por algo prohibido, peligroso y hasta manchado. Son invulnerables y están sustraídos al poder del flujo del devenir temporal. Todo ello contribuye a que el hombre, advertida esta nueva modalidad, guarde para con ellos actitud distinta a la observada con los otros, porque son portadores y signos de un ser nuevo, lo sagrado, que, como comenta M. Eliade, «se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales» [1]. En adelante no pueden ser destinados a usos y funciones comunes ni ser intercambiados por otras cosas. En oposición a lo profano, forman el mundo de lo sagrado, en el que el hombre proyecta la presencia inobjetivable del misterio que le afecta interiormente.

En resumen: *sagrado* es, en primer lugar, la realidad suprema, completamente distinta y sin parangón; y, en segundo lugar, todas aquellas otras que guardan estrecha relación con ella. Mientras el conjunto de objetos sagrados *(consagrados)*

[1] *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Madrid 1967, 18.

se inscriben en un marco bien determinado, lo *sagrado por excelencia* es una entidad superior que dota de dinamismo especial y confiere significación particular a todas las demás. En el espacio sagrado, por ejemplo, el sujeto religioso percibe una separación del cosmos que lo rodea, de suerte que no sólo se da ruptura de la homogeneidad espacial, sino también revelación de una realidad absoluta. Situarse en lugar sagrado (santuario) es colocarse en el área misma de la divinidad. «La irrupción de lo sagrado –escribe M. Eliade– no sólo proyecta un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un «centro en el caos», sino que efectúa una ruptura de nivel, abre la comunicación entre los niveles cósmicos (la tierra y el cielo) y hace posible el paso, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. Esta ruptura en la heterogeneidad del espacio es la que crea el «centro» por el que se puede comunicar con lo trascendente» [2].

A estas conclusiones se llega después de un amplio recuento de las diversas hierofanías en las que aparece siempre una constante de superioridad que polariza la atención del ser humano. Si queremos determinar aún más su naturaleza, habrá que decir que lo sagrado se presenta como poder y fuerza misteriosa dotada de un peculiar dinamismo. Hay quien la considera como realidad amorfa e impersonal. Otros, sin embargo, no se atreven a negarle el carácter personal, aunque insisten más en su aspecto de perennidad y de eficacia. De todas formas, podemos concluir con M. Eliade que «cualquiera que sea el contexto histórico en el que esté sumergido, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en él y, por este hecho, lo santifica y lo hace real» [3].

[2] *Ibid.*, 57.
[3] *Ibid.*, 171.

2.2. *Realidad por excelencia*

Es la segunda característica de lo sagrado, insinuada ya en el apartado anterior. El nuevo nivel ontológico comporta una clase de realidad no sólo más poderosa y valiosa que lo natural, sino también más rica y consistente, de mayor densidad ontológica. Es más ser que las cosas naturales. En oposición a la deficiencia y caducidad de lo mundano, el nuevo orden se presenta al hombre religioso bajo el aspecto de perennidad y poder creador. El creyente lo traduce por máxima potencia o suprema energía, expresiones de la plenitud y saturación en el orden del ser. Esta es la causa de su valor excepcional.

En relación con el mundo y con el hombre mismo, este ser no se recluye en sí mismo. Ejerce una *función fundante* que suscita en el sujeto humano el deseo de arraigarse en ella para llenarse de su capacidad y participar de su poder. Por eso, cuanto más religioso es el hombre, mayor es su convencimiento de estar sumergido en la verdadera realidad y menor el riesgo de perderse en el vacío de sí mismo. El espacio sagrado, por ejemplo, representa para el hombre primitivo el desvelamiento de la realidad objetiva y el estar asentado en algo consistente, en modo alguno efímero e ilusorio. De esta manera obtiene la solidez necesaria para estar al amparo de cualquier eventualidad. Sucede lo mismo con el tiempo sagrado (fiesta), el cual remite al hombre a los orígenes donde le es permitido conectar con la realidad primigenia o estado de perfección y pureza en que se encontraba el mundo en sus comienzos, recién nacido, *in statu nascendi, in illo tempore.*

En su finitud congénita, el hombre se percibe a sí mismo como donación gratuita de este ser por excelencia que lo fundamenta y lo hace vivir. De esta vivencia brota una manera peculiar de concebir la propia existencia, en la que entran en liza sentimientos tan diversos y contrapuestos como el temor y el amor, la atracción y la repulsión, la fascinación y la entrega. Es lo que recibe el nombre de *actitud religiosa* o religión, como veremos más adelante. Y es que lo sagrado, como todo valor, saca al hombre de su indiferencia y le exige una toma de postura marcando su opción libre. Los autores acentúan el aspecto dialéctico de esta realidad fuera de serie que, a la vez que es temida por su poder soberano, es amada y deseada por su bondad y grandeza.

La imposibilidad de encasillarla en categorías mentales y de expresarla en términos tomados del lenguaje ordinario obliga a nombrarla con palabras sugeridoras, que son signos de su desbordamiento y plenitud de ser. Por eso no se la designa en sí misma, sino por la resultante psíquica que produce en la conciencia humana cuando irrumpe de lleno en la vida. Es lo que ha hecho con notable acierto el alemán R. Otto, cuando describe sus elementos esenciales y características específicas desde el impacto que causa en el hombre. Otto entiende lo sagrado (lo santo) como categoría originaria o dato primario anterior a toda reflexión de la mente, pero lo define como lo tremendo, lo misterioso y lo fascinante por el modo como afecta su presencia al sujeto religioso. Explicamos a continuación cada uno de estos aspectos o modalidades.

2.3. *Características de lo sagrado*

– *Tremendo.* Esta primera característica responde al estado de temblor y de estremecimiento del hombre ante la presencia de un poder extraño que lo sobrepuja en todos los sentidos. Es la *tremenda majestad* frente a la cual el sujeto humano descubre, por una parte, su propia pequeñez e inconsistencia y, por otra, la supremacía y total pureza de la fuerza que le concierne. Un estado psíquico provocado por la desproporción advertida entre la realidad que lo causa y la propia finitud, entendida ésta como carencia de valor y falta de dignidad. Por eso siente pavor y trata de salvar la distancia mediante pactos y alianzas expresados en actos de piedad y devoción cultual, como hicieron

los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento ante la presencia deslumbrante de Yahvé.

– *Misterioso.* Aunque se distingue de lo *tremendo,* desde el punto de vista cognoscitivo ambos se complementan. El aspecto misterioso que acompaña a lo sagrado es fruto del asombro y admiración ante lo desconocido, ante aquello que no encuentra parecido con lo que habitualmente nos relacionamos. Rebasa el ámbito de la comprensión racional y, por lo mismo, es inexpresable en conceptos y en palabras. No encaja en el marco de conocimientos científicos y filosóficos, y escapa a todo intento de dominio y manipulación, incluso mental. Es lo «completamente otro», fórmula que, como advertimos antes, expresa perfectamente el contenido cualitativo de lo sagrado o «numinoso», como lo llama Otto. Más que de una realidad incomprensible y oculta, como los misterios de la naturaleza, se trata de un ser insondable cuya profundidad no se agota en el conocimiento que el hombre pueda tener de ella.

– *Fascinante.* Este nuevo aspecto deriva de los dos anteriores. El misterio no termina en su incomprensibilidad, ni lo tremendo se limita a su poder sobrecogedor. Ambos suscitan admiración y producen tensión irresistible. Por eso lo sagrado, además de ser fuente de veneración, enhechiza al hombre y lo embelesa hasta llegar al éxtasis. Atraído por semejante grandeza, el sujeto humano emprende un proceso de acercamiento y apropiación que culmina en la entrega total, en dejarse poseer, en «estar en el espíritu». Es bajo este aspecto como lo sagrado aparece como lo *santo,* es decir, como aquello que posee tal valor que todo lo demás, en comparación con él, resulta antivalioso y profano, como manchado y deleznable.

Estas características hacen de lo sagrado (lo divino) una realidad llena de contenido ontológico, que se impone al hombre como lo «único necesario». Lo saca del estrecho círculo de sus deseos terrenos y le proporciona un bienestar inigualable, mayor que el de los bienes de aquí abajo: la bienaventuranza completa y la salvación (nirvana budista, visión beatífica del cristianismo).

3. Sagrado y religión

Lo sagrado como determinante de la religiosidad

Dividimos el presente apartado en dos secciones. La primera trata del hecho religioso como actitud específica de la persona humana. La segunda se refiere a otros hechos relacionados de algún modo con la religión, pero distintos de ella.

3.1. La religión

a) La religión como búsqueda de sentido último

La historia de las religiones da sobrada cuenta del impacto de lo sagrado en el hombre o, mejor, registra los resultados de las reacciones producidas por él. Se trata de un comportamiento peculiar que no se circunscribe al campo de la ética, sino que repercute en la interpretación de la realidad y en el modo de habérselas el hombre con ella. A la luz de lo sagrado, el ser humano sabe valorar lo que tiene a su alcance y descubre el sentido de su propia existencia, obrando en consecuencia. En efecto, la presencia del modelo supraterreno y metaempírico, aprehendido en las hierofanías, afecta íntimamente al sujeto y le obliga a poner su interés en una nueva meta de ser y de obrar, ya que sólo se reconoce como verdadero hombre en la medida en que imita ese paradigma y aspira a ser distinto y superior de cuanto lo rodea. Apoyados en estos sentimientos, hay autores que definen la religión como la experiencia vivida por el hombre de un ser trascendente fuera del alcance inmediato y lejos de todo intento de manipulación y aprovechamiento. Lo que es lo mismo, la presencia de Dios, valor supremo, proyectada en la conciencia humana.

Ante dicha presencia, el hombre experimenta un doble deseo: deseo de ser (nostalgia ontológica) y deseo de ser mejor (anhelo de santidad). Por eso la mitología presenta al hombre primitivo esforzándose por retornar a los orígenes mediante gestos repetitivos que le llevan a reencontrar el hontanar de la realidad y a salvar su vida al resguardo de la acción destructora del tiempo. De este modo, el hombre religioso vive la vida en un doble plano: como desarrollo natural de sus posibilidades y como participación en la vida superior de los dioses. Así deja de considerarse como centro y acepta esa otra vida como meta suprema. Lejos de sentirse alienado por esta aspiración, alcanza su total trascendimiento en el cumplimiento de sí mismo.

Pero hay más. La genuina actitud religiosa resalta mucho más en contraste con la *arreligiosidad de la sociedad actual.* Los especialistas en temas religiosos están de acuerdo en afirmar que el increyente de hoy no responde a una postura primigenia y originaria del ser humano. Es más bien un estado derivado, resultado de un largo proceso de desacralización en el que han ido desapareciendo el sentido y el aprecio de lo sobrenatural. Por eso resulta imposible encontrar un sujeto arreligioso en estado puro. Quedan siempre reminiscencias, nostalgias o fobias que dan muestras inequívocas de una conciencia religiosa original. Los mismos síntomas que acompañan a nuestra sociedad denotan en los hombres y mujeres que se autoproclaman increyentes la persistencia afianzada de un deseo de *algo* o de *alguien* que los proyecte más allá de su duración histórica y los instale en un ámbito de realidad donde queden satisfechos todos sus deseos fundamentales. Sucedáneos de la religiosidad perdida y añorada pueden ser, entre otros, determinadas expresiones literarias y artísticas y hasta ciertas modalidades de la lucha social y política. Estas y otras manifestaciones son procedimientos que, a falta de una creencia verdadera, permiten al hombre orientar sus pasos hacia un

orden nuevo de valores imperecederos que le aseguren su realización integral.

En pocas palabras, la actitud religiosa auténtica viene determinada por la búsqueda de sentido último y se caracteriza por la fidelidad a lo encontrado. Primeramente, *búsqueda de sentido,* puesto que el hombre religioso no toma como definitiva la vida que se le ha dado, sino que indaga desde ella un valor supremo, término de toda investigación y última palabra. En segundo lugar, *fidelidad a lo encontrado,* porque en él se halla la salvación, esto es, una vida completamente nueva o *re-creación* sin defecto. Con ella tiene que contar necesariamente, si desea alcanzar su plenitud y liberación completa. Es un saber a qué atenerse ante la realidad presente y una manera especial de situarse en la vida que le obligan a asumir la existencia en perspectiva de trascendencia. Pasa de una forma de ser a otra distinta determinada por la relación con el absoluto, con Dios. La descripción bíblica del paraíso terrenal como lugar de delicias (jardín de Dios) simboliza plásticamente la invitación hecha al hombre para compartir la existencia divina.

b) La religión como encuentro personal

La mayor parte de los fenomenólogos de la religión coinciden en definir la actitud religiosa como encuentro personal con el absoluto. Si el hombre religioso asume su vida en perspectiva de trascendencia, es porque se encuentra ante una realidad dotada de características personales, que le sirve de verdadero interlocutor. Dos son las connotaciones que aparecen en esta vivencia: la inobjetividad conceptiva de lo sagrado como término de la religión, y la interpelación personal. Ambas hacen que la relación religiosa sea vivida como diálogo y encuentro personal.

– *Inobjetividad conceptiva.* Una de las características de lo sagrado es el ser misterio. Una entidad superior que no puede ser alojada en el marco de nuestros conocimientos ordinarios, porque se

sitúa en plano distinto. La relación del hombre con ella no es igual a la que se da en el conocimiento natural, donde el sujeto adquiere cierto dominio sobre el objeto, pudiendo disponer de él por lo menos mentalmente. En la actitud religiosa no sucede así. Sería desposeer a Dios de su infinitud y arrebatarle su sentido de misterio, como intuyó en su día san Agustín: «Si lo comprendes, no es Dios» [4].

Para que se dé una actitud religiosa verdadera no basta la referencia intelectual o el conocimiento especulativo. Se requiere que la persona se sienta afectada por la presencia activa del misterio y responda a su requerimiento con la entrega incondicional en la más absoluta confianza. Se trata de la aceptación de la propia existencia como regalo y gracia de la divinidad. Sólo por analogía se inserta Dios en la categoría del «tú» y del «otro», de modo que el mejor lenguaje sobre él es el silencio, que sabe expresarlo en la solicitud por el bien, en la vida misma.

– *Interpelación personal.* Ante la presencia de lo sagrado en la propia vida, el hombre se ve obligado a responder inexorablemente con una actitud vital que reúne todas las características de la relación personal: intimidad subjetiva, alteridad respectiva y reciprocidad de conciencias. Esta dimensión dialógica aparece en todas las manifestaciones históricas de la religión como síntesis de una respectividad afectante y de una alteridad absoluta que no se puede convertir en objeto manipulable, ya que ante la grandeza de lo sagrado el hombre, además de acatarlo reverentemente, le hace entrega agradecida de su persona. Reconocimiento, sumisión y entrega personales son, por tanto, elementos o ingredientes del encuentro religioso.

Basados en este hecho, cabe definir la religión como una actitud específica del ser humano que acepta una realidad superior, en cuya entrega encuentra la última respuesta a preguntas fundamentales de ultimidad, como son los interrogantes sobre el mundo, sobre su existencia y sobre la historia. Esta realidad suprema, dotada de una triple superioridad: ontológica (más ser), axiológica (vale más) y personal (es persona absoluta), es la *salvación* del hombre.

Por ello, la religión no se reduce al «servicio divino», ni es postura pasiva de mera escucha. Es, ante todo, actividad y dinamismo por el que el hombre adquiere su perfección integral. La vida *mística*, concebida como la ampliación de la capacidad humana por encima de la razón y de la técnica, es tenida por muchos como la máxima expresión de la actitud religiosa. Algo así como el clima de optimación en el que el hombre aspira a vivir mediante la superación del estado actual y la instalación en otro nuevo, *status ultimus*, anticipo de la vida futura definitiva. Características todas ellas que denotan en el hombre una actitud existencial orientada intencional y emocionalmente hacia un ser que no puede defraudar sus exigencias personales más profundas y legítimas.

c) *Características del hecho religioso*

Por ser un acto específicamente humano, la religión tiene mucho que ver con la naturaleza del hombre y no puede prescindir de ninguno de sus elementos constitutivos. Es un asunto antropológico en el que entran en juego todas las dimensiones de la persona humana. Exponemos ahora aquellos que, a nuestro juicio, revisten mayor importancia.

– *Aspecto dinámico.* El hombre es un ser progrediente que se realiza al hilo de sus actos en continuidad histórica. Este ir-a-más comporta un dinamismo esencial que le permite llegar a ser plenamente él mismo. La actitud religiosa, que apunta siempre a un más-ser, se traduce en una tarea que compromete a la persona entera con

[4] *Sermo* 21, n. 2: PL 36, 143.

vistas a su desarrollo integral. Aquí radica su función salvífica, puesto que el despliegue natural del ser humano conlleva una determinada conducta ética mediante la cual se incorpora a la realidad por excelencia que lo plenifica. Cruzarse de brazos y remitir el obligado perfeccionamiento de sí mismo a fuerzas ajenas, escamoteando el propio dinamismo, es lo opuesto a la actitud religiosa verdadera.

– *Aspecto místico.* La religión no es un epifenómeno o accidente fortuito que sobrevenga al hombre en un momento determinado. Afecta a la radicalidad de su ser, en cuanto se experimenta *viniendo de* un principio distinto y *dirigiéndose a* una meta que lo trasciende. Por eso, todo hombre religioso –el místico lo es por excelencia– siente la presencia del otro en su conciencia y se considera fiel colaborador suyo. Percibe su propio ser como *siendo* en otro, *perteneciendo* a otro y *viviendo para otro.* El mismo es un préstamo de la divinidad que habita en su interior. Esta nueva dimensión, explicitada racionalmente por H. Bergson, constituye una característica esencial de la vivencia religiosa. Sólo los grandes hombres religiosos de la humanidad (profetas, místicos, fundadores, etc.) han gozado de la capacidad para experimentar vivamente esta faceta y han tenido la habilidad suficiente para expresarla correctamente. En todas las religiones aparece como hontanar de su doctrina y queda expuesta en los dogmas, en la moral y en las leyes.

– *Aspecto afectivo y sentimental.* Responde a una dimensión fundamental de la persona humana, la afectividad, la cual se une a la inteligencia y a la voluntad, pero sin identificarse con ellas. Es, más bien, una consecuencia, ya que nuestros conocimientos y voliciones repercuten necesariamente en nuestro psiquismo movilizando los resortes de nuestra vida interior. El impacto positivo o negativo que los acontecimientos producen en la vida afectiva del hombre es un hecho antropológico de primera categoría, que no pasa desapercibido. No podía suceder menos con la presencia del absoluto en la vida del hombre. Su irrupción provoca reacciones y sentimientos que condicionan toda su existencia. No es que la religión se inscriba principalmente en el área sentimental, sino que, al implicar a todo el ser humano, le afecta también en su esfera emocional. En la historia de las religiones, este aspecto queda registrado bajo dos formas distintas, una negativa: el temor, y otra positiva: el amor. Ambos constituyen una constante de la religión como encuentro personal con Dios.

– *Aspecto doctrinal.* La religión es también obra de la inteligencia, pues se basa en el descubrimiento del sentido último y valor supremo. Por eso, todo *credo* religioso se articula en torno a un cuerpo de verdades, una doctrina, necesarias para que el hombre descubra y obtenga el fin último de su existencia. Este aspecto constituye el principio de la *revelación* y de las tradiciones de las diferentes religiones, sin que por ello se conviertan en ideología ni en sistemas filosóficos, sino en verdadera sabiduría que permite al hombre saber a qué atenerse respecto de las cosas, de los acontecimientos y de los demás hombres. Cualquier religión, si quiere ser verdadera, debe reconocer y asumir un núcleo de verdades fundamentales y necesarias para la salvación de sus fieles, expresándolas de forma sistemática, con el fin de que su mensaje pueda ser asimilado aun por los menos iniciados. Este es el sentido y la finalidad de los dogmas religiosos.

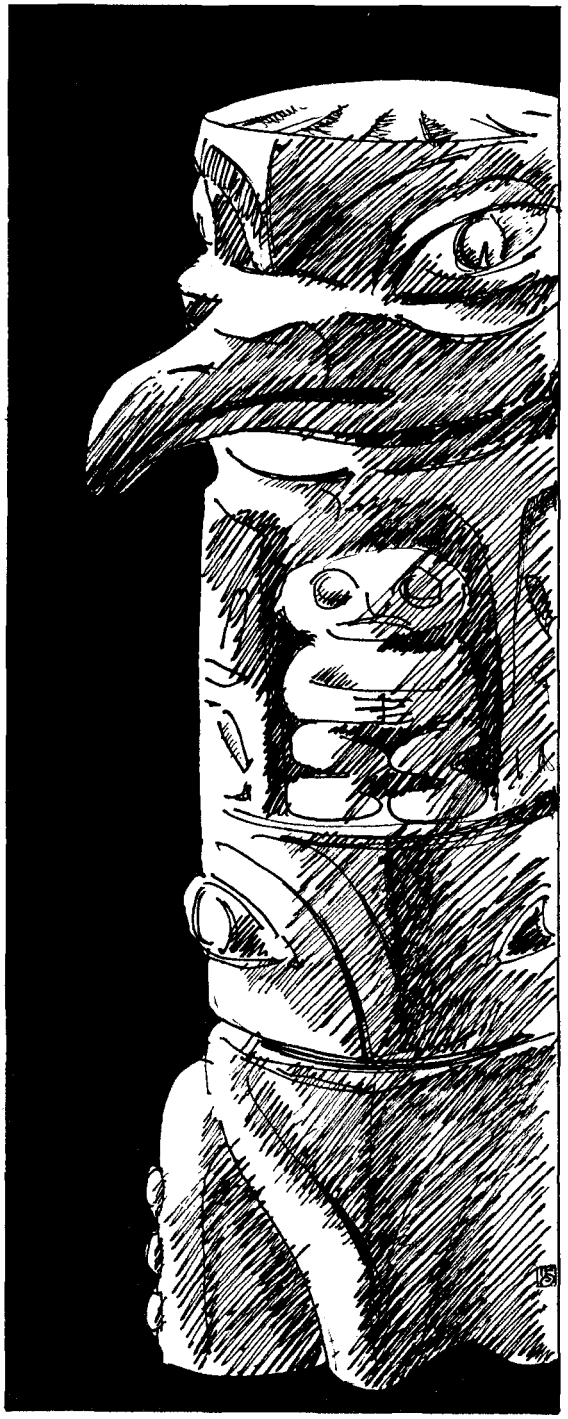
– *Aspecto socio-eclesial.* Se basa este aspecto en la dimensión social del hombre. Significa esto que la condición religiosa no se circunscribe al ámbito de la intimidad individual o conciencia de cada uno, sino que rebasa la propia individualidad y se instala en un marco colectivo, revistiendo necesariamente un carácter comunitario. Lo exige la vinculación necesaria del ser humano con sus semejantes en el ejercicio de su existencia, pues sólo en unión con los otros obtiene su perfección personal y alcanza la meta de sus legítimas aspiraciones, su salvación. Esta no es asunto privado, sino tarea

comunitaria que tiene mucho que ver con la solidaridad y la responsabilidad común. La relación con Dios pasa indudablemente por la relación con los semejantes.

Quienes reivindican el santuario de la conciencia individual como único espacio para el ejercicio de la religión, están olvidando principios antropológicos fundamentales. Privatizar la religión equivale a desconocer que, al igual que otras instituciones de índole social como las políticas, las profesionales o las culturales, aquélla genera una comunidad específica con lenguaje, hábitos, tradiciones y normativa que determinan y favorecen la misma vivencia religiosa. Estos elementos de orden externo constituyen lo que se viene llamando aspecto sociológico de la religión, que en sus formas de expresión se amolda a tiempos y lugares, a tradiciones y modos tomados incluso de las mismas instituciones civiles.

– *Aspecto inmanente-trascendente.* El acto religioso apunta siempre a un más-allá de sí mismo. Su objeto o término es un ser trascendente y metaempírico, de modo que las diversas religiones presentan al hombre en función del absoluto y conciben la vida como proceso de superación en dirección de lo totalmente otro. Pero es claro también que este otro no se encuentra por encima de las nubes ni se desentiende de la vida de los hombres. Ejerce su influencia y atracción desde su presencia en la conciencia del mismo ser humano. Esto hace que la actitud religiosa sea una respuesta a la interpelación divina. Es una relación prospectiva en el sentido de que Dios no se encuentra totalmente fuera de la órbita humana, sino que se patentiza a la conciencia cuando ésta se esfuerza por explicitar su presencia. En una palabra, en toda religión auténtica el absoluto se hace presente al hombre a través de una llamada de lo alto que brota de su misma intimidad. Es en el fondo de la conciencia donde el hombre escucha la voz de Dios y la reconoce.

En efecto, en la actitud religiosa entran en jue-



go dos factores fundamentales que determinan su inmanencia y su trascendencia a la vez: la interpelación divina y la respuesta humana. Ambas configuran de consuno la religión, ya que, pese a que sus formas históricas son obra del hombre, su origen se debe a Dios, porque el mismo acto por el que el sujeto humano se dirige a la divinidad presupone la mostración gratuita de ésta, que es quien llama.

Conviene añadir también que el aspecto inmanente del acto religioso comporta una serie de connotaciones que lo determinan aún más. En cuanto humana, la religión se expresa por *gestos corporales* y se cumple en el tiempo. La dimensión corpórea del hombre es tenida en cuenta por todas las religiones, que la integran en sus prácticas y ritos como parte integrante del ser humano.

Podemos concluir ofreciendo una descripción de la actitud religiosa en la que aparece como un acto específico de la persona humana, que consiste en el reconocimiento por parte del hombre de un ser superior que confiere pleno sentido al mundo, al propio hombre y a la historia. Su razón fundamental es la exigencia de salvación del hombre mediante el cumplimiento progresivo de sí mismo, el cual obtiene en la comunión con un valor supremo, con la ayuda de los demás. Esta consideración permite descubrir en el hecho religioso una triple referencia: relación del sujeto consigo mismo, relación con los otros y relación con un otro mayor y trascendente.

Interesa estudiar ahora otras formas o actitudes humanas que se relacionan en cierto modo con la religión, pero que se distinguen esencialmente de ella.

3.2. La magia

a) Concepto y clases de magia

A diferencia de la religión que, como acabamos de ver, consiste en el encuentro personal con lo sagrado, la magia es considerada generalmente como una práctica humana por la que se obtienen unos favores inalcanzables por medios naturales ordinarios. Manifiesta un poder o habilidad especial sobre las fuerzas de la naturaleza, que sólo posee el que la practica. Basada en el deseo connatural al hombre de dominio y poderío sobre la realidad, la magia representa un fenómeno tan antiguo como la humanidad, de suerte que su extensión es tanto mayor cuanto más escaso es el conocimiento de las leyes físicas y más débil el dominio técnico. Aunque reconoce un orden sobrenatural, es un arte humano que actúa siempre a través de la intervención manipuladora del hombre.

Se ejerce por dos motivos principales: para obtener determinados objetos o favores *(magia positiva-activa)* y para evitar el mal proveniente de fuerzas ocultas caprichosas y arbitrarias *(magia negativa-pasiva)*. En el primer caso, el mago se propone una doble finalidad: 1) inclinar la fuerza oculta con el fin de obtener bienes para la comunidad *(magia blanca)*, o 2) causar daños irreparables a los enemigos *(magia negra)*. Mientras la magia maléfica se opone a la divinidad porque intenta anular su potencia vital benefactora, la blanca, en cambio, puede ponerse en relación con ella secundando su poder. Por eso hay quienes la sitúan dentro del ámbito de la religión y la equiparan a la oración y al sacrificio. Pero más que en una intervención poderosa agraciante, su eficacia se apoya en la habilidad del mago y no en agentes sobrenaturales (dios, espíritus, etc.).

b) Magia y religión

La relación entre religión y magia constituye en realidad un problema de difícil solución. La semejanza entre muchas de sus prácticas no autoriza a identificarlas.

Algunos autores (Drexel, S. Mowinckel) consideran la magia como un hecho que cumplió su

misión en el curso de la historia de las religiones, y llegan a relacionarla con el culto de la naturaleza bajo sus diversas formas, pero niegan que constituya una forma previa o degenerada de la religiosidad. Es cierto que en algunas ocasiones aparecen juntas y entremezcladas, pero siempre marcan unas diferencias muy notorias que no pueden olvidarse. En todas sus manifestaciones, la magia denota poderío y dominio más que sumisión y dependencia, y se debe principalmente a una concepción equivocada del mundo y de la aplicación de sus leyes, que no tiene en cuenta el principio de causalidad y su recto funcionamiento. La religión, en cambio, es fruto del reconocimiento de la propia finitud expresado en una actitud de sumisión y dependencia.

Otros fenomenólogos de no menos renombre, como G. van der Leeuw, admiten ciertas afinidades entre estos dos fenómenos, en cuanto que ambos tienen que ver de alguna manera con fuerzas extranaturales. No obstante, terminan reconociendo su diferencia esencial, ya que, mientras la religión representa una forma de espiritualidad derivada del acatamiento de lo sagrado como valor supremo, la magia se apoya en la manipulación para atribuirse unos poderes que no le corresponden.

Para establecer con mayor precisión las notas diferenciales entre magia y religión, creemos conveniente enumerar los *rasgos más significativos* de cada una de ellas.

– Mientras el hombre religioso implora a la divinidad, acata sus designios y trata de volverla propicia, el mago la coacciona violentamente con el fin de suplantarla y adueñarse de su poder. Las fórmulas mágicas son conjuros y encantamientos; la oración religiosa, en cambio, es un acto de devoción basado en el respeto y en la gratitud.

– En la relación de dependencia que caracteriza a la actitud religiosa concurren todos los elementos propios del encuentro personal: subjetividad, reciprocidad, libertad y amor. La magia, por el contrario, despersonaliza lo sagrado y establece con los poderes ocultos una relación mecánica e impersonal, como lo demuestran determinadas prácticas tabuístas y manistas completamente amorfas y despersonalizadas. No es que el mago actúe de forma irracional, sino que concibe la causalidad de distinta manera que el hombre de nuestra cultura, y emplea a la divinidad como instrumento de dominación más que como objeto de veneración. Es, por tanto, una pseudoreligión o religión inauténtica, que desconoce el sentido verdadero de la trascendencia, confundiéndola con poderes naturales ocultos.

– Todas las actividades mágicas revisten un carácter híbrido que, junto a una falsa concepción de la divinidad, ofrecen una actitud inadecuada del sujeto para con ella. En opinión de H. Bergson, la magia se ejerce sobre un medio semifísico y semimoral, sin que el mago tenga nada que ver con persona alguna sobrenatural. Más que personalidades completas, cree percibir en los acontecimientos y fenómenos seres relativamente individualizados que carecen de la dignidad y personalidad de Dios. Son poderes invisibles subalternos que fuerza el mago no tanto con violencia física como por medios similares a los empleados para obligar a una persona a obrar contra su voluntad.

c) Prácticas afines a la religión y a la magia

Nos referimos ahora a una serie de prácticas o ejercicios, incluso creencias y comportamientos, que se relacionan indirectamente con la magia y con la religión. Son la hechicería, la superstición y la parapsicología.

– La *hechicería* es un fenómeno muy parecido a la magia, e incluso algunos la identifican con ella. Como ésta, tiene una concepción determinista de la naturaleza, en la que no interviene ningún poder trascendente y personal. Por eso puede el hombre

servirse de la energía de los seres naturales por procedimientos especiales que denotan en el hechicero una potencia y habilidad fuera de lo ordinario. Los efectos que produce son semejantes a los de la magia, aunque la intencionalidad y los procedimientos pueden diferir considerablemente.

– La *superstición*, muy próxima a la actitud religiosa, se apoya en falsas creencias por las que atribuye poderes extraordinarios a determinados ritos con independencia de Dios. Ordinariamente se traduce en sentimientos de angustia ante fuerzas amenazantes, de las que intenta liberarse el supersticioso mediante prácticas y objetos muy singulares. Sus manifestaciones más importantes son el culto indebido (cadenas de cartas, oraciones milagreras en serie), la adivinación o predicción del futuro por medios desproporcionados (cartomancia, quiromancia, pseudoastrología, etc.), el hechizo profiláctico mediante usos y objetos (talismanes, amuletos), el maleficio (mal de ojo). Es debida a una desorientación o discernimiento erróneo que diviniza a la naturaleza atribuyéndole poderes y perfecciones indebidos que solamente competen a Dios. Como factores determinantes de la superstición pueden enumerarse la curiosidad humana por lo misterioso e inexplicable y la inseguridad producida por la falta de convicciones religiosas bien fundadas.

– Más alejada del campo religioso, aunque no completamente ajena, se encuentra la *parapsicología*. Suele definirse como el estudio de fenómenos psíquicos que escapan al control de la psicología científica. Ni que decir tiene que entre los fenómenos parapsicológicos los hay de carácter religioso, sobre todo de orden místico, que no han sido suficientemente explicados aún por medios científicos, porque resulta difícil distinguir su aspecto sobrenatural del elemento psicofísico meramente humano.

En el campo de la parapsicología se encuentran, entre otros, la clarividencia temporal y espacial, la telepatía, la lectura de pensamientos, ciertas apariciones y determinadas clases de estigmas. Muchos de estos fenómenos son más obra de la imaginación que de la inteligencia y responden a impulsos del inconsciente individual o colectivo, propenso a tomar por esencial lo que es mero accidente circunstancial.

Su clarificación compete a la psicología profunda, cuyos resultados en esta materia están siendo cada vez más positivos y sorprendentes. De todos modos, es legítimo afirmar que, aunque poseen algún concomitante de orden religioso, distan mucho de lo que se entiende comúnmente por religiosidad auténtica.

4. Tipos y clases de religión

El hombre religioso ha expresado de múltiples formas su vivencia de lo sagrado a través de la historia. Ordenar y clasificar estas manifestaciones es poco menos que imposible, dada la variedad de culturas y la dificultad de ajustar a esquemas mentales los modos concretos de relacionarse el hombre con Dios. Ninguna religión presenta rasgos tan puros que permita diferenciarla taxativamente de las demás. Los distintos aspectos se interfieren de tal modo que sólo el rasgo predominante puede ser tomado como criterio de clasificación, pero siempre que derive de su estructura interna y no se deba a elementos accidentales o añadidos.

De acuerdo con este principio, los autores adoptan esquemas diferentes de ordenación, que nosotros reducimos a dos fundamentales, el fenomenológico y el sociológico. Cada uno de ellos emplea, a su vez, distintos criterios clasificatorios.

4.1. Esquema fenomenológico

En este esquema incluimos las religiones profética y sapiencial; la politeísta, henoteísta y monoteísta; la mística y la personalista.

a) Religión profética y religión sapiencial

El criterio de distinción no es otro que la fuente o modo de conocimiento de las verdades fundamentales del credo religioso respectivo.

En la *religion profetica* o revelada, la verdad no se obtiene por vía de reflexión, sino que se percibe como un don de Dios, que comunica libremente por medio de su palabra el plan de salvación a los hombres valiéndose de los profetas como intermediarios suyos. En la conciencia del profeta, la voluntad divina adquiere forma humana, haciéndose asequible de esta manera a la comunidad. Por eso se ha definido al profeta como el interlocutor divino que, moviéndose entre la luminosidad y la penumbra, transmite su experiencia sobrehumana a aquellos a quienes es enviado.

Por otra parte, hay que decir que el mundo de la profecía con mayor relevancia está bastante determinado geográfica e históricamente. Sus límites se hallan comprendidos entre los ríos Indo y Nilo, entre el Cáucaso y el golfo Pérsico, siendo sus máximos exponentes la religión judeocristiana, el zoroastrismo y el islam.

En la *religión sapiencial*, en cambio, predomina el aspecto reflexivo sobre el revelado, porque es el hombre religioso el que, abriéndose a lo divino, pero con acento en la investigación personal sobre la realidad, adquiere un conocimiento sobre el sentido último de la vida y de la historia. Se trata de una auténtica sabiduría o iluminación mental, que muestra el camino de la salvación. Su área de florecimiento es el Extremo Oriente, y se debe principalmente a los pensadores de la antigua China (confucionismo y taoísmo) y a los grandes sistemas doctrinales de la India (hinduismo, budismo). Como advertíamos al principio, en ambas formas de religión se entremezclan el elemento sapiencial y el profético, aunque predomina aquél, que les da nombre.

b) Religión politeísta, henoteísta y monoteísta

El criterio de esta clasificación es el modo de concebir la divinidad, de suerte que más que el número de dioses es la forma de su representación lo que cuenta.

Así, cuando los dioses son configurados al modo de la naturaleza (representaciones de las fuerzas naturales), tiene lugar la *religión politeísta*. Pero si la preeminencia de un dios determinado se debe a motivos locales, nacionales o políticos, aparece el *henoteísmo*, que profesa un culto exclusivo a una sola divinidad, sin negar las otras. El *monoteísmo*, por el contrario, presupone un concepto purificado de Dios, a quien concibe como ser espiritual y personal único, autor del mundo, creador y salvador del hombre. Las dos formas enunciadas en primer lugar son proclives al naturalismo y al panteísmo, en tanto que la última apunta a la transmundanidad y trascendencia divinas.

c) Religión mística y religión personalista

La forma concreta de relacionarse el hombre con Dios o religiosidad subjetiva es aquí el criterio de distinción. Son tenidas en cuenta aquellas diferencias típicas del sujeto que ofrecen mayor regularidad y constancia. Por lo general, se deben a las limitaciones psíquicas, a la diversidad de caracteres, al distinto grado de desarrollo y al ambiente espiritual en que vive cada uno. El criterio definitivo no es ya el carácter personal o impersonal de la divinidad ni su unidad o pluralismo, sino el modo de referirse vivencialmente el hombre al absoluto.

Religión mística es, entonces, aquella forma de religiosidad en la que Dios lo es todo, mientras que lo mundano, incluido el hombre, es prácticamente negado. Todo se unifica, en último término, en el abismo insondable del absoluto, de modo que la meta suprema no es otra que quedar absorbido en la divinidad.

Por el contrario, la *religión personalista*, a la vez que reconoce la supremacía de Dios, mantiene intactas las posibilidades del sujeto, el cual observa una relación viva con él, sin mengua alguna de su personalidad, sino realizándose como persona en dicho encuentro.

4.2. Esquema sociológico

El presente esquema recoge las diversas formas de expresión de las religiones en su decurso histórico. Tiene en cuenta, sobre todo, las estructuras sociales que revisten. Este criterio da lugar a dos grandes divisiones: las religiones tribales y universales, por un lado, y las primitivas, arcaicas, históricas, modernas y posmodernas, por otro.

a) Religiones tribales y universales

Religión tribal es aquella que corresponde a una comunidad natural, como la tribu o el pueblo. Sólo en razón de su pertenencia natural, el individuo alcanza la salvación. Este tipo de religiosidad se remonta a la antigüedad más lejana y presenta unas divinidades territoriales que son veneradas con formas de culto propias de la cultura local. Tiene su origen en el hogar familiar y ofrece aspectos claramente naturalistas, ya que convierte a los elementos de la naturaleza (tierra, cielo, sol, luna) en objetos de adoración. Más tarde extiende su radio de acción, convirtiéndose en religión de la ciudad, de la nación y del imperio.

La *religión universal* corresponde a épocas más evolucionadas de la humanidad (en torno al s. VI a. C.) y comprende áreas de extensión supranacionales y supraculturales. Es sincretista generalmente y exige la adhesión libre de la persona a la divinidad para conseguir la salvación, siguiendo unos caminos y normas previamente establecidos. Su universalidad proviene del hecho de afectar al hombre en su especificidad humana y tener como término último de la relación el principio universal, creador y mantenedor único del universo. Entre las religiones universales se encuentran el hinduismo y el budismo, por una parte, y el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, por otra.

b) Religiones primitivas, arcaicas, históricas, modernas y posmodernas

La *religión primitiva* se funda en el mito, forma especial de lenguaje por la que el hombre expresa inmediatamente una realidad percibida por intuición o por experiencia íntima. La función del *mito* no es ofrecer un conocimiento objetivo y exacto de la realidad, sino alentar la búsqueda de sentido más allá de lo verificable por la experiencia. En los mitos del *origen*, se trata de un relato que narra la «creación» o el modo cómo algo ha comenzado a ser, así como su sentido profundo. En la expresión mítica del *tiempo* –por ejemplo Cronos o Saturno devorando a sus hijos–, el hombre percibe el tiempo como el lugar del nacimiento y de la muerte: nacemos y morimos en el tiempo y por el tiempo. En las religiones primitivas, el mito objetiva de algún modo el más allá y lo expresa por signos de carácter cósmico y humano, de tal manera que Dios mismo aparece actuando en la tierra al modo humano. De esta manera, el ser supremo aparece como el creador del mundo, el padre de los hombres, el autor del orden moral, etc. Esta diversidad de formas es debida al contexto cultural en que aparecen: ser celeste, madre tierra, señor de los animales, y hasta dios ocioso, si se tiene en cuenta su superioridad y lejanía. Típico de las religiones primitivas es el reconocimiento de otras figuras intermedias, junto al ser supremo, que polarizan el culto y la atención del sujeto religioso.

La *religión arcaica*, propia de Africa, de la Polinesia y de América del Sur, presenta como rasgo característico esencial un culto verdadero con sacrificios y sacerdotes y, en algunos casos, con realeza divina y sacerdotal. Sus símbolos están perfec-

tamente configurados, y cuenta con un panteón de dioses que determinan la vida del grupo étnico.

Por *religión histórica* se entiende aquella que conoce la escritura y es estudiada por métodos históricos más que por la arqueología y la etnografía. La característica principal es el reconocimiento de la trascendencia como realidad distinta del cosmos empírico. Asimismo comporta una mayor organización que las anteriores, basada, sobre todo, en el ordenamiento de las clases sociales, que en algunas de ellas se reducen a éstas: élite político-militar, élite religioso-cultural, campesinado, clase ciudadana de artesanos y comerciantes.

En oposición a la religión histórica, algunos autores, como Bellah, hablan de *religiosidad moderna*. Esta rechaza el dualismo excesivo Dios-mundo, esencial en las religiones históricas. En esta clase de religión, la Iglesia no tiene el monopolio en la administración de lo sagrado, puesto que corresponde a cada persona individual buscar por sí misma el sentido último de la existencia y el modo de realizarlo, al margen acaso de la normatividad y ortodoxia oficiales. Su ámbito de influencia son los valores individuales y familiares, prescindiendo de la marcha general de la sociedad y haciendo especial hincapié en la continuidad lineal de la historia personal.

De esta religión se distingue una nueva forma de la que comienza a hablarse ya, la *religiosidad posmoderna*. Se trata, según H. Cox, de una forma de religión propia de una época naciente, que no se caracteriza precisamente por la secularización y dominio de lo profano, sino por el retorno de lo sacro, como sugieren ciertos fundamentalismos religiosos y el pulular actual de las sectas. Es una vuelta a la trascendencia, a lo sobrenatural y a la sacralidad, de modo que el culto y la norma administrativa predominan sobre el compromiso personal y la dimensión encarnacionista de la fe religiosa. La práctica ritualista, la fe milagrera, las

manifestaciones populares y el tema de la resurrección son otras tantas características de esta nueva forma de entender hoy la religión por grupos cada vez más numerosos. Todo ello aparece aquí vinculado a los acontecimientos de carácter popular y festivo, desligándose del mundo y de la sociedad, y volviéndose a lo mítico, a la meditación trascendental y a los símbolos religiosos. A pesar del gran influjo que está teniendo en las Iglesias y en las instituciones, un serio interrogante flota en el aire: ¿descubren estos neosacralismos el carácter genuino de la religiosidad auténtica?

Al llegar a este punto, conviene aludir a lo que se viene conociendo con el nombre de *religiones de reemplazo*. No se trata de religiones propiamente dichas, sino de otras tantas formas de nostalgia religiosa que, al perder su verdadero objetivo (Dios), ponen en su lugar objetos y bienes terrenos a los que confieren un valor absoluto. Se inventan ciertos ídolos que acaparan la atención del hombre e imponen una forma de comportamiento semejante a la actitud religiosa. Determinados sectores de nuestra sociedad son muy sensibles a esta forma de religiosidad, que sustituye a Dios por múltiples sucedáneos no menos exigentes que él.

En esta clase de religión, que bien podemos llamar de «sustitución», hay que situar el culto a la «trinidad positiva» de A. Comte, los nacionalismos redentores, el mesianismo comunista, el antropologismo divinizante, el idealismo étnico, la utopía social, la omnipotencia del dinero. Aunque el hombre pueda quedar subyugado por estas formas de absolutización, ninguna de ellas reúne las condiciones mínimas de la religión. Más que liberar, esclavizan al ser humano, encerrándolo en un espacio socio-cultural y político que imposibilita cualquier intento de trascendimiento verdadero. Intereses financieros, políticos y de otra clase se encuentran a la base de estos movimientos que acaparan el interés del hombre contemporáneo desorientado en la búsqueda de la verdad y del bien.

5. Diálogo de las religiones

5.1. El estudio comparado de la religión

A pesar de la variedad de las formas religiosas, casi todas ellas presentan como común denominador el carácter de encuentro personal con el absoluto. Las manifestaciones históricas constituyen otros tantos intentos de traducir esa experiencia básica en palabras y obras de acuerdo con las circunstancias de tiempo y de lugar y con el contexto cultural en el que se desarrolla. Esto hace que, a partir del siglo XIX sobre todo, el estudio de la religión, tanto en el aspecto fenomenológico como en el histórico, haya discurrido bajo el signo de historia comparada de las religiones.

La tendencia antigua ofrecía ya una visión comparativa del fenómeno, decantándose por la identificación específica de la divinidad, a pesar de las diferencias de sus expresiones. Esta actitud es reforzada por las teorías evolucionistas y por los análisis antropológicos del presente siglo, que intentan establecer un prototipo de religión original según el cual las semejanzas prevalecen sobre las divergencias. Es una exigencia de la unidad de la familia humana y de la unicidad de Dios, que hace que todos los caminos terminen por encontrarse al final. Los diversos autores encuentran en este hecho la raíz y fundamento del diálogo interreligioso.

En la actualidad asistimos al cumplimiento de este propósito, ya que lo que hoy predomina en el mundo no es la confrontación entre las religiones, sino el esfuerzo cada vez mayor por encontrarse y armonizarse entre sí. La prueba más fehaciente de este hecho es el creciente número de figuras prestigiosas en el campo del pensamiento que se preocupan por fomentar el encuentro y el diálogo. Más que mirar al pasado, los interesados tratan de acentuar la finalidad común a toda religión y de promover su progreso sobre el camino del respeto mutuo y la comprensión. Convencidos de la imposibilidad del aislacionismo religioso en un mundo que marcha hacia la unidad en todos los demás aspectos, unos y otros se esfuerzan por encontrar en las diferentes tradiciones religiosas, con su estructura específica y su propia historia, la inspiración de un mismo espíritu que trabaja por la liberación del hombre y por el cumplimiento íntegro del destino del universo. Una especie de salvación universal asignada como finalidad prioritaria a toda forma de religión. Para ello son imprescindibles la cooperación amistosa, la coexistencia pacífica, el creciente sentimiento de unidad y el mutuo conocimiento. Nace así un clima propicio en el que emerge un diálogo positivo y prometedor. Pero veamos ya las bases y criterios de este diálogo.

5.2. Razones del diálogo interreligioso

A pesar de las evidentes diferencias de los distintos tipos de religión registrados, todos ellos se presentan como caminos existenciales hacia Dios. Esto da pie para poder hablar de *convergencia dinámica y de unidad funcional* de las religiones, entendidas siempre en función de la situación histórica del hombre. No significa esto que las diferencias religiosas sean solamente variantes históricas, sino que existe una cierta proporcionalidad entre el factor histórico de cada pueblo y su religión. El hombre, ser creativo y autónomo, lo mismo que contribuye a la ascensión de la humanidad a lo largo del tiempo, se siente obligado a colaborar al hecho de la integración religiosa. Ello nos lleva a determinar ahora las bases y factores del diálogo enriquecedor.

– *Razón histórica.* Si la religión es la senda que conduce a Dios, debe ser accesible y practicada por todos los hombres desde sus respectivas situaciones históricas y culturales: primitiva en el primitivo, histórica en el civilizado. Pero, a pesar de todo, la religión no deja de ser un hecho humano innegable que se sitúa por encima de la historia

individual y se inscribe en la entraña misma del hombre. Por eso las diferencias históricas, aunque son condicionamiento importante, no por ello pasan a ser constituyentes y, mucho menos, consagran las variantes de forma definitiva.

– *Razón cultural.* La convergencia cultural es un hecho evidente en nuestra sociedad. La civilización técnica actual contribuye inevitablemente a ello porque, además de ampliar casi hasta el infinito las opciones particulares, tiende los puentes para la comprensión mutua sobre la base de una humanidad unificada geográficamente. Sin fronteras territoriales y sin barreras ideológicas y técnicas, el mundo de las religiones traspone los propios umbrales y abre las puertas a todo cuanto de positivo quiera entrar por ellas. Es verdad que existe una rica variedad cultural, desde las formas más elementales a las más refinadas, pero no lo es menos que el hombre se dirige a través de todas ellas hacia su fin último y meta suprema, Dios, polo de convergencia de la verdad y del bien. Cuando un hombre conoce solamente una religión, encuentra en ella la salvación que otros consiguen en la suya propia, pero, si se pone en contacto con formas distintas, deberá esforzarse por llenar los vacíos que advierte en la suya sin temor a aceptar lo positivo que le viene de fuera. Esta necesaria complementariedad es la clave de la integración y del diálogo religioso.

– *Razón ontológica.* Es el fundamento de las dos anteriores. No sólo el individuo humano es uno esencialmente. Lo es también toda la humanidad. Desde el momento en que emerge el hombre sobre la tierra, se muestra como una «naturaleza» histórica y especie única. Es cierto que la cultura, obra de la acción del hombre sobre la naturaleza, ha contribuido eficazmente a fijar de una vez para siempre la unidad del género humano, cerrando de esta manera las puertas a cualquier intento de evolución en especies distintas. El ser humano progresa y se perfecciona, pero no evoluciona ya hacia nuevas formas de humanidad. El añorado superhombre de Nietzsche no tiene cabida en el marco de las ciencias antropológicas actuales, porque no es el hombre el que evoluciona, sino la sociedad. Como escribió en su día Teilhard de Chardin: después del hombre, la humanidad.

Conocedor de estos hechos, el creyente sincero se abre a otras formas de creencia religiosa, con el fin de encontrar caminos complementarios para su perfección. Estos índices de convergencia son reforzados por un hecho histórico incontrastable. Todas las religiones que conocemos han evolucionado de la particularidad a la universalidad, del grupo étnico a la nacionalidad, y de ésta a la escala planetaria. Es el caso de la peninsularidad primitiva del hinduismo, del «grano de mostaza» del cristianismo, del tribalismo originario del islam. No se trata de un crecimiento por eclecticismo e infidelidad a los propios orígenes, sino por desarrollo homogéneo debido a la asimilación de valores ajenos fundamentales. El razonamiento que acompaña a este fenómeno es el siguiente: si Dios es uno y único, y la religión la senda que conduce a él, resulta natural que los caminos converjan y se unifiquen en la medida en que ascienden y se aproximan a la meta, dado que el ser humano es también uno y el mismo. La llamada proviene de Dios y llega a todo hombre como invitación no a la uniformidad, sino a la unión existencial con él, conducido por su luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. R. Panikker, experto en estos temas, ha señalado que en toda religión existen aguas vivas que corren hacia su origen, y que el Dios único dirige el curso de esos ríos hacia el mar universal [5].

5.3. *Criterios para el diálogo entre las religiones*

La cuestión fundamental se reduce a saber si los fieles de una determinada religión pueden

[5] *Religión y religiones.* Gredos, Madrid 1965, 188.

aceptar la verdad de las otras sin menoscabo de la propia identidad religiosa. Problema difícil, ciertamente, para cuya solución no podemos hacer ahora más que esbozar algunas pistas, a modo de criterio, que nos parecen conducentes.

a) Ni indiferentismo relativista ni sincretismo inclusivista

Por el hecho de que nadie pueda proponer su credo como medida o patrón absoluto de salvación o de perdición, no puede afirmarse que todas las religiones sean igualmente verdaderas o posean el mismo valor y grado de certeza *(indiferentismo).* Semejante actitud, expresión de un mundo crepuscular en el que todos los gatos son pardos, revela la impotencia de crecer como personas, ya que suprime la necesidad de luchar por adquirir la única verdad que hace libre al hombre. Además de mostrarse en abierta oposición con el proceso de unificación anteriormente descrito, la postura indiferentista deja a las personas como partículas espirituales flotando en los bajíos de un relativismo ineficaz.

Por otra parte, la amalgama de elementos escogidos de diferentes religiones con el fin de crear una universal que elimine diferencias y facilite la pacificación no responde a las exigencias de verdad propias del hecho religioso. La verdad no es una cuestión trivial, sacrificable en aras de la utopía de la única religión a escala planetaria. Sería lo mismo que olvidar la dimensión histórica de la persona humana y su necesidad de obrar de acuerdo con el contexto cultural en que le toca vivir.

El *sincretismo* religioso, más que síntesis creadora, es relativización y pérdida de la propia identidad, carente de la palpitación vital necesaria y de la espontaneidad espiritual creadora. Muy distinto es el caso de una determinada religión que, merced a la capacidad creativa de sus miembros, integra en torno a su núcleo central otros elementos tomados de las situaciones culturales donde se desarrolla.

Tres son las razones por las que el sincretismo se presenta como solución errónea del problema del pluralismo religioso. En primer lugar, porque una religión sintética universal supera toda posibilidad humana de creación. Después, porque una fe universal no es alternativa válida al conflicto religioso de nuestro mundo. Finalmente, porque cualquier religión, orientada a la trascendencia y fundada en lo sobrenatural, defenderá su integridad espiritual contra los intentos de utilización con otras finalidades.

b) Criterio ético-religioso

Según este criterio, el diálogo puede establecerse sobre la base de la promoción integral del hombre y en atención a los principios y figuras normativas de cada religión. No hay diálogo posible con aquellas formas de religión que de alguna manera destruyen lo humano. Pero hay que decir, sin embargo, que, en cuanto a la manifestación y presencia de la divinidad en la historia, sólo una religión, la cristiana, declara ser depositaria de esa manifestación plena en la persona de su fundador, Jesucristo, suprema hierofanía de Dios. Por Jesucristo, la vida divina es comunicada a los hombres. Para los cristianos, Cristo representa el centro de la onda expansiva de Dios, porque en él se encuentra la palpitación divina en el hombre y es el término del cumplimiento de la verdad en la historia de la religión. Todo el Nuevo Testamento gira en torno a esta idea, haciendo de Jesús de Nazaret la norma definitiva: él es el Cristo de Dios, «el camino, la verdad y la vida».

Defender esta fe no es profesar ningún imperialismo excluyente de las demás religiones y de los otros profetas históricos. La ciencia de las religiones demuestra que todas ellas responden a los criterios objetivos de discernimiento como caminos verdaderos de salvación. Por eso, aunque el cristianismo confiesa ser la plenitud de la religión verdadera, como testimonio pleno de la manifesta-

ción definitiva de Dios en Cristo, no por ello pretende eliminar la verdad de las otras, sino que proyecta su luz sobre ellas para purificarlas y completarlas, al tiempo que también aprende de ellas.

En esta perspectiva, el cristiano y el no cristiano pueden armonizar el compromiso de su fe respectiva con la comprensión y lealtad intelectual, de modo que, al mismo tiempo que profundizan en sus propias convicciones, emprenden una renovación de las mismas con vistas a un creciente entendimiento mutuo. Más que abandonar la fe profesada, se trata de enriquecerla con la aportación de los demás. ¿Qué otra cosa hicieron los padres de la primitiva Iglesia en su encuentro con el neoplatonismo, o santo Tomás de Aquino en su reflexión teológica desde el paradigma aristotélico? En la época posmoderna, cuando se pronostica un retorno a lo sagrado bajo el signo del pluralismo, se hace necesario más que nunca un diálogo semejante entre el cristianismo y las demás religiones universales. Conviene recordar, no obstante, que no se trata de un diálogo centrado únicamente en determinadas cuestiones de orden teórico, sino dirigido a la confrontación de compromisos espirituales con vistas a la promoción de la verdadera libertad de todos. Esta es una de las razones por las que la Iglesia católica, en su último concilio, ha declarado y promovido el derecho de libertad religiosa.

6. El hombre y lo sagrado. El futuro de la religión

Lo sagrado existe por el hombre y para el hombre. Por lo menos es el hombre quien lo descubre, lo muestra y lo describe desde que alienta sobre la tierra. La humanidad, además de mostrar en el tiempo y en el espacio una completa unidad, rica en variantes individuales y culturales, presenta también una constante religiosa innegable que obliga a una revisión profunda de la antropología religiosa tradicional.

Los estudios realizados en lo que va de siglo han puesto de relieve tres hechos decisivos: la universalidad del fenómeno religioso, la función capital de lo sagrado en la sociedad, y la influencia del contexto sociocultural en la vivencia de la religión. Esto permite pensar en lo sagrado como elemento esencial de la estructura humana y no como epifenómeno o sobreañadido circunstancial. En esta perspectiva, la experiencia religiosa se presenta como connatural al hombre, fruto de su limitación constitutiva conscientemente asumida.

Es verdad que en los dos últimos siglos, sobre todo a partir de A. Comte (1798-1857), han proliferado las críticas negativas del hecho religioso en los diversos frentes del pensamiento científico y filosófico. A. Comte, con su teoría de los tres estadios, concibe la creencia en Dios como un subproducto perteneciente al estadio precientífico de la humanidad. Para L. Feuerbach (1804-1872), la religión no es más que la proyección de los deseos humanos de felicidad completa, de forma que Dios no pasa de ser un sueño del hombre. Más tarde, haciendo una trasposición sociológica de esta antropología, Marx y Engels condensan su interpretación de la actitud religiosa en estos términos: «Fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que ha creado nuestra fantasía religiosa no son sino reflejos fantásticos de nuestro ser». Suprimida la alienación económica, desaparecerá también la alienación religiosa. Por su parte, S. Freud (1856-1939) y la escuela psicoanalítica consideran la fe religiosa como una neurosis colectiva de la humanidad, producida por un falso sentimiento de culpabilidad en el que intervienen la sublimación del padre terreno y la trasposición del instinto de protección.

A pesar de estas y otras críticas negativas del hecho religioso, no podemos olvidarnos de un hecho incontrastable: las ciencias de la religión, al preguntar al *homo religiosus* y al analizar las diversas modalidades de lo sagrado, dejan constancia clara de que a la luz de la trascendencia el hombre

de todos los tiempos comprende su situación en el mundo, ordena el universo, descubre la escala de valores y encuentra el sentido último de su existencia y de la historia. Por eso habla de su encuentro con la suprema realidad y con un valor absoluto, capaces de orientar su vida en perspectiva trascendente.

Más aún: la constancia y homogeneidad de lo sagrado en las diversas religiones inclinan a muchos a concebirlo como elemento constitutivo de la conciencia humana, por una parte, y de la unidad espiritual de la humanidad, por otra. En esta perspectiva, el ser humano no es posible sin lo sagrado, como han afirmado recientemente M. Eliade y P. Ricoeur. Esta consecuencia se aviene además con los hallazgos de las ciencias del hombre, especialmente con la antropología filosófica, la cual nos presenta a la persona humana como abierta fundamentalmente a la realidad radical que la hace capaz de determinaciones absolutas. Resultado de ello es el sentido de dependencia traducido en manifestaciones múltiples (ritos, culto, plegarias, normas, instituciones) que constituyen el amplio mundo de lo sagrado, expuesto al principio. Semejante actitud, en cuyo término (lo sagrado) ve el hombre concentrada la presencia de lo incondicional, como principio y meta de sus aspiraciones más profundas, es la concreción de la religación originaria que le sirve de fundamento. Esto es la religión.

El hombre es un espíritu finito que, por su apertura a la realidad como tal, posee una esencia o modo de ser virtualmente infinito. Sólo en la superación de sí mismo y en la entrega a uno mayor que él (totalmente otro) obtiene su propio y peculiar *ser sí mismo*. Conocer y someterse a Dios, por tanto, son actos humanos específicos que en nada menguan la propia personalidad, sino que la dignifican y acrecientan, porque solamente Dios, vida infinita e imperecedera, puede aceptar el don que el hombre le hace de sí mismo sin absorberlo ni destruirlo. Desde esta perspectiva tienen razón los que afirman que Dios mismo entra en la definición del hombre, en cuanto que éste está originaria y constitutivamente referido al ser absoluto. Por eso la primera conciencia que la humanidad tuvo de sí misma fue conciencia religiosa, esto es, experiencia de dependencia en el orden del ser, de suerte que Dios aparece como el principio y el sentido del ser y del obrar humanos; como fuerza activa que repercute en la vida misma del sujeto, que de este modo se siente transportado a un nuevo orden de realidad que será su destino último.

Bibliografía

Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano.* Guadarrama, Madrid 1979.

Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la religión.* FCE, México 1964.

Lucas, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión.* Sígueme, Salamanca [2] 1990.

Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión.* Cristiandad, Madrid 1978.

Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios.* Revista de Occidente, Madrid 1965.

Panikker, R., *Religión y religiones.* Gredos, Madrid 1965.

Ries, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad.* Encuentro, Madrid 1988.

Creación

Xosé Chao Rego

1. La existencia temporal

Me siento a la mesa para cumplir con el encargo literario que supone este escrito y me encuentro, de inmediato, como hombre-en-el-tiempo, pendiente de reloj y calendario, pues plazo me han fijado. Así, emplazado desde un pasado reciente para un futuro muy próximo, experimento la temporalidad de mi empeño, no sin angustia, y nada hay en mi existencia huidiza, que va pasando, que no me remita al tiempo. Somos seres situados y fechados, que diría Gabriel Marcel, y espacio y tiempo son nuestras coordenadas vitales.

El tiempo pasa, mas no todo de manera igual. Uno es el tiempo del depresivo, cuyos instantes son pesados como gotas de plomo, y muy otro es el tiempo lúdico, más fugaz por placentero. Y si el que espera desespera, es porque a veces incluso hay que matar el tiempo o, por no soportar su lentitud, entretenerse con pasatiempos. Lo cual quiere decir que no se puede afrontar el tiempo de forma meramente mecánica, como mera sucesión de instantes que se registran en un aparato de medirlos, sino que es la vivencia del tiempo lo que marca nuestra experiencia de la temporalidad.

No será sorprendente, pues, que si las diversas personas tienen, incluso en momentos variados, distintas experiencias del tiempo, tal suceda también en las diferentes culturas. Así, en aquellas mismas de las que nosotros somos herederos directos –la hebrea y la helénico-romana–, las con-

cepciones originales de la temporalidad resultan dispares.

Ya es tópico afirmar, al menos desde Nietzsche, que los griegos vivieron enclaustrados en el mito del eterno retorno de lo mismo, mientras que los hebreos se instalaron en una concepción lineal del tiempo, si es que instalación se le puede llamar a este dinamismo que desembocó en la invención de la historia. Por supuesto que no es así de sencillo y drástico, porque también Israel experimentó el sentido circular o cíclico del tiempo, y Grecia no careció del sentido de la historia. Pero las afirmaciones iniciales –los griegos vivieron en un tiempo cíclico, los israelitas fueron el primer pueblo que descubrió la historicidad o sentido de la historia–, valen como referencia global y paradigmática.

La concepción greco-helenística es cíclica porque se elabora a partir del espacio y de los ritmos de la vegetación. El eterno retorno procede de que el hombre mítico se considera a sí mismo de un lado y, del otro, a la naturaleza y los dioses. Pero, aprendiendo a descubrir la existencia del espíritu, el griego se va considerando a sí mismo por encima de la naturaleza y se distancia de ella para escaparle al *mythos* y entregarse en los brazos del *logos* o lo racional. El fatalismo del tiempo cíclico cede ante la dimensión ética de la decisión en el tiempo.

Pero eso no va a impedir que Platón mantenga una visión negativa del tiempo, pues el devenir, para él, no deja de ser una degradación de esa eternidad que sólo se mantiene en la región altísima y eterna de las ideas. La única salvación que le cabe al ser humano es el abandono de la caducidad temporal por la muerte, pues sólo así, desechada la cárcel del cuerpo y de todo lo material, el alma, inmortal, retorna al mundo eterno de las ideas. La existencia del mundo sensible es para Platón un infortunio, y su fabricación –pues de creación apenas se puede hablar– se la encargan los dioses al que Cioran llamó aciago demiurgo.

Aristóteles no sólo no se desentiende de la circularidad del tiempo, sino que la acentúa, por-

que de tal manera en él está ligado el tiempo al espacio, que por modelo tiene la rotación del cielo. No hay caso de establecer el origen del tiempo, que para él es redondo y perpetuo, y lo define como «número y medida del movimiento según el antes y el después». Y dado que la preocupación aristotélica era cosmológica, no religiosa como en Platón, su concepción del tiempo es mecánica, aunque para explicar el movimiento continuo tuviera que salirse fuera de él en búsqueda de un primer motor inmóvil al que denominó Dios.

De esta concepción mecánica del tiempo participó Descartes, que la entendió como sucesión de instantes discretos, discontinuos. Tal es nuestra herencia filosófica. Por eso no es extraño que, tradicionalmente, el concepto de creación u origen del tiempo haya padecido el reduccionismo de una fabricación inicial que desembocó en las afirmaciones del deísmo sobre Dios como gran arquitecto del universo, o que haya fraguado en la teología fundamental apologética e incluso en la catequesis infantil en la imagen de un relojero dándole cuerda a un mecanismo, el cosmos, cuya fabricación costó exactamente seis días: una creación cerrada y, si continua, como en Descartes, no dinámica ni innovadora, sino como mera permanencia del *fiat* original.

Por eso resulta elemental, antes de dar un paso adelante, aplicarle un correctivo a esta concepción del tiempo y a la correlativa de creación.

2. El enfoque correcto

Los pueblos semíticos adoraban a dioses de la naturaleza, y los hebreos no fueron excepción. Nómadas y agricultores, dependen de los ciclos naturales, del retorno de las estaciones, y no dejaron de vincular, como hicieran los griegos, el tiempo con el espacio. En efecto, el vocablo hebreo *olam*, originariamente tiempo o duración temporal, significa también mundo o cosmos. Sin embargo, los lugares santos de Israel llegaron a serlo no

tanto por vía de la naturaleza, sino merced a sus acontecimientos históricos. Es más, las tres principales celebraciones de Israel –Pascua, Pentecostés y Tabernáculos–, en principio fiestas nómadas o agrarias, adquirieron su significación al ser historificadas, vinculadas a acontecimientos históricos de liberación.

Puede sorprender a más de uno el saber que en el llamado credo histórico del Deuteronomio (26,1-11) –que autores como von Rad consideran el núcleo originario de la tradición bíblica– no aparezca ni remotamente la fe en la creación del mundo, y esto por una razón muy elemental: esa fe todavía no existía en el primitivo Israel, que se limitaba a confesar a su Dios como salvador (político) de la nación, pues si el dios de los padres –Abrahán, Isaac, Israel y Jacob– era un dios racial, de clan, el Yahvé de Moisés no dejaba de ser un dios meramente nacional, de la federación de las doce tribus transformadas posteriormente, con David, en monarquía.

Y, sin embargo, es sintomático que la autodefinición de Yahvé –«Yo soy el que soy»– haga referencia al tiempo, concretamente al futuro, como en ello están de acuerdo los estudiosos de la Biblia: Yo seré el que seré, me manifestaré en el momento oportuno, podríamos traducir con toda legitimidad.

Cada cosa tiene su tiempo oportuno, como nos dice Qohelet en el libro sapiencial del Eclesiastés (3,1ss). Si decimos que la fe yahvista está fundada por la historia –invención genial de ese pueblo singular que es Israel–, tendremos que añadir que los hebreos no tenían capacidad para enfocar abstractamente el tiempo al margen de cada acontecimiento particular. No hay tiempo, sino «tiempos», en plural: no hay acontecimiento sin tiempo ni tiempo sin acontecimiento. Pero, sin embargo, los actos históricos mediante los cuales Israel funda su comunidad son absolutos. Cuando el escritor yahvista del siglo X, probablemente en la corte de Salomón, y bajo el influjo de sabios escribas

traídos de Egipto, ordena las diversas tradiciones absolutas, nace una secuencia histórica que ya empieza a preguntarse por el origen del clan humano o la creación del hombre; no todavía por la creación del cosmos, elaboración literaria que le corresponderá cuatro siglos más tarde a la escuela sacerdotal que trabaja en el exilio babilónico (siglo VI) y que da como resultado posterior el documento P o sacerdotal.

Reconozcamos, con von Rad, que el hecho de ordenar estos actos liberadores o salvíficos, celebrados por separado en el culto, constituyó un acto revolucionario. Pero tengamos en cuenta que no hubo un tiempo absoluto y único que trazara una única línea histórica, sino la fusión de tradiciones correspondientes a patriarcas que, existiendo en diversos tiempos y espacios desde 1850 aproximadamente hasta 1300 a. C., llegaron a formar una familia «histórica» por el artificio de una genealogía elaborada tras la fusión de las doce tribus, cada una con su tradición, y ya en tiempos de la monarquía.

Y ¿qué había en el origen de estas tradiciones? En el principio era la *alianza*. La creación no es un concepto bíblico primigenio, sino derivado. Si la Biblia lo coloca en primer lugar, esto es consecuencia de una ordenación lógica, pero eso no fue lo primero que le sucedió a Israel como pueblo, aunque sea lo primero en absoluto en la existencia del cosmos. Hace tiempo, los estudiosos andaban desconcertados por lo mucho que tardó Israel en relacionar las diversas acciones salvíficas o liberadoras de Yahvé –llamadas, justamente, *creaciones*, pues se utilizaba el verbo hebreo *barah*, de uso exclusivo para nuestra palabra crear– con la fe en la creación, cuyos textos bíblicos son tardíos. Son elementos que ilustran la fe en la promesa y en la alianza.

Con esto queremos afirmar que la fe de Israel en la creación no es una mera *protología* o explicación de los orígenes: no es una explicación, sino una proclamación, como aparece en los primeros

documentos creacionistas, que son algunos de los salmos. Constituyen una proclamación de la bondad del creador. Y, sin embargo, la teodicea apologética que se enfrentó con el racionalismo de la Ilustración padeció el desenfoque de caer en las redes racionalistas del deísmo: renunció a la visión histórico-salvífica de la creación –ella misma presentada en la Biblia primordialmente como alianza– para derivar hacia una perspectiva cosmológica que fuese prueba de la existencia de Dios. Este se convierte en el gran ausente de la marcha de la historia, pues queda enclaustrado en el principio u origen de una creación cerrada, no abierta, para cuya explicación –no proclamación– se necesita una causalidad. A eso corresponde la preocupación del Concilio Vaticano I que, en 1870, condena como anatema al que no crea que la razón humana por sus propias fuerzas puede demostrar que Dios es creador.

Cierto es que ya la literatura sapiencial de Israel, influenciada en parte por el helenismo, había derivado, no sin peligro, hacia esa visión cosmológico-apologética para «probar» la existencia de Dios, aun manteniendo también la orientación histórico-salvífica. Pero la corriente profética que *escatologizaba* el pensamiento histórico, remitiéndolo al *ésjaton* –lo último o definitivo– era imparable.

3. Evolución y creacionismo

Pero esta visión dinámica de una creación abierta al futuro no fue la que dominó, sino todo lo contrario. Si en el mundo científico prevaleció, hasta finales del siglo XVIII, la idea de la fijeza de las especies vivas, a esto respondía en el plano religioso una concepción fixista del mundo. Pero cuando en los siglos XVIII y XIX se desarrollaron las ideas transformistas que desembocaron en el evolucionismo de Darwin (1809-1882), la ciencia y la religión entraron en hostil conflicto basado en un malentendido que en la mentalidad popular

dura hasta nuestros días. A la hipótesis de la evolución de las especies, incluida la humana, se le enfrentó una visión dogmatizante de la creación que conocemos con el nombre de *creacionismo*.

Consistente en una visión fundamentalista y literal de la Biblia, el creacionismo profesa la creencia de la fabricación del mundo en seis días y parte de estos cinco presupuestos que considera indiscutibles: 1) Todas las cosas fueron creadas de un modo repentino. 2) Desde un comienzo, las diversas especies son permanentes, no cambian ni evolucionan. 3) El hombre tiene antepasados estrictamente humanos, distintos de los de los monos. 4) Los cambios geológicos no se explican por transformación o evolución, sino mediante catástrofes del tipo como el diluvio, que afectarían, según ellos, a la humanidad entera en tiempos de Noé. 5) La creación del mundo es reciente y su origen se remonta a no más de diez o veinticinco mil años.

Todo lo cual supone un creador que hace existir las cosas en un instante, tal como se desprende de una lectura literalista del relato del primer capítulo del Génesis, sancionada por la autoridad eclesiástica, cuyo rechazo a la hipótesis de la evolución duró casi un siglo. Todavía en 1909, con Pío X, la Comisión Bíblica afirmaba que los primeros capítulos de Génesis eran rigurosamente históricos, y sólo con Pío XII, en 1943, se abrió la puerta al pensamiento evolucionista.

Esta lectura religiosa choca contra la afirmación científica de que el universo tiene una edad de varios millones de años, ha ido sufriendo cambios inmensos en su proceso de desarrollo, durante el cual incluso surgieron nuevas estrellas y nuevas galaxias y, por supuesto, nuevas especies de vida marina y terrestre, tanto vegetal y animal como, sobre la tierra, humana. A los científicos no les cabía otra posibilidad, con estos condicionamientos, que declararse ateos y proclamar que no hay Dios, que así se veían impelidos a su peculiar dogmatismo.

Particular incidencia tuvo en la confrontación entre ciencia y religión el problema del origen del hombre. La Biblia parecía afirmar con toda contundencia que la humanidad había nacido de una única pareja –Adán y Eva– en un determinado lugar no precisado, sin embargo. El problema era doble: *monofiletismo* versus *polifiletismo* por una parte, por la otra *monogenismo* versus *poligenismo.*

El primer problema es fácil de dilucidar, puesto que lo que define esencialmente a una especie es el hecho de que sus individuos son naturalmente fecundos entre sí y, dada la posibilidad de que los humanos de diversas razas pueden fecundarse mutuamente, la unidad biológica de la especie humana, procedente de un único tronco o *phylum* evolutivo, está científicamente demostrada. Descartado el polifiletismo, nadie duda de que estamos ante una especie monofilética.

Más arduo resulta el segundo problema. El monogenismo parecería la única conclusión avalada por la Biblia, ya que, según la hipótesis *adámica,* la especie humana procedería de una única pareja original. Hipótesis que no es necesariamente anticientífica, pero sí muy improbable, ya que los biólogos abogan en general por el poligenismo, teoría según la cual la especie humana procede, no de pareja única, sino de una población de parejas que, desde un estadio inferior al humano, habrían evolucionado lentamente hacia la situación actual.

En la confrontación entre el creacionismo y el evolucionismo subyacen dos equívocos de magnitud que ahora tratamos de dilucidar.

En primer lugar, en el documento J o yahvista –uno de los cuatro que están en la base de la formación de la Biblia–, elaborado en una sociedad agraria en la que la tierra de cultivo *–adamah–* tiene un valor singular, el autor sagrado concibe a Dios como un artista de la cerámica que crea a *adam,* el sacado de la tierra, *el telúrico,* que la tradición fue concibiendo como nombre propio, sin que en un principio significara eso. La doctrina agustiniana del pecado original, convertida en dogma católico en base a la carta de san Pablo a los Romanos (5,12), llegó a formularse como transmisión directa por medio de la generación de dicho pecado a todos los hombres, y eso parecía exigir la existencia de una pareja única inicial con nombres propios: Adán y Eva, que, sin embargo, nunca existieron como tales.

Por otra parte, el documento sacerdotal o P, cuyas raíces se hunden en el siglo VI, fue elaborado a partir de la experiencia de los teólogos israelitas que, en el exilio babilónico, mantenían entre los cautivos la esperanza del retorno a la patria. En contraste con los relatos cosmogónicos del mito babilónico de la creación, Israel forjó su propio relato calcado en el de sus adversarios, pero desmitificado. La creación sería obra de la palabra de Dios y no una teomaquia o lucha entre dioses. Y si el autor distribuyó la obra de la creación en seis días, de ningún modo se refiere al tiempo necesario para una fabricación, sino que se trata de un mero esquema litúrgico, porque lo que le interesa es el séptimo día; con el decanso sabático que Dios se toma tras su acción creadora, intentaba reforzar el día del sábado como seña de identidad israelita en pleno destierro, acaso como símbolo de resistencia frente al intento de desarraigo a que los babilonios sometían a sus vencidos. Precisamente los sacerdotes exiliados, teólogos de la esperanza, entenderán el retorno del destierro como una nueva creación.

Los relatos de la creación no son pues, como ya queda apuntado, una explicación de los orígenes del universo, sino una proclamación de la bondad no sólo de la obra creadora, sino, sobre todo, del creador. Paralelamente, la ciencia evolucionista tampoco tiene el cometido ni la autoridad para definirse sobre la existencia de Dios creador. Pero nos cumple realizar un recorrido por estos dos relatos fundamentales de la creación, exactamente para no ser víctimas de una interpretación fundamentalista de ellos.

4. Origen del clan humano

En estos relatos nos encontramos con dos estadios evolutivos de la teología de la esperanza que, no lo olvidemos, es lo primigenio en la Biblia. Estamos ante las únicas declaraciones expresamente teológicas sobre la creación en la Biblia. Cuando no se inserta en la teología de la alianza, el tema de la creación aparece de forma fragmentaria. El pacto o alianza de Yahvé con los padres o patriarcas, renovado a Moisés, remite, como promesa, al futuro, tal como corresponde al mismo nombre del dios de Moisés –Yahvé, yo seré–, que sustituye al dios del padre que tenía cada clan o tribu. Reunidas éstas en número de doce para formar un pueblo, Israel, el dios de los padres, racial, pasa a ser identificado como Yahvé y se convierte en dios nacional. Pero, andando el tiempo y con el profeta Isaías, pasa a ser Dios del universo, de las fuerzas cósmicas, como en los salmos. Hubo que esperar a las invasiones de los asirios para que naciera la idea de Yahvé Sabaot, dios de los ejércitos o de las armadas celestes, de acuerdo con las divinidades cósmicas de los invasores (año 722). La seguridad protectora de la alianza se fue proyectando sobre la imagen del mundo y sobre la relación del hombre con la naturaleza. Utilizando cosmogonías o mitos sobre el origen del mundo y del hombre a partir de la historia de los dioses de otros pueblos, elaboraron hermosas doctrinas sobre los comienzos.

En torno al año 950, en pleno reinado de Salomón, que había traído sabios escribas de Egipto para preparar cronistas en su corte de Jerusalén, el escritor o grupo de escritores que se conoce por el nombre de yahvista –documento J, porque a Dios se le invoca en él con el nombre de Yahvé– se dedica a elaborar la historia de las tradiciones y está preocupado por el origen del clan humano. Su intención expresa es la de demostrar que el reino de David y el de Salomón no hacen más que continuar aquello que Dios había prometido a los patriarcas mediante una alianza, eje alrededor del cual seguimos girando. El estilo literario es el sapiencial, como correspondía a la naciente sabiduría o reflexión de los sabios escribas. Nos encontramos, en los capítulos 2 y 3 del libro del Génesis, con la creación del hombre, pues el capítulo 1, perteneciente al documento P –del alemán *Priester* = sacerdote–, todavía tardará cuatro siglos en ser elaborado, a pesar de que en él se trata de la creación del universo que, lógicamente, precede a la del hombre.

El poder del Dios de la alianza y su promesa de salvación –todavía intramundana, histórica– alcanza al hombre ya desde el origen del mundo; tal es el mensaje que el yahvista va trabajando desde una tradición oral anterior a él y que tiene su fuente en documentos extraisraelitas como la epopeya babilónica del héroe Gilgamés, el hombre que va en busca de la planta de la vida; o también conoce el *Atrahasis*, célebre epopeya de origen sumerio cuya versión más antigua que poseemos remonta al 1700 a. C., mito que contiene una lista de reyes, una rebelión –¿pecado original?– y un relato de diluvio.

La narración del yahvista está realizada como si fuese contada por un nómada del desierto que anhela llegar a un oasis: al principio, la tierra era como un desierto, que va a ser contrapuesto a un jardín o parque que el hombre trabajará y cultivará. Estamos en pleno simbolismo, en el que se habla de un paraíso que nunca existió en la realidad, pero que el hebreo seminómada siempre soñó. Esta vez, además, regado nada menos que por cuatro ríos.

Los mitos mesopotámicos afirmaban que el ser humano había sido hecho con la sangre de un dios vencido en una lucha entre dioses, y la diosa madre –la *Tellus mater* o madre Tierra– había mezclado esa sangre con la tierra. Los israelitas, que creían en un Dios único sin compañera femenina y creador desinteresado –el *Atrahasis* presentaba la creación de los humanos como decisión para el relevo de los dioses porque estaban cansados de traba-

jar–, no podían aceptar el mito; pero aprovecharon la idea de la tierra, por cuya fertilidad –antiguos nómadas– sentían pasión, para hacer de Dios un alfarero que con la tierra de cultivo *–adamah–* forma al sacado de la tierra, a un *adam* o telúrico, de la Tellus mater. A eso que luego se le llamará barro o polvo, inspira Dios su aliento vital, y ese concepto genérico de *adam*, que no nombre propio, representa a la naciente humanidad.

Y he aquí cumplida la promesa hecha a los patriarcas –de nuevo la alianza– de darles una tierra en posesión, porque, previamente, Yahvé había creado un jardín o parque semejante a los de los señores orientales, que el autor llama *edén*, que significa placer, muy de acuerdo con ese estado de *shalom* –paz y armonía– que se seguía del cumplimiento de las cláusulas de la alianza: los mandamientos. Pero el hombre se encuentra solitario, y entonces, de lo más íntimo de su ser –quizá usando un antiguo juego de palabras, ya que en sumerio «costilla» y «vida» se escribían igual–, da vida a la compañera, y así son ya macho y hembra, *ish-isha* en hebreo, que algunos traducen por varón-varona, y que podríamos evocar con el juego verbal hombre-hembra. De este modo, también el sexo pasa a ser una realidad natural, desmitificada de esa concepción hierogámica o de matrimonios divinos, tal como era representado por los mesopotamios en sus mitos cosmogónicos de año nuevo.

Adán nos es presentado como un verdadero sabio, ya que conoce todas las especies botánicas y toda clase de animales, a los que les impone un nombre. Estamos en el nacimiento de la sabiduría bíblica. ¿No era también Salomón un sabio, que pasmó a la reina de Saba respondiendo preguntas y resolviendo acertijos? ¿No había sido su padre, David, un rey santo? ¿Cómo era posible que ambos cayesen en el pecado? La solución la encontró el yahvista haciendo pecar al sin embargo sabio Adán. La epopeya de *Gilgamés*, héroe de la ciudad de Uruk, nos lo presenta angustiado por el hecho de la muerte y buscando la *planta de la vida* que le dé felicidad, pero, de vuelta a su ciudad, en el camino se detuvo en una laguna de aguas frescas para bañarse. Sintiendo el aroma de la planta, una silenciosa sierpe subió del seno de la tierra y le llevó la planta de la vida, deshaciéndose de repente de su vieja piel. *Gilgamés* lloró tal pérdida. (Recordemos que el yahvista también habla del árbol de la vida, al cual pronto olvida para centrar la atención en el de la ciencia del bien y del mal).

La tentación mayor que por aquellos tiempos sufría Israel era la de los cananeos, con los que llevaba siglos de conflicto por la posesión de la tierra y cuyos cultos estaban dedicados a los dioses de la fertilidad del suelo y de la fecundidad de los animales, representados por la pareja divina Baal y Astarté. Yahvé, dios único y solitario, era un dios de pastores. Sin abandonarlo, ¿no podrían rendir culto a estos nuevos dioses especializados en la agricultura, como Yahvé lo estaba en el pastoreo? Se trataba de un sincretismo religioso que luego combatirían los profetas en nombre de un Dios celoso. Y el símbolo de la fertilidad era ese animal ctónico, de las profundidades, que regenera anualmente su piel simbolizando la resurrección de la naturaleza, y que ¡el mismo Moisés! había permitido venerar en el desierto: la serpiente, que sólo en el primer siglo antes de Cristo, con el libro de la Sabiduría, pasa a ser identificada con el demonio.

¿Cuál era el pecado concreto del sabio Salomón, al cual el escritor sagrado pasa por alto ambición y crueldades, en una asombrosa operación de encubrimiento del despotismo de su héroe? Su inmenso harén, señal de lujo e incluso de poder económico –700 esposas y 300 concubinas–, y no por la hazaña sexual que se le podría difícilmente suponer, sino por el hecho de que muchos de los matrimonios eran fruto de pactos políticos y las princesas desposadas tenían derecho a instalar en el palacio real –¡al pie mismo del fastuoso templo dedicado al único y celoso Dios!– sus respectivos cultos, por supuesto formados por parejas de dioses. El buen escritor yahvista, piadoso con la mo-

narquía davídica, atribuye esta debilidad a un Salomón viejo que pierde la cabeza cuando, en realidad, los pactos políticos con tales concesiones religiosas los estableció desde un principio de su reinado.

Y así nace el relato de un pecado germinal, de origen –sobre el que volveremos–, que el autor retrotrae al sabio Adán, y puesto que el yahvista no era un feminista *avant la lettre*, y la mujer representaba a la madre tierra, convierte a Eva en intermediaria de la caída. ¿No había claudicado el santo rey David por una mujer y al poderoso Sansón se le había «caído el pelo» por otra?

5. El relato sacerdotal

Si la cosmología del yahvista era seca, elaborada desde el ámbito mental del desierto, la del documento sacerdotal va a ser húmeda, propia de la región mesopotámica –etimológicamente, de Entrerríos, el Eufrates y el Tigris– en que fue elaborada cuatro siglos más tarde (VI), aunque colocada, en buena lógica, como primer capítulo del Génesis. Las frecuentes inundaciones catastróficas de aquella región geográfica y la necesaria lucha con la naturaleza contribuyen al pesimismo de la literatura de aquellos pueblos. En efecto, al final del invierno las aguas de ambos ríos inundaban toda Babilonia –el actual Irak–; los canales de riego, que tanto esfuerzo habían costado, eran destruidos, y los mojones que delimitaban los diversos terrenos, arrasados por las aguas, creadoras de caos y desorden. Una espesa niebla impedía percibir la separación entre tierra y cielo. ¿Qué estaba sucediendo?

Los mesopotamios encontraron una explicación mítica a este desorden: reproducía el caos inicial, retornaba a su confusión primigenia. Y esto sucedía cada año. El mundo había sido ordenado como cosmos o armonía por Marduk, dios supremo del panteón mesopotámico, y lo había realizado mediante un combate divinal –teomaquia– con Tiamat, el dios malo que representaba al océano primordial, el caos. Esta cosmogonía se basaba en una concepción cosmológica primitiva según la cual la tierra es un disco cubierto por un cielo firme o firmamento, más allá del cual, por arriba y por abajo, sólo hay enormes masas de agua sobre las que flota ese disco. Pero en un principio sólo existía ese océano primordial.

La humillación para el pueblo elegido era grande al experimentar a su Dios desplazado y acaso ridiculizado, y el ataque contra su fe, supremo, ya que a la vista estaba que Yahvé no era nadie contra el poder de Marduk. El peligro de apostasía era evidente y la desesperación una epidemia. Y en ese preciso contexto surgen los sacerdotes teólogos de la esperanza elaborando un poema paralelo al babilónico, pero totalmente desmitificado y optimista: no hay teomaquia o lucha de dioses, sino creación por la palabra, distinguiendo a un Dios soberano de una creación que ya no es parte divina, sino obra de su actuación verbal. Quiebra así el dualismo babilónico, porque tampoco el hombre es formado como consecuencia pesimista de la muerte de un dios vencido, sino que se convierte en imagen y semejanza del único Dios sin rival. La separación de las aguas primordiales –no hay lucha contra el caos, sólo palabra soberana de Dios– deviene obra de ordenación del hábitat humano y animal y, mientras que se afirma la bondad sin reservas de la creación –optimismo bíblico versus pesimismo mesopotámico–, se establece la victoria cósmica de Yahvé.

La liturgia babilónica de año nuevo se terminaba con un descanso sólo temporal: se conducía la estatua de Marduk al templo principal de la capital, el *Esagil*, donde el vencedor de Tiamat reposaba hasta la próxima turbulencia cósmica anual. Era el eterno retorno. Pero la fe de Israel concibió la creación como algo irreversible, no cerrada en sí misma, sino abierta al futuro. La obra de Yahvé duró «seis días», y el séptimo día, ya sin tarde

como la tenían los otros, simboliza el reposo perpetuo, el sábado eterno.

Desde el punto de vista teológico, el exilio de Babilonia correspondía al caos primordial y, por lo mismo, la vuelta a la patria que alentaba los corazones hebreos –estimulada en un principio por los profetas Jeremías y Ezequiel, alimentada luego por los sacerdotes–, podía ser considerada como una segunda creación. Porque, como al yahvista, también al teólogo sacerdotal le interesaba afirmar que Dios actuaba manteniendo la alianza y la promesa.

Y así lo fue: una nueva creación. Pero el objetivo básico y supremo del relato sacerdotal estaba centrado en el séptimo día, recuerdo para siempre tanto de la circuncisión, que Israel adquirió como signo distintivo en el destierro –aunque el relato bíblico lo retrotrae a Abrahán–, como de la creación. El *sabbat* será en adelante, para los judíos, una fiesta semanal inolvidable y rigurosa, hasta nuestros días. Es el refrendo de la alianza con Abrahán, así como el arco iris, tras el diluvio, lo había sido de la alianza con Noé y la señal de paz con la naturaleza.

6. La creaturalidad

Existe un malentendido generalizado que proviene de una mala inteligencia del llamado pecado original. Tal pensamiento tiene su fuente en el pesimismo de algunos santos padres de la Iglesia, en especial el ex-maniqueo Agustín de Hipona. No habiendo superado del todo el dualismo creacional de la secta de Mani, a la que había estado adscrito, e impidiéndole su fe monoteísta atribuirle el origen del mal a un dios perverso, lo explica desde una corrupción de la naturaleza humana por culpa de un primer pecado que él acuña como *original*, y por una consiguiente limitación de la libertad humana. Si bien superó el maniqueísmo ontológico o metafísico, no sucedió lo mismo con el moral.

La teología católica, erróneamente convencida de la existencia histórica de Adán y Eva, y de un paraíso del que fueron expulsados, concibió a la primera pareja en un estado de perfección inicial, del cual, por supuesto, nada sabemos por las ciencias, sino todo lo contrario. Esta pareja estaría, como fruto de su integridad inicial, adornada con los llamados *dones preternaturales*, entre los que se encontraría la inmortalidad.

Consiguientemente, tanto el sufrimiento como la existencia del mal en el mundo y, sobre todo, el hecho inevitable de la muerte, serían funesto fruto del pecado de origen que, según Agustín y Tomás de Aquino, se transmitiría de generación en generación: «per generationem», como canoniza el concilio de Trento. También aquí juega su papel el dualismo antropológico neoplatónico de un alma buena, en cuanto espiritual, y un cuerpo pecaminoso por material; y también influye la moral estoica del dominio de las pasiones: la concupiscencia es asimismo producto del pecado y no mera cualidad creatural. En consecuencia, la orientación ascética de la piedad cristiana, reforzada por el predominio de los monjes por varios siglos, será la impronta que reciba la espiritualidad.

En definitiva, la contingencia creatural no sería venturosa naturaleza propia del ser humano, sino lamentable herida a su humanidad tras la caída.

Sin embargo, una lectura distinta, más atenta a las claves simbólicas y al dinamismo profundo de la historia salvífica, permite una visión muy distinta. El hombre, cuyo pecado de origen –mítico y simbolizado por la manducación del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal– consiste en no haber aceptado la contingencia creatural, queriendo ser tanto como Dios, tiene que aprender a encajar su creaturalidad, aprendiendo a asumirla hasta su última secuencia, que es el voluntarioso y sereno afrontamiento de la muerte. Si el autor sacerdotal va desmitificando, en el primer capítulo del Génesis, los diversos astros que eran tenidos por dioses en los pueblos circundantes, también va

afirmando que todo lo que Dios crea es distinto al creador, y que por consiguiente hay que aceptar esta gran diferencia: la creatura no puede ser Dios. Por lo mismo, la creación es buena, pero no divina, porque Dios, si crea, no puede crear a Dios, sino algo distinto de él, que, por tanto, resulta creatura contingente, afectada por la precariedad y por una radical menesterosidad.

Que de esta finitud se siga una labilidad que origina sentimiento de culpa, como afirma Paul Ricoeur, no indica más que esta evidencia: el ser humano se experimenta a sí mismo como don del otro, o de los otros, o del gran Otro. Está afectado por una debilidad constitucional que hace que el mal sea posible. Tal fragilidad –ese sentirse lábil– consiste en la desproporción que experimenta entre lo finito y lo infinito. Y lo que Ricoeur llama «patética de la miseria» lo lleva a una situación de culpabilidad que se refleja en la corporalidad, que es la fuente del desgaste físico y, en último término, de la muerte.

El hombre es un ser insatisfecho, etimológicamente no-del-todo-hecho. Como es criatura, no procede de sí mismo, es un ser en proceso, en devenir, que, al tener conciencia de que su vida es donación, engendra el sentido de la *deuda:* él debe algo a alguien distinto de sí mismo. De tal in-satisfacción nace el *deseo* de cruzar la distancia entre lo que es y lo que no es, constituyendo eso el motor de su existencia dinámica. Deuda y deseo serán, pues, los dos ejes de nuestra existencia, que puede llegar a ser vivida de manera patológica.

Pero la culpabilidad no constituye todavía pecado y no es éste el lugar en que se ha de dilucidar en qué consiste el pecado original: esa situación de origen hoy tan estudiada como apasionantemente valorada por filósofos incluso agnósticos. Lo único que cabe decir es que el recién nacido se encuentra en las redes de un mundo insolidario, expresado por el yahvista en términos simbólicos aludiendo a la arrogancia del hombre, que reside en su facultad cognoscitiva, y que el autor sagrado



expresa con el mito del árbol de la omnisciencia –ciencia del bien y del mal–; ese saber todo, que quiere alcanzar sin resultado, pues su desnudez, que por vez primera experimenta, le remite a su contingencia creatural: siente vergüenza. Expulsado del paraíso, el hombre se va a reconocer como creatura, convidado a salir de su egoísmo y a abrirse a la alteridad, al altruismo. Eso es lo que san Pablo expresa con la imagen de Cristo como nuevo Adán, pues el de Tarso no se interesa tanto por el pecado de origen como por la nueva solidaridad que se abre con la inserción de la creatura en el misterio de un hombre que muere en la cruz por los demás.

7. El desafío ecológico

El hombre se ha venido situando con una actitud de prepotencia ante la naturaleza. ¿No es acaso rey de la creación, al que el mismo creador le ordena –según conflictivo texto de Génesis 1,28– someter la tierra? «Maître et possesseur de la nature», le llama Descartes al establecer el objetivo de las ciencias exactas, y no es este filósofo el menor de los responsables de la crisis ecológica actual. Padre del racionalismo, al dividir entre la *res cogitans* y la *res extensa*, colaboró al nacimiento de ese dominador antropocentrismo que ya dura cuatrocientos años, desembocando en la furia tecnocrática y consumista que está destruyendo la naturaleza. De hecho, el hombre medieval gozaba de una sabiduría ecológica que desapareció con la Edad Moderna, al perder el contacto íntimo con la naturaleza, que para el moderno es objeto de dominio. Y nos ahorramos aquí un tremendista discurso ecológico que se presupone harto conocido, aunque no suficientemente atendido.

Se ha acusado a la tradición judeocristiana como responsable del descalabro ecológico, ya que, al desdivinizar a la naturaleza, favoreció esa imagen antropocéntrica. En realidad, la visión bíblica es teocéntrica, pues el fin de la creación no es el hombre, sino la gloria de Dios, y la cumbre creacional no es la aparición de la pareja humana, sino el sábado, que es la corona de la creación, y no el hombre. Como consecuencia de tal antropocentrismo, la teología se inhibiría ante la marcha triunfal y avasalladora de las ciencias de la naturaleza y, acomplejada ante el mito del progreso, se retiraría al terreno de la historia, confiando el de la naturaleza a las ciencias. Y así entramos en la crisis de dominio, en la tragedia ecológica.

Como la urgencia del asunto no da tiempo para buscar responsabilidades históricas, apremiados como estamos en encontrar urgentes soluciones, habría que *precisar algunos conceptos.* Sea el primero el verificar que el hombre no es la primera creatura llamada a la vida, sino que, cuando él aparece sobre la tierra, después de cinco días de obra de Dios, y en la vigilia del sábado, ya se encuentra en el seno de una naturaleza que se le presenta como dada y de la que es encargado como administrador o mayordomo, de ningún modo dueño o rey. La Biblia no conoce, pues, ese dualismo de hombre y naturaleza que, a través de la Ilustración, pasó a la modernidad. La arrogancia del hombre frente a lo creado no se puede fundar, de ningún modo, en el texto del yahvista (Gn 2,15), en el que aparece el creador colocando al hombre «en el parque de Edén, para que lo guardara y cultivara». Y, por si lo queremos contraponer al muy citado y denostado texto del escrito sacerdotal (Gn 1,28), bueno sería no leer la afirmación que contiene sobre el dominio de forma aislada, sino en el contexto anterior del yahvista y de acuerdo con la gramática hebrea, en la que, al parecer, ese dominio equivale a edificar o conservar, fijándonos también en los muchos textos posteriores en los que el hombre aparece como simbiótico con la naturaleza.

Una naturaleza que habrá que *descosificar* para convertirla en sujeto de derechos, pese a Descartes que la tiene por mero objeto, *rex extensa,* considerando sujeto único a la *res cogitans,* el hombre,

dándonos una imagen mecanicista del mundo. Al fin y al cabo, el padre del racionalismo tampoco tenía mucha mejor opinión del hombre, ya que en la antropología cartesiana hay una separación tal de cuerpo y alma, que aquél no deja de ser un mecanismo dirigido a distancia por ésta. Y sobre éste y otros dualismos pervertidores se fundó el muy ambiguo mito del progreso humano, que tanto bienestar trajo para la humanidad –sobre todo para los privilegiados–, pero sobre la ruina progresiva de la creación. Sería suficiente con leer el ya famoso informe del Club de Roma, de 1972, sobre los límites del crecimiento, a los que siguieron otros no menos alarmantes instando a los países ricos a que sacrifiquen el crecimiento cuantitativo derivando a otro cualitativo que esté hecho de respeto a la naturaleza y de justicia para con los pobres.

Hoy el ecologismo constituye un auténtico reto para las religiones y clama por una *solidaridad y pacto entre generaciones,* considerando el derecho de las futuras a que no les leguemos una naturaleza corrompida, inviable. Lo cual lleva a la conclusión ecológica de que la existencia de una especie no está sin más por debajo de los derechos de los hombres en particular o de los grupos humanos, gozando la defensa de la vida de prioridad sobre el crecimiento de la población. Una tierra finita y limitada no se puede explotar a expensas de las generaciones futuras, o las actuales del Tercer Mundo. Y si la naturaleza ha de ser sujeto de derechos, esto habrá de traducirse en una organización jurídica mundial que obligue a todos los pueblos y que se ejecute políticamente. Por supuesto, este derecho se aplicará también y principalmente a las especies animales, cuyo proceso de desaparición o uso indebido, y aun cruel, acusa gravemente al hombre.

Todo este espíritu ecologista, cuya sensibilidad va ganando ambientes, pero todavía minoritarios –la burla que los burgueses hacen de los *verdes* presupone que son gente no madura, sin otra ocupación–, no puede dejar insensible a una *teología* que, lamentablemente, descuidó la reflexión sobre la creación centrándola, en exclusiva, sobre la encarnación y redención, entendidas fundamentalmente como remiendo o restauración de una creación frustrada por el pecado original del hombre. Se quebró así la continuidad de la historia de salvación como continua nueva creación, y los orígenes quedaron como mera protología explicativa, desconectada del devenir histórico.

Es preciso superar esa tendencia retornando a una visión cosmológica, y a una teología no sólo de la historia, sino también de la naturaleza. He aquí el planteamiento teológico correcto, que parte del concepto de alianza: el creador pacta con el hombre la administración de la obra creada, lo cual no podrá realizar honestamente si no mantiene la integridad y conservación de la naturaleza, tarea primordial para la que necesita de dos grandes instrumentos: la justicia y la paz, pues sin ellas la amenaza ecológica es tan evidente como la actual historia de escalada armamentista y de capitalismo salvaje degradante demuestra.

El hombre, creatura entre las creaturas, no puede constituirse, con perdón de Protágoras de Abdera, en la medida de todas las cosas. Sólo será imagen de su creador si se convierte en hombre nuevo, ese nuevo Adán que Pablo de Tarso quería, en ansia exploradora –según concepción abierta, no cerrada, de la creación–, de lo que el Apocalipsis llama «un cielo nuevo y una tierra nueva» (21,1). En el pensamiento de san Pablo (Rom 8,19-22), la creación está sometida al fracaso y frustración, y espera la liberación; es más, viene gimiendo como con dolores de parto. En el pensamiento de la escuela paulina –probablemente la carta a los Colosenses y, sobre todo, a los Efesios, no son del mismo Pablo–, se insiste en el significado cósmico de Cristo: «Hacer la unidad del universo por medio de Cristo, de lo terrestre y de lo celeste» (Ef 1,10), «porque en él quiso Dios habitar con su total plenitud, para por su medio reconciliar consi-

go el universo, lo terrestre y lo celeste, después de hacer la paz con su sangre derramada en la cruz» (Col 1,19-20). Y si Cristo es el primogénito de toda criatura (Col 1,5), es que una nueva creación nos aguarda.

8. La nueva creación

Con los profetas, a partir de Oseas y Amós (s. VIII) aparece en Israel una nueva dimensión en la concepción del tiempo: la necesidad de extender la alianza de Dios no sólo hasta los confines de la tierra –universalismo que irá fraguando lentamente, y que se hará efectivo con la experiencia cosmopolita del exilio babilónico–, sino también hasta la consumación del mundo, pues si finito es, ha de tener un límite final. Estamos en el nacimiento de la *escatología:* todo lo que se refiere al más allá del final de la historia humana.

Pero simplificaríamos si reserváramos el concepto escatológico únicamente para lo que hace referencia al final de la historia. Lo decisivo de este concepto es la verificación de una ruptura tal en el tiempo, que la nueva situación no es mera prolongación de lo anterior. Para comprender lo cual tendremos que regresar a la concepción del tiempo que elaboraron los hebreos, ya en parte tratado al principio de este escrito. Es un tiempo distinto al devenir griego, que es circular y pesimista –todo fluye, todo huye– y, por supuesto, habremos de escaparle a ese concepto mecanicista del tiempo cartesiano, que es un sucederse discontinuo de instantes. Bergson acertó mejor con el concepto de duración, y Teilhard de Chardin se acercó, al hablar de cosmogénesis, a la idea bíblica de que la creación sigue haciéndose; una creación continuada, pero no –dijimos– como Descartes la había pensado como mera permanencia de *fiat* original, sino como continua génesis creadora.

Para el hebreo, la historia no es, como para los griegos, un envejecimiento, sino una maduración. Precisamente el *profeta* sabe descubrir en el presente los gérmenes del futuro. Y no porque sea un adivino, sino el hombre del *kairós:* tiene el olfato para el tiempo creador que es el tiempo oportuno, la ocasión temporal especialmente propicia para algo: no constituye un tiempo tan continuo que resulte monótono, sino sorpresivo, porque contiene etapas, momentos privilegiados *(kairoi),* y la intuición profética detecta los signos de los tiempos, que dijera el buen papa Juan y, antes de él, Jesús de Nazaret (Mt 16,1-4).

La idea de que el tiempo no es homogéneo, sino que tiene momentos especiales, privilegiados, se manifiesta en expresiones temporales como las palabras *día* y *hora.* Así, en el Primer Testamento se habla del *día de Yahvé* como un momento de intervención repentina de Dios, para salvación o para castigo de los enemigos de Israel. Los profetas tendrán que corregir la óptica de despreocupado entusiasmo con que los israelitas acogen tal día como de salvación mágica y amenazan con ese día que les daba falsas seguridades. Ya en el Testamento cristiano, la palabra *hora* es usada con frecuencia para referirse al *kairós* de Jesús: «Ha llegado mi hora» (Jn 12,13; 17,1). Por eso hablamos de la *plenitud de los tiempos,* refiriéndonos a la cesura que marca en el tiempo el advenimiento o adviento –en griego *parusía*– de Cristo.

Pero esto nos lleva a otra división del tiempo que, además del *kairós,* realiza el pensamiento hebreo. Porque también existe esa extensión temporal larga que se expresa con la palabra griega *aion,* traducida al castellano teológico como *eón.* Es una duración indeterminada, pero siempre larga, como el *olam* hebreo. Especialmente larga si se utiliza en plural –los eones–, porque, por curioso que pueda parecer, no se registra en la Biblia un sinónimo de nuestro término eternidad: Yahvé es el dios de (todos) los tiempos.

Es también ahora para nosotros el preciso momento, oportuno, de recordar que Yahvé, al establecer la alianza con el hombre, entra en el tiempo, cuyo inicio es la creación y cuya médula es esa

alianza y promesa de futuro inscrita en el mismo nombre del Dios de Moisés: Yo seré; es decir, la promesa realiza su anclaje en el futuro.

Pero, conscientes de su decadencia como pueblo, y ante la imposibilidad fáctica de restaurar el reino de David, los judíos fueron elaborando la idea de que existen dos eones: el presente, envejecido, que será sustituido por el eón futuro. Este dualismo apocalíptico lo asume el Testamento cristiano, pero con una visión completamente revolucionaria: el nuevo eón no se sitúa exclusivamente en el futuro, sino que se solapa con el viejo eón presente, de modo que con Jesús, el Cristo, estamos en lo que llama Dodd *escatología confirmada.*

Eso tiene una enorme consecuencia, porque la dinámica del tiempo adquiere una densidad tal que el que camina hacia el futuro de la mano de Yoseré (Yahvé), se ve implicado, ya desde ahora –el reino o reinado de Dios ya está presente–, en algo humano tan radical como es la decisión, raíz de la ética cristiana. Ya estamos en los nuevos tiempos de la salvación, esa palabra demasiado espiritualizada en la tradición cristiana y que en los textos bíblicos corresponde a la liberación histórica e intramundana, política. Así lo traduce con toda corrección bíblica la *teología latinoamericana de la liberación.*

Por supuesto, también liberación del último enemigo, que es la muerte. La palabra latina *salus* expresa el doble valor de esta liberación, que es salud –con referencia al aspecto físico de los males– y salvación –eterna–, de la cual la liberación histórica es un momento interno y esencial. Así, las *teologías políticas* europeas y la ya mencionada de la liberación restituyen el término salvación a su contenido originario, reducido por una tradición que comienza con san Anselmo y que todavía es imperante en la Iglesia y, por supuesto, la oficial.

Y precisar esto resulta importante, porque el creyente ha de saber en qué debe consistir su decisión radical, para traducirla en actos solidarios de liberación humana y en una mística de compromiso creatural –una auténtica ética creatural–, y no encerrarse en una preocupación angustiante por la salvación individual que le conduzca por caminos de una moralidad hecha más de egocentrismo que de dinámica de servicio.

Si andamos en trance de nueva creación, entrando en la nueva alianza, en el eón nuevo, viajamos hacia la *eternidad,* que de ninguna manera ha de ser concebida como enfrentada con el tiempo, como si de su contrario se tratase. El tiempo de decisión es dinámico, no monótono de espera, sino de simiente y esperanza, en orden a una cosecha. La historia camina hacia una meta, hacia su consumación. La eternidad de Dios no es anterior, ni superior, ni posterior al tiempo, sino que es algo que existe para nosotros en el tiempo. La eternidad es la fuente viva que alimenta de manera permanente ese arroyo que es el tiempo. Bien la definió Boecio como «la posesión total y simultánea de una vida que nunca termina». Dios, el eterno, se da como promesa de futuro –Yahvé– y se comunica con el hombre en creación permanente, para que los humanos nos renovemos decidiendo con actitud innovadora de avanzar logrando que el porvenir se vaya haciendo ya presente; en definitiva, con espíritu profético.

9. ¿Y los novísimos?

Pregunta legítima para todo aquel lector que haya mamado, desde su infancia religiosa, la convicción de que la creación llegará a su fin, a sus llamadas postrimerías con estas cuatro últimas cosas: dos comunes a todos –*muerte* y *juicio*– y otras dos como consecuencia del comportamiento temporal: *infierno* o *gloria,* ambos eternos. Además, la tradición escolástica ha entrado en el callejón sin salida de distinguir entre novísimos del hombre individual –muerte, juicio particular, purgatorio como eventual camino del cielo, infierno– y los novísimos de la entera historia humana: parusía o

retorno de Cristo, resurrección corporal («de la carne») de los muertos, juicio universal y fin del mundo. Pero hoy, ante la incomodidad que estos temas producen, suelen pasarse por alto con un silencio vergonzante, mientras que la humanidad nunca estuvo tan preocupada por su futuro, ya no sólo por la propia muerte, que amedrenta como nunca y se esconde todo lo que se puede, sino también por la real posibilidad, por vez primera en la historia, de que el mismo hombre pueda destruir el entero globo terráqueo.

Será conveniente, en vista de estos presupuestos, que nos centremos en el tema que nos parece más fundamental: el del juicio. Preocupados como estamos por el futuro, ya no lo vemos como mera continuación del presente, un resultado de lo que ahora está sucediendo, sino que el mismo presente, el hoy, brota de un nuevo tipo de futuro. Esto conviene afirmarlo con fuerza, tanto para dinamizar la historia como para ejercer el juicio profético sobre ella: el futuro no ha de ser mera prolongación del presente, sino que el hombre, con su actitud transformadora, debe anticipar el futuro. Sobre tal actitud humana cae el juicio de Dios y el de la historia.

Porque entendemos, de acuerdo con lo dicho sobre el nuevo eón, que el *ésjaton* (lo último) ha irrumpido en el presente y estamos en adviento, ante la urgencia del tiempo oportuno. Así, la creación no es, como ya señalamos reiteradamente, un mito protológico o de los orígenes, sino un proyecto escatológico, acelerador de la acción humana y de la historia. De nuevo estamos viendo la cosmología como nueva creación, desde la alianza y de la promesa. Pero, así como la esperanza en un futuro mejor ha venido siendo alimentada por el ambiguo mito del progreso, hoy, ante el fracaso de sus felices promesas, prevalece el temor ante el futuro en cuanto que el crecimiento cuantitativo está destruyendo la naturaleza, y eso a favor de los pocos adinerados que la manipulan. También empieza a aparecer en el horizonte la vergüenza por el

pudor con que nuestra civilización ha ocultado y privatizado el hecho de la muerte individual.

En consecuencia, el planteamiento de la escatología ha cambiado radicalmente. Se ha verificado lo mucho de mundano e intrahistórico que contiene la esperanza bíblica, cuyo «materialismo» no había encajado la tradición medieval y modernista, y, por lo mismo, esa vieja escatología que se refería a las últimas cosas, a los novísimos, ha dado un viraje que, de ser discurso sobre un fin lejano, se ha convertido en teología de la esperanza sobre el presente, sin perder el horizonte de la consumación esperada. Estamos en adviento: el reinado de Dios *ya* está presente, aunque *todavía no* consumado, porque el futuro pleno aún es objeto de esperanza. Pero habrá que ir renunciando a ese dualismo de este mundo y el otro como si fuesen magnitudes totalmente distintas, porque el nuevo eón ya está en marcha, el adviento o parusía del Señor –su presencia o llegada– ya se hace presente y su reinado está entre nosotros (Lc 17,21). De aquí procede la radicalidad de la *ética cristiana*, la urgencia del obrar en favor del mundo nuevo, la hora o el kairós, tiempo oportuno para la decisión.

En este contexto hay que enmarcar la afirmación neotestamentaria de Jesús como juez que ha de venir. En la Biblia, la actividad judicial es atribuida a los jefes del pueblo –a Yahvé mismo– para conseguir que la causa de Israel vaya adelante. Cuando Jesús habla de juicio, no se está refiriendo a lo que nuestra mentalidad religiosa tradicional entiende por tal; es decir, que vaya a realizar un riguroso examen de nuestra conducta moral en orden a imponer premios o castigos. Jesús se refiere al cumplimiento de la promesa de Dios y, por lo mismo, el juicio es una criba en orden a la esperanza, porque a un Dios que es liberador no le da todo igual.

Claro que, al trasplantarse este tema del ámbito judío al helenístico, el cristianismo entró en la simbólica ético-moral de esta cultura, y la misma palabra parusía –adviento o venida del Señor– ad-

quirió matices trágicos, toda vez que la esperada venida o parusía, que habría de ser inmediatamente salvadora, se retrasó, como el mismo Pablo experimentó en su propia vida. La ética de urgencia a la que obligaba la pronta venida del Señor –vivir carismáticamente– fue sustituida por una moral que cifró en la conducta humana, que no en el juicio salvador de Dios, la esperanza de futuro. La crisis de la Reforma protestante y la discusión sobre la justificación por la fe, que proclamaban los reformadores, y no por las obras, que era la opinión atribuida a Roma, da razón del desvío que en la tradición se había venido produciendo.

Por lo demás, la teología medieval, basada en un antropología no bíblica, sino neoplatónica, que distingue entre cuerpo y alma como separados, va inclinando la balanza hacia un juicio individual al final de cada vida humana y hacia una resurrección corporal de los muertos en el último día, presuponiendo, mientras éste no llegue, la existencia de un alma separada del cuerpo que ya padece juicio y retribución inmediatamente después de su muerte. El juicio, que era presente en Jesús, se hace ahora lejano y temido, a pesar de que el juez es un Cristo salvador y donador de su vida para la salvación. La mentalidad forense pasa a primer plano y mengua la profética, es decir, la idea de un Dios que está ejerciendo juicio, quiere decir salvación, que convida al hombre a decidirse por la liberación, como pregonan las teologías actuales, en las cuales la actitud ética no es «para» adquirir salvación, sino consecuencia de ella.

Por lo mismo, debido a tal desviación, la muerte adquiere un estatuto primordial que no le corresponde en el mensaje cristiano originario. El hombre ya no vive y hace su propia muerte, sino que la teme y la padece. Es decir, no integra en su psiquismo las consecuencias de la creaturalidad: carece de espiritualidad creacional, al no encajar su contingencia. La salvación ya no es concepto dinámico e intrahistórico, de fuerza revolucionaria, sino que se aplaza y se convierte en esperanza de

sobrevivir felizmente a la muerte, si ésta nos pilla en buen momento, por lo que la esperanza deviene cuestión privada –preparación para la muerte, que no para la vida–, y ésta es devaluada en favor de la última hora. A la serena esperanza cristiana de la victoria sobre la muerte le sustituye el pánico, porque pasa a ser el momento decisivo: aquel en el que se juega el futuro de la persona. La concentración angustiosa en ese momento supremo es consecuencia de un traspaso de la convicción paulina de que la muerte es un estar con Cristo a la concepción forense greco-romana de que es el momento de la última suerte, la retribución. La privatización de estos acontecimientos ya tiene poco que ver con la creación y nueva creación, y con la dinámica de la promesa y la alianza.

Es cierto que existe la posibilidad, al menos teórica, de un fracaso definitivo de la existencia humana concreta, que no de la historia, a tenor de la promesa de una creación de nuevo cielo y nueva tierra. La alianza nunca supuso una salvación automática, pues siempre implicó, aun manteniéndose gratuita, cláusulas de obligado cumplimiento. Pero la salvación y la perdición –eternas– no pueden ser consideradas como posibilidades equiparables. Sería deshonesto ocultar que las fuentes bíblicas hablan de un riesgo de frustración humana que transmiten con imágenes míticas. Incluso se va imponiendo una tendencia teológica que apuesta por la explicación de la eventual perdición como no-existencia, no-resurrección para aquellos que se negasen resueltamente a la oferta de salvación. Y en cuanto a la purificación posterior a la muerte, nada nos obliga a pensar, de modo objetivante y vulgar, que haya un lugar y tiempo determinado –el *purgatorio*– y no simplemente un proceso como acción recreadora del mismo Dios.

Comprendo que el lector que haya llegado hasta aquí sería merecedor de que se le explicasen las nuevas soluciones que la teología actual barrunta para tantos problemas como le quedan pendientes para rehacer su vieja imagen de la transvida, e

incluso el tema de la *reencarnación*, que profesan religiones no cristianas, también merecería su espacio. Pero como éste es reducido y el tiempo se ha agotado, remito al eventual curioso lector a esa mínima bibliografía que fácilmente podrá tener a mano.

Bibliografía

Como libros básicos para una primera lectura, aconsejamos:

Nocke, Franz-Josef, *Escatología*. Herder, Barcelona 1984.

Montenat-Plateaux-Roux, *Para leer la creación en la evolución*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990.

Para una ampliación de conocimientos sobre el tema:

Moltmann, J., *Dios en la creación*. Sígueme, Salamanca 1987.

Moltmann, J., *El futuro de la creación*. Sígueme, Salamanca 1979.

Ruiz de la Peña, J. L., *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander 1986.

Ruiz de la Peña, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Sal Terrae, Santander ³1986.

Tornos, A., *Escatología*, I. Publicaciones de la U. P. Comillas, Madrid 1989.

Tornos, A., *Escatología*, II. Publicaciones de la U. P. Comillas, Madrid 1991.

Salvación

Julio Lois

1. La salvación, núcleo central del anuncio cristiano

La cuestión de la salvación ocupa un lugar central en el mensaje cristiano, que, en su más profunda esencia, y como veremos, es «mysterium salvationis» o «liberationis», buena noticia de salvación liberadora, frente al «mysterium iniquitatis» o la realidad inquietante del mal. Es además asunto del mayor interés antropológico, pues en torno a la salvación se juega la realización de la existencia. Como señala Rahner, «en tanto el hombre como sujeto libre está encomendado responsablemente a sí mismo... puede hablarse... de que tiene una salvación y de que la auténtica pregunta personal de la existencia es en verdad una pregunta de salvación» [1].

En realidad, toda *teología cristiana* es, o al menos debería ser, teología de la salvación sin más [2], al ser un discurso referido en su totalidad a esta afirmación de «primer grado»: Dios salva a los seres humanos en Jesús, su Cristo (Jesús = Dios salva). En torno a esa verdad nuclear tiene que desarrollarse toda la reflexión teológica: *Dios* Padre y Madre, amor radical y originario, fuente de la libre decisión salvífica y, por tanto, su condición trascendental de posibilidad; *Jesucristo*, mediador

[1] Cf. *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder, Barcelona 1979, 59.

[2] Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Cristiandad, Madrid 1987, 745.

de esa salvación o cauce supremo de su realización histórica; el *Espíritu*, don gratuito derramado en nuestros corazones, garantía de su realidad ya presente en forma de vida nueva o seguimiento de Jesús; la *Iglesia*, sacramento de salvación liberadora en la historia; los *sacramentos*, signos de salvación; los *pobres*, sus destinatarios preferentes y referencia prioritaria obligada de su alcance real e históricamente universal...

En el curso de su historia, el pueblo de Israel, mediante una larga y azarosa –en ocasiones, oscura e incluso angustiosa– «lucha con el misterio» (J. Alonso), va clarificando su imagen de Dios y afianzando su convicción de que es, sobre todo y antes que nada, un Dios salvador [3]. La *Biblia* es la constancia escrita de ese esforzado camino secular de clarificación teológica, no carente de repliegues inquietantes y hasta de perfiles tenebrosos, pero cuya orientación fundamental en clave salvífica se va perfilando progresivamente, hasta desembocar en la limpia confesión de María: «se alegra mi espíritu en Dios mi salvador» (Lc 1,47).

Como la *teología latinoamericana de la liberación* ha destacado con insistencia, ya en el éxodo –modelo paradigmático del actuar de Dios en la historia y acontecimiento fundante de toda la tradición bíblica– se nos muestra el rostro de un Dios salvador, que libera al pueblo elegido de la esclavitud de Egipto.

Informado por esa experiencia salvífico-liberadora, cuando el pueblo creyente vuelve la vista hacia atrás, percibe en los mismos orígenes de la realidad creada la presencia de ese mismo Dios salvador. El «paraíso» es la expresión simbólica de su voluntad salvífica. Dios crea con la finalidad única y última de salvar, nos dirán siglos después Pablo y Juan, con su discurso teológico sobre la

[3] Este largo y difícil caminar de Israel es considerado con frecuencia por A. Torres Queiruga en sus obras; cf., por ejemplo, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Sal Terrae, Santander 1986, 131-138. Aquí nos limitamos a resumir sus reflexiones.

creación en, por y para Cristo (cf. Jn 1; 1 Cor 8,6; Ef 1; Col 1,15-17). En la narración paradisíaca se profetiza ya la meta final de plenitud que Dios quiere para todo lo creado. Como señala Torres Queiruga, es «algo que ya había visto Hegel y que la teología actual, con la visión aguzada por la nueva sensibilidad evolucionista, admite prácticamente como bien común: 'la protología es la escatología' (Rahner): es decir... la saga del Génesis desvela la gloria del Apocalipsis, conquistada a través del sufrimiento de la historia, y representada por el cordero, a un tiempo glorioso y degollado (Ap 5,6)» [4].

La imagen del Dios salvador puede incluso percibirse en las ideas de castigo y expiación, de juicio y hasta amenaza, que tan frecuentemente aparecen en los relatos bíblicos, a condición de saber leer en todas ellas su «sentido fundamental de exhortación pedagógica» [5].

A partir de *Jesús de Nazaret*, la relectura bíblica con significación salvífica parece imponerse con mayor claridad. En él, en su vida, palabra y destino, Dios nos muestra de forma rotunda su condición de salvador. Jesús, exégesis o parábola de Dios (Orígenes), «reflejo de su gloria e impronta de su ser» (Heb 1,3), «palabra con la cual Dios rompió su silencio» (Ignacio de Antioquía), o palabra, en suma, hecha hombre, como dice Juan, nos muestra el perfil de un Dios salvador, es decir, un Dios Padre del reino que llega como buena noticia de salvación liberadora. Un Dios «antimal» (Schillebeeckx), en cuyo nombre los demonios –que representan el mal en sus distintas manifestaciones– son arrojados fuera. Un Dios, en definitiva, cuya única voluntad es «que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1 Tim 2,4).

Toda la vida de Jesús –su decir y hacer, su morir y resucitar–, que puede y debe ser leída en

[4] Cf. *o. c.*, 132-133.

[5] *Ibid.*, 133.

clave teo-lógica y soterio-lógica, apunta hacia esa revelación de un Dios Padre y Madre *(Abbá)* que se acerca en su reino como bondad infinita, perdón sin límites, misericordia escandalosa, gracia irritante, que está contra el mal en todas sus formas y sólo quiere dar vida y salvación a los seres humanos. Nos situamos así ante la afirmación central de la fe cristiana: Jesús es la salvación o «el suceso absoluto de la salvación y salvador absoluto» (Rahner) [6]. En él sabemos que Dios quiere y busca sólo nuestra salvación y que el cristianismo es, en consecuencia, una oferta de vida con pretensión inequívoca de otorgar salvación.

2. La salvación, noción poco clarificada y necesitada de reinterpretación

2.1. Pese a constituir, como queda dicho, el corazón mismo del mensaje cristiano, la noción de salvación está *insuficientemente clarificada*, y el lenguaje habitualmente empleado por la teología para explicar su alcance suele carecer de relevancia significativa para muchos de nuestros contemporáneos. No son pocos los que piensan que tal lenguaje, de no ser reinterpretado y enriquecido, puede incluso contribuir a pervertir la identidad más profunda del cristianismo.

Gustavo Gutiérrez señala con acierto que «una de las grandes carencias de la teología actual es la ausencia de una reflexión profunda y lúcida sobre el tema de la salvación». El teólogo peruano aduce en apoyo de su afirmación la opinión autorizada de Congar: «Una cuestión sobre la que se ha escrito poco: ¿qué significa para el mundo y para el hombre ser salvado?; ¿en qué consiste la salvación?». Y añade: «Es necesario volver a preguntarnos muy seriamente sobre la idea que nos hacemos de la salvación. Casi no hay una noción teológica implicando consecuencias inmediatas, muy concretas y muy importantes, que haya sido dejada en

[6] Cf. *o. c.*, 349.

tanta vaguedad, y que reclame, de la manera más urgente, una elaboración adecuada» [7]. Todavía más recientemente, el mismo Juan Pablo II insistía en que «no es obvio para el hombre en qué consiste nuestra salvación» [8].

Tiene razón Ruiz de la Peña cuando dice que una de las causas de esa falta de clarificación radica en la dificultad que entraña *la idea de salvación* en sí misma considerada. En efecto, «si todo el mundo sabe cuáles son los males que hacen infeliz al hombre, no es tan simple, en cambio, confeccionar el catálogo de bienes que lo hacen feliz». Por ello, «si es relativamente sencillo consignar con suficiente exactitud qué es la no-salvación, la empresa de definir nítidamente la salvación se revela harto problemática» [9]. Y es que, en última instancia, y como ya decía Pablo, recordando a Isaías, la salvación nos sitúa ante «lo que ojo nunca vio, ni oreja oyó, ni hombre alguno ha imaginado», que es precisamente «lo que Dios ha preparado para los que lo aman» (cf. 1 Cor 2,9).

Pero a la dificultad esencial que entraña la idea misma de salvación, que en último término nos remite al misterio trascendente e incomprensible de Dios –a su ser «todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28)–, hay que sumar otras añadidas de naturaleza histórica, que explican el malestar hoy experimentado ante la teología heredada de la salvación y que pueden y deben ser superadas por la actual conciencia creyente y teológica.

El malestar mencionado se refiere en primer lugar, como ya decíamos más arriba, al *lenguaje* empleado por la teología para expresar el contenido salvífico del mensaje cristiano. Los términos

[7] Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca [14] 1990, 189.

[8] Cf. *Discurso al Congreso de Misionología en la Pontificia Universidad Urbaniana* (7-12-1988): AAS 81 (1989-1) 310-311.

[9] Cf. *Contenidos fundamentales de la salvación cristiana*: Sal Terrae 69 (1981) 197.

tradicionalmente utilizados –divinización, redención, justificación, sacrificio, expiación, satisfacción, sustitución...– forman un lenguaje «anacrónico y esotérico» (Ruiz de la Peña), lastrado por su «gran opacidad», al no remitir «a ninguna experiencia o realidad» (Sesboüé) [10].

Pero el malestar se extiende a los *contenidos* significativos transmitidos por ese mismo lenguaje. Por una parte, se ha reducido o estrechado la noción de salvación, es decir, se le ha dado una significación individualista o privatizada y falsamente espiritualizada, con connotaciones evasivas. ¿No es cierto que expresiones como «salvarse» o «buscar la salvación» refieren a muchos, incluso en el momento presente, a una búsqueda individualista de Dios y de la felicidad eterna, al margen del reino que se hace presente en la historia? Por otra parte, la teología de la redención ha querido mostrar la dimensión salvífica de la vida de Jesucristo recurriendo a unos modelos explicativos –el del sacrificio expiatorio, el de la satisfacción sustitutiva, el del precio pagado como rescate...– que, sobre todo en sus versiones más superficiales, han conducido a una deformación profunda de la noción misma de salvación, y hasta a una imagen poco cristiana o incluso pervertida de Dios. El Padre de Jesucristo parece trocarse en un Dios ávido de reparación por su honra ultrajada, que quiere directamente la muerte de Jesús o se complace en la cruz y en la sangre derramada, como satisfacción necesaria por la ofensa del pecado o como precio exigido para otorgar el perdón [11].

2.2. Parece, pues, necesario un profundo *replanteamiento* o una reinterpretación de la teología de la salvación que nos permita descubrir su significación más original y profunda, su dimensión humanizadora y liberadora.

Dos caminos podrían seguirse para realizar esa operación de reinterpretación clarificadora. El primero supondría el estudio minucioso de las distintas categorías, bíblicas o no, que la teología ha utilizado, recordar su historia y proceder a su revisión y reinterpretación, o a su sustitución por otras teológicamente más significativas. Un camino que es preciso recorrer, pero que resulta inaccesible para un trabajo de la extensión y naturaleza como el que aquí pretendemos realizar [12]. El segundo camino consistiría en centrarse tan sólo en algunas cuestiones fundamentales que preocupan especialmente a la teología actual, cuya clarificación puede conducir a una noción de salvación significativa para este tiempo nuestro.

Este segundo camino –que, indudablemente, deja sin atar muchos cabos– es el que voy a intentar recorrer en las páginas que siguen. Pero, ¿de qué cuestiones centrales vamos a ocuparnos? En realidad, su determinación concreta depende en gran medida de los *destinatarios* preferentes que se elijan. Si la preocupación prioritaria es elaborar una teología de la salvación significativa para los que «están abajo», para los *pobres y marginados* de esta tierra (los que son mayoría en los países del llamado «Tercer Mundo» y constituyen un tercio de nuestras sociedades llamadas desarrolladas), se considerará cuestión central clarificar la relación entre liberación en la historia –fundamentalmente referida a la miseria de esta realidad injusta– y salvación cristiana. Si el destinatario es la *persona ilustrada* del mundo occidental llamado desarrollado, con sus exigencias de ejercicio adulto y críti-

[10] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *o. c.*, 199; B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 41.

[11] Cf. J. Lois, *Recuperación histórica de la cruz:* Pastoral Misionera, n. 152 (1987) 88-90. Sobre el profundo malestar existente ante la concepción usual de la redención o salvación, cf. B. Sesboüé, *o. c.*, 41-57; A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación*. Encuentro, Madrid 1979, 165-168.

[12] Lo ha recorrido recientemente con seriedad y profundidad B. Sesboüé, *o. c.*; cf. también J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*. Sal Terrae, Santander [6] 1984, 481-520; Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Sígueme, Salamanca 1974, 411-449; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Cristiandad, Madrid 1981, 386-404.

co de la razón, de libertad y madurez responsable, la cuestión central será clarificar la relación entre la libertad –fundamentalmente referida a la autonomía personal frente a cualquier instancia heterónoma– y la salvación misma.

Ambas cuestiones me parecen fundamentales, y por ello serán objeto de atención preferente, aunque no exclusiva, en este trabajo. Pero sí me gustaría que también la segunda cuestión, la que dice referencia a la relación entre libertad y salvación, fuese abordada desde el mismo horizonte hermenéutico que la primera, es decir, aquel que proporciona el lugar en que sitúa la opción por los pobres, para que la salvación cristiana no pueda confundirse nunca con la capacidad para ejercitar de forma insolidaria la libertad individual o, lo que es lo mismo, para que la exigencia siempre legítima de libertad no se pervierta, al ser planteada de espaldas a los que no son libres para seguir viviendo, ya que su pobreza les acerca a la muerte temprana e injusta.

3. Salvación y liberación

«¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso socio-política, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas?» [13]. Con estas preguntas queda bien planteada esta cuestión, sin duda central para la teología actual [14], y desde luego de

[13] Cf. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, en Id. y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, I. Trotta, Madrid 1990, 326.

[14] La Comisión Teológica Internacional afirma que la «unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual» (cf. su declaración sobre *Promoción humana y salvación cristiana*, en AA.VV., *Teología de la liberación* [BAC]. Madrid 1978, 203).

importancia «radical» para toda soteriología cristiana.

No es pequeño mérito de la teología latinoamericana de la liberación el haber contribuido de forma decisiva a clarificar esta relación entre salvación y liberación [15], enriqueciendo así la noción de salvación, al rescatar vigorosamente su dimensión histórica y al conectarla de forma significativa con esa «casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación», que «constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio» [16]. Puede decirse, sin temor a exagerar, que el término «liberación» ha adquirido derecho de ciudadanía teológica en época reciente [17], al ser estrechamente relacionado con la realidad central de la salvación por esta corriente de pensamiento cristiano surgida en el Tercer Mundo. Siguiendo muy de cerca a algunos de sus más destacados representantes, intentaré resumir brevemente sus principales aportaciones.

Antes de abordar directamente la relación entre salvación y liberación, conviene recordar la significación que a este último término conceden estos teólogos.

[15] Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez, *o. c.*, 189-226; M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*. Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1978; L. Boff y Cl. Boff, *Libertad y liberación*. Sígueme, Salamanca 1982, 66-98; J. van Nieuwenhove, *La théologie de la libération de G. Gutiérrez:* Lumen Vitae 28 (1973) 217; C. Bucciarelli, *Fede e politica: verso una catechesi liberatrice:* Orientamenti pedagogici 22 (1975) 613-614; J. L. Segundo, *Capitalismo-socialismo, «crux theologica»:* Concilium, n. 96 (1974) 410-411.

[16] Cf. la Instrucción de la Sda. Congregación sobre la doctrina de la fe, *Libertatis nuntius*, I, 1.

[17] Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1973, 29-36. El término liberación no figura en los diccionarios teológicos anteriores al año 70.

3.1. Distintos niveles significativos del término liberación

Importa indicar, en primer lugar, que el término liberación posee un contenido semántico concreto, esencialmente vinculado a la situación de pobreza dependiente de los pueblos oprimidos del «Tercer Mundo» [18]. Su asunción supone la superación de la etapa anterior «desarrollista», que implicaba una visión reducida del desarrollo (de índole economicista, abstracta y no dialéctica) y dejaba al margen los factores políticos y conflictivos de los procesos necesarios de cambio a promover [19].

Ese contenido semántico se despliega, según G. Gutiérrez, en tres niveles de significación, profundamente relacionados entre sí:

– «Liberación expresa en primer lugar las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos». Un nivel que se practica en el *campo socio-económico y político.*

– «No obstante, liberarse de estructuras socioeconómicas opresoras no es suficiente; se requiere una transformación que nos haga vivir en honda libertad interior frente a todo tipo de servidumbres. Esa es la segunda dimensión. En ella se juega el proyecto de construcción de un hombre nuevo». Un nivel de liberación humana que se practica en el *campo personal individual o interpersonal.*

– «Finalmente, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación, que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana» [20]. Nivel de *liberación del pecado,* que se expresa positivamente en la comunión con Cristo y los seres humanos, que se percibe en la fe y que dice relación a los dos niveles anteriores, de la forma que intentaremos precisar después.

Fijado ya el contenido significativo de la liberación, procede ahora abordar directamente su relación con la acción salvífica de Dios, centro del anuncio cristiano.

3.2. La relación salvación-liberación en la tradición bíblica

Para responder a esta cuestión, la reflexión teológica actual recurre en primer lugar a unos cuantos «tópicos» fundamentales de la tradición bíblica que aquí nos limitamos a recordar brevemente:

– La presencia de Dios en la historia se nos presenta en el Antiguo Testamento como un actuar salvífico que libera de toda esclavitud. Al Dios bíblico se le experimenta como el salvador que interviene en la historia de opresión y de iniquidad con propósito liberador. Los vocablos hebreos *nasal* y *yasa* expresan simultáneamente salvación y liberación (salvación liberadora o liberación salvífica). Si analizamos los «credos» en los que el pueblo de Israel expresó de forma conden-

[18] La noción de liberación no está esencialmente vinculada a tal o cual *teoría* de la dependencia, sino al *hecho* innegable de la misma dependencia y opresión de los pueblos del Tercer Mundo, cualquiera que sea su explicación causal (cf. J. L. Segundo, *Libertad y liberación,* en I. Ellacuría y J. Sobrino [eds.], *Mysterium liberationis,* I, 377-378).

[19] Cf. J. Lois, *Liberación (Teología de la),* en *Suplemento del Diccionario enciclopédico de teología moral.* Ed. Paulinas, Madrid [3] 1978, 1.392-1.393.

[20] Cf. *o. c.,* 43-44 y 91-92. Esta distinción en tres niveles, a la que el teólogo peruano vuelve en trabajos más recientes (cf. *La verdad los hará libres.* CEP, Lima 1986, 25-26), que constituye, como él mismo afirma, «una de las más viejas intuiciones en la perspectiva de la teología de la liberación», ha sido asumida por la práctica totalidad de los teólogos que se sitúan en la misma perspectiva liberadora (cf., por ejemplo, L. Boff, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos.* Sal Terrae, Santander 1981, 74).

sada su fe (cf., por ejemplo, Dt 6,20ss; 26,5ss; Jos 24,2-13), llegamos a la conclusión de que la intervención salvífica de Dios –siempre referida al acontecimiento central del éxodo– equivale a la liberación del pueblo elegido de la esclavitud histórica de Egipto. Por eso a Dios se le define como el redentor o rescatador, el liberador o *go'el* del pueblo (cf., por ejemplo, Is 43,14; 47,4; Jr 50,34); y por eso mismo también, para los profetas el conocimiento verdadero de Dios equivale a la realización de la justicia en favor de los débiles y oprimidos (cf., por ejemplo, Jr 22,13-16; Os 4,1b-2; 6,4-6; Am 5,21-25; Is 1,11-17).

– Esta visión veterotestamentaria de la salvación, tan profundamente entrañada en la historia, no es alterada sustancialmente por la perspectiva francamente escatológica en que se sitúa el Nuevo Testamento. También en él la liberación de los seres humanos de todas sus esclavitudes se presenta como la finalidad perseguida por la acción salvífica de Dios.

En efecto, tanto el verbo *lýō*, usado en los escritos neotestamentarios en 42 ocasiones con la significación de *desatar* y *liberar* –que expresa en concreto la acción de liberar referida a las ataduras que oprimen y esclavizan– como *sōzō*, que aparece con más frecuencia (106 veces) –que describe la acción de *arrancar* y *salvar* de los peligros que amenazan la vida– y también sus derivados *lytróo*, que significa *redimir, rescatar, liberar; lytrōsis, apolýtrōsis*, que significan *redención, liberación; lytrōtēs*, que significa *redentor, liberador; sōtēría*, que significa *salud, ayuda, salvación; sōtēr*, que significa *salvador, redentor...*, son términos usados para expresar la acción salvífico-redentora de Dios en la historia por medio de Jesucristo.

Por eso el reino que Jesús anunció y a cuyo servicio entregó su vida es oferta de salvación liberadora. Los milagros –«clamores del reino» o «signos» de que el reinado de Dios se hace presente entre nosotros–, realizados a impulsos de la misericordia y compasión de Jesús hacia los débiles y oprimidos (cf. Mc 1,41; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,21-28 y par; 15,32; 17,14-29 y par; 20,29-34 y par; Lc 7,13-14; 17,11-19...), confirman que el reino por ellos significado es salvación entendida como superación de males concretos (hambre, enfermedades, desesperanza del pecador despreciado y rechazado...) y liberación de opresiones históricas (causadas, según se creía, por el poder del maligno y por la marginación injusta).

– En el Antiguo Testamento, como ya hemos insinuado anteriormente y como nos recuerda von Rad, se nos habla de un «modo soteriológico de entender la obra de la creación», y por eso, junto a las acciones históricas liberadoras a que hemos hecho ya referencia, también «la creación pertenece a los hechos salvíficos» [21]. En rigurosa continuidad con esta visión veterotestamentaria, Pablo nos habla de Cristo como mediador de todo lo creado (cf. 1 Cor 8,5-6), principio, centro y fin de la creación (cf. Col 1,15-20), e insiste en que el universo entero, y muy especialmente los seres humanos, están últimamente finalizados en él (cf. Ef 1,3-14). Y Juan, con un lenguaje distinto, insiste en las mismas ideas: la palabra encarnada, hecha hombre, mantiene en la existencia, en el comienzo mismo de la creación, la totalidad de la realidad creada, le comunica vida (cf. Jn 1) y es su destino final por ser «el primero y el último», «el alfa y la omega», «el principio y el fin» de todas las cosas (cf. Ap 1,17 y 22,13) [22].

A partir de estos presupuestos bíblicos, la *teología cristiana* llega a una visión profundamente unificada de la creación y la salvación. Al estar situada la creación entera en el único plan salvador de Dios, la realización de la salvación en Cristo ha

[21] Cf. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1976, 135; Id., *Teología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1972, I, 184-217; II, 436-448.

[22] Para un desarrollo más amplio de esta visión bíblica unificada de la creación y la salvación, cf., por ejemplo, J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander 1986, 21-87.

de entenderse como forjadora de nueva creación. La buena nueva de Jesús es anuncio de una creación plenificada, plenamente liberada. El plano salvador no se añade ni se superpone al plano creador, sino que lo asume y, de forma enteramente gratuita, lo plenifica.

3.3. La relación salvación-liberación según la teología latinoamericana de la liberación

Volvamos ahora a la cuestión que nos preocupa de forma especial: ¿qué relación hemos de establecer entre la salvación que se nos da gratuitamente en Cristo y el proceso de liberación del ser humano y de la realidad a través de la historia? Recojamos de nuevo las preguntas formuladas por I. Ellacuría al comienzo de este apartado e intentemos responderlas, conscientes de que de la respuesta que demos depende en buena medida la clarificación de la noción central de salvación. Para ello voy a seguir muy de cerca la reflexión de los teólogos de la liberación, que son, como hemos dicho, los que, urgidos por el contexto en que viven, más explícitamente se han planteado esta cuestión y los que, a mi entender, más han profundizado en su clarificación.

La primera conclusión que se extrae de la relación bíblica establecida entre creación y salvación es el *rechazo de la concepción dualista de la historia* (historia de la salvación al margen de la historia profana), que sitúa en planos paralelos o separados el crecimiento del reino y la promoción humana, la salvación del pecado y la liberación de las distintas opresiones históricas. Hay que hablar más bien de un solo proceso humano asumido por Cristo. G. Gutiérrez lo expresa con claridad: «No hay dos historias, una profana y otra sagrada, 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su

pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana... Toda distinción que quiera introducirse debe partir de este hecho: la acción salvífica de Dios trajina toda existencia humana. El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico». Pero añade: «Parecería, no obstante, que la teología contemporánea no ha logrado todavía forjar las categorías que permitan pensar y expresar en forma adecuada la perspectiva unitaria de la historia» [23].

Precisamente para avanzar por ese camino todavía no transitado por la teología, el teólogo peruano se pregunta por la *interrelación* existente entre los tres niveles de significación que ya conocemos del término liberación (liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y los hermanos). Su respuesta, matizada y densa, conviene recogerla aquí: «Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos: forman parte de un proceso salvífico único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes». La sabiduría de la fe descubre en lo que llamamos pecado la raíz profunda que explica toda injusticia y opresión, y en el crecimiento del reino la condición última de la sociedad justa y del hombre nuevo. Pues bien, «a esa raíz y a esa condición última sólo se llega a través de la aceptación del don liberador de Cristo, que supera toda expectativa». Pero, y dada la profunda interrelación existente entre los tres niveles, también es verdad que «toda lucha contra la explotación y la alienación, en una historia que es fundamentalmente una, es un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor. Por ello, todo esfuerzo por construir una sociedad justa es libera-

[23] Cf. *Teología de la liberación*, 194.

dor... es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación» [24].

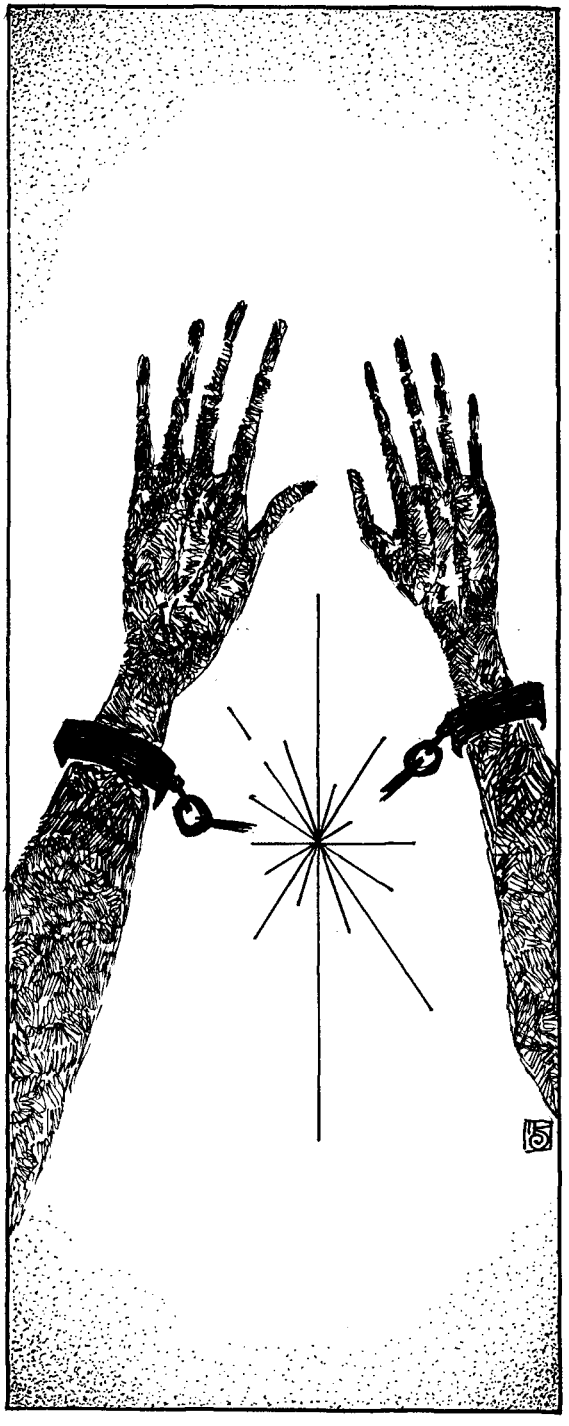
Se puede hablar de profunda *relación dialéctica* dentro de un proceso unitario entre los tres niveles de significación, relación que supone implicación recíproca, pero nunca confusión reductiva.

El profesor belga J. van Nieuwenhove, para precisar la relación existente entre los tres niveles, se refiere al principio de «implicación recíproca no reductiva». Llamando «nivel superior» al de significación teológica –es decir, al de liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y con los hermanos– y niveles inferiores a los dos restantes, precisa así la relación: «Por una parte, el nivel superior ejerce sobre los niveles inferiores un influjo causal multiforme: es fundamento, fuente de significación y dinamismo hacia la plena realización, principio animador y crítico, mientras que los niveles inferiores son el lugar crítico de verificación del nivel superior. Por otra parte, el nivel superior no existe... sino en la realización de los niveles inferiores y, correlativamente, la existencia de estos últimos niveles es ya una realización parcial, provisional, pero necesaria, de una realidad que trasciende todo límite» [25].

El proceso de liberación, con esas tres dimensiones o niveles, constituye un proceso único en última instancia, pero no monolítico. No se deben confundir de forma reductiva esos tres niveles; es preciso distinguirlos cuidadosamente, pero no separarlos. Los teólogos latinoamericanos llaman «principio calcedoniano» al que regula las relaciones así establecidas, ya que recuerda la gran afirmación del dogma cristológico de Calcedonia, referida a las dos naturalezas de Cristo: unidad sin confusión, distinción sin separación. Sin la afirmación de la unidad y la negación de la separación, se

[24] *Ibid.*, 224.

[25] Cf. J. van Nieuwenhove, *a. c.*, 217; cf. también C. Bucciarelli, *Fede e politica...*, 613-614.



cae en el «verticalismo»; sin la afirmación de la distinción y la negación de la confusión, se cae en el «horizontalismo» o en la «reducción inmanentista». Sólo manteniendo el mencionado principio, «se puede mantener tanto la unidad dada por la iniciativa libre y gratuita de Dios en todo lo que concierne a la historia humana, como las autonomías relativas sin las cuales no se afirma con suficiente nitidez la consistencia de la acción humana y la gratuidad de la gracia» [26].

3.4. Progreso temporal y crecimiento del reino

Como señala la Comisión Teológica Internacional, «la reflexión sobre la relación entre la salvación operada por Dios y la acción liberadora del hombre muestra la necesidad de definir más exactamente las relaciones existentes entre la promoción humana y esta salvación, entre la construcción del mundo y el cumplimiento escatológico» [27].

Esta cuestión de la relación entre progreso humano o temporal y crecimiento del reino de Dios –que puede considerarse una simple variante de la relación entre salvación y liberación– ha preocupado a la mejor y más reciente teología europea, en buena medida estimulada por la obra de Teilhard de Chardin, que la ha abordado fundamentalmente bajo el título de *teología de la historia* o *teología de las realidades terrestres*. Ya Congar, en la década de los cincuenta, después de indicar que es una cuestión «que preocupa hoy día a muchos», la planteaba así: «¿Importan sólo las disposiciones interiores del alma, siendo el mundo ocasión y escenario, demasiado trágico a veces, de los actos

[26] Cf. G. Gutiérrez, *La verdad...*, 25-26.

Al *modelo calcedónico*, que también aceptan, los hermanos Boff añaden, para matizar con mayor precisión, otros tres modelos: el *sacramental*, el *agápico* y el *antropológico* (cf. *Libertad y liberación*, 84-98).

[27] Cf. su declaración ya citada en AA.VV., *Teología de la liberación*, 200.

de caridad y de purificación espiritual, o aporta algo el mundo en su misma contextura temporal y cósmica? La cultura, el progreso científico, la técnica, la producción, las estructuras mundanas, el mismo cultivo del cuerpo, ¿tienen algo que ver, mantienen alguna continuidad con la realidad postrera del reino? En caso afirmativo, ¿cuál?» [28]

Superando la posición «dualista-escatológica», que defiende la tesis de la radical discontinuidad entre los dos órdenes –y que, remontándose a Lutero, fue defendida en nuestro siglo con gran vigor por Barth o por Bouyer–, la teología católica inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II se inclina progresivamente por la posición «encarnacionista» y opta por la tesis de la continuidad, aunque con matices diversos [29].

La constitución pastoral *Gaudium et spes* parece consagrar esa posición mayoritaria encarnacionista al defender de forma muy matizada que «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo». Y añade a continuación: «Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» [30].

En las dos últimas décadas, siguiendo las pautas señaladas en el Concilio, la teología subraya la

[28] Cf. *Jalones para una teología del laicado*. Estela, Barcelona 1961, 103-104.

[29] El mismo Congar, que se inclina por la tesis encarnacionista, se distancia de las posiciones de T. de Chardin, P. de Saint Seine, M. B. de Solages, Montuclard, Thils..., por considerar que están aquejadas de un ingenuo optimismo naturalista, que les lleva a establecer «demasiada continuidad entre la obra profana y la realidad cristiana, que alcanzaría su coronamiento en el reino» (cf. *Ibid.*, 104-114).

[30] Cf. n. 39; cf. también GS 36, 28, 40, 42, 50, 53 y AA 7.

implicación recíproca existente entre progreso temporal y crecimiento del reino.

Haciendo suya esta misma orientación, la *teología latinoamericana de la liberación* plantea la cuestión desde una nueva perspectiva, que le permite profundizar la implicación recíproca mencionada [31].

La nueva perspectiva en que es situada la cuestión es precisamente la que le proporciona a la teología de la liberación su horizonte hermenéutico propio: la praxis de liberación socio-política, que pone de manifiesto «los aspectos conflictuales del fluir histórico de la humanidad» (Gutiérrez). El progreso, fruto del trabajo transformador del hombre, no puede ignorar las estructuras socioeconómicas y jurídico-políticas en que dicho trabajo se realiza, ni puede valorarse desde consideraciones puramente científico-técnicas, ignorando la funcionalidad socio-política, liberadora u opresora, de sus logros [32].

Esta nueva perspectiva permite criticar el marco cientifista y apolítico en que se desenvuelve el pensamiento de T. de Chardin, o de los que siguen su ingenuo optimismo evolucionista, así como la «inocencia» de anteriores teologías de las realidades terrestres, del trabajo, del desarrollo o del progreso. Con la luz que ella proyecta, se subraya que no cualquier progreso visto desde el ángulo científico-técnico –el generado por el trabajo humano capaz de conocer, dominar y transformar la realidad– está sin más conexionado con la dinámica del reino, sino tan sólo aquel que produzca una transformación de la realidad que contribuya realmente a la liberación de los seres humanos, universalmente considerados.

Así situada la cuestión, G. Gutiérrez concibe la

[31] Reproduzco aquí las consideraciones hechas en un trabajo anterior (cf. J. Lois, *Liberación*, 1.400-1.401).

[32] Cf. G. Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre*. Sígueme, Salamanca 1973, 209-216.

implicación recíproca que nos ocupa de la siguiente forma: «Progreso temporal o, para evitar esa expresión aséptica, digamos mejor ahora liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, y ni siquiera convergentes. El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores, no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador, *es* crecimiento del reino, *es* acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del reino, ni *toda* la salvación. Es realización histórica del reino y, porque lo es, es también anuncio de plenitud. Esto es lo que establece la diferencia. Distinción hecha en una perspectiva dinámica, que no tiene nada que ver con aquella que sostiene la existencia de dos «órdenes» yuxtapuestos, íntimamente ligados o convergentes, pero en el fondo exteriores el uno del otro» [33].

Volvemos así de nuevo al «principio calcedoniano» como clave formal de la relación correcta a establecer. Unidad, ciertamente, puesto que «el crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación», pero sin confu-

[33] Cf. *Teología de la liberación*, 224-225; cf. la nota (b) añadida por el autor en la p. 225 de la edición 14.ª, revisada con la finalidad de responder a las críticas recibidas, sobre todo de instancias jerárquicas. En ella matiza su pensamiento, sin alterar su dirección fundamental.

sión, ya que «no estamos ante una identificación»: aunque «el hecho histórico, político, liberador, *es* crecimiento del reino... no es *la* llegada del reino»; aunque «*es* acontecer salvífico», no es «*toda* la salvación». Distinción, ciertamente, pero sin separación, ya que se hace «en una perspectiva dinámica que no tiene nada que ver con aquella que sostiene la existencia de dos 'órdenes' yuxtapuestos...».

3.5. Acuerdos y diferencias entre las distintas sensibilidades teológicas

Uno tiene la impresión de que, planteada la cuestión que nos ocupa a un *nivel formal y abstracto,* el acuerdo hoy es prácticamente unánime entre los teólogos [34]. El «principio calcedoniano» se asume por todos sin mayor esfuerzo. La declaración ya mencionada de la Comisión Teológica Internacional sobre promoción humana y salvación cristiana insiste en la unidad o no separación cuando sostiene «que es necesario evitar separarlas totalmente» o cuando, recordando numerosos textos conciliares, concluye diciendo que tales textos «nos invitan a considerar las luchas por la justicia, la participación en la transformación del mundo, como un elemento constitutivo del anuncio de la fe»; pero insiste igualmente en la distinción sin confusión cuando advierte que «es preciso evitar un 'optimismo evolucionista' que identifique totalmente el dominio de Dios con la obra humana de construcción del mundo en su desarrollo».

Las diferencias se encuentran en los énfasis que se establecen y también en la *forma más concreta* de entender la relación, cuando se intenta avanzar más allá del marco formal abstracto de referencia.

[34] Como ejemplo, cf. unas consideraciones del último Rahner, citado por G. Girardi en *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy entre liberación y restauración.* Sal Terrae, Santander, 249-250.

Mientras que unos están especialmente preocupados en mostrar la conexión existente entre liberación y salvación, progreso temporal y crecimiento del reino, y por eso ponen el énfasis en la unidad sin separación dualista, otros están interesados en recordar la discontinuidad que media entre cualquier proceso histórico de liberación y la llegada del reino, y por eso el énfasis lo centran en la distinción sin confusión monista.

Parece lógico que, *desde el «Tercer Mundo»,* apremiados por la urgencia inaplazable de superar tantas opresiones históricas intolerables, los teólogos insistan más en la visión unitaria y centren sus esfuerzos en mostrar la significación salvífica o el valor escatológico de todo compromiso liberador. Por eso la teología de la liberación insistirá en el riesgo de funcionalizar la «reserva escatológica», es decir, la discontinuidad entre liberación histórica y liberación integral o salvación plena, al servicio de la abstención o de la evasión, y recordará que «lo último no relativiza lo penúltimo, sino que exige su jerarquización» (J. Sobrino).

Y la misma lógica permite entender que *desde nuestro «Primer Mundo»* insolidario, que no se siente urgido por los mismos apremios liberadores, se tienda a alertar acerca de los «peligros» de recalcar con exceso la unión entre liberación histórica y salvación cristiana, sobre todo en estos tiempos posconciliares y secularizados, en los que se cree haber subrayado con exceso el valor salvífico del esfuerzo humano emancipador. Es muy significativa a este respecto la posición de la Comisión Teológica Internacional. Manteniendo desde un punto de vista formal con toda claridad «que la relación entre el reino de Dios y la historia no se puede anunciar ni bajo la forma de un monismo ni bajo la de un dualismo», se añade, incluso corrigiendo lo que es general interpretación de la doctrina del Vaticano II, que en el momento actual el énfasis hay que ponerlo en la distinción o diferencia: «De un modo general, los textos del Concilio Vaticano II se interpretan como si sugiriesen más

bien una armonía entre el esfuerzo humano de construcción del mundo y la salvación escatológica en respuesta a una dicotomía abusiva. Hoy día... conviene más bien poner de relieve con mayor claridad y vigor lo que las diferencia» [35].

Pero las mayores diferencias entre las distintas «sensibilidades» teológicas surgen cuando avanzando más allá del marco formal de referencia –el que establece el tantas veces citado «principio calcedoniano»– se intenta precisar de forma más concreta y comprometida la relación a establecer entre promoción humana y reino de Dios.

Mientras que los teólogos latinoamericanos llegan a establecer relaciones de *causalidad* entre el progreso histórico liberador y el crecimiento del reino –es decir, los seres humanos construyen ya, desde su praxis liberadora, el reino de Dios en la historia–, los teólogos europeos en general, incluidos algunos de los más destacados creadores de la «nueva» teología política, evitan cuidadosamente el uso de tal categoría [36].

J. L. Segundo lo expresa con claridad: «La teología política alemana elige con sumo cuidado los términos que señalan esa relación entre un orden político relativo y el orden escatológico absoluto: anticipación (Moltmann), imagen analógica o analogía (Weth), esbozo (Metz)... Esto es, términos que rechazan sistemáticamente, expresamente, toda idea de *causalidad...*». Y añade: «Ahora bien, se sabe que existe en América Latina una tendencia teológica que ha dado en llamarse «teología de la liberación»... Algo es común y básico para todos los teólogos comprendidos dentro de esta denominación: el que los hombres, tanto política como individualmente, construyen el reino de Dios desde ya en la historia. Como se ve, no podemos minimizar la divergencia radical que significa negar por principio a todas las opciones políticas una *causalidad*, por más imperfecta y parcial que sea, con respecto al reino definitivo» [37].

3.6. Dimensión presente y futura de la salvación cristiana

Hemos destacado, siguiendo de cerca a la teología de la liberación, la dimensión histórico-liberadora de la salvación. La buena noticia del reino que llega es salvación histórica de males históricos, y por eso tiene una dimensión de liberación terrenal, que adquiere perfiles concretos en relación con las opresiones concretas que padecen los seres humanos oprimidos. De ahí que «construir el reino», en el sentido indicado más arriba, es, como dice J. Sobrino, «destruir el antirreino», y «salvar a los seres humanos es liberarlos de sus esclavitudes» [38].

Pero esa misma salvación que, presente por la gracia de Dios, nos hace ya salvos, incluso cuando somos confrontados con la cruz, tiene también una dimensión de futuro, un «todavía no» realizado, un rostro oculto que remite a la más rigurosa trascendencia, al más allá de la muerte y de la

[35] Cf. *Teología de la liberación*, 202-203. (Corrijo en algún punto la traducción para reflejar con mayor fidelidad el texto original); cf. también el comentario crítico de J. I. González Faus a la mencionada declaración: *La identidad cristiana incluye decididamente la lucha liberadora*, en Id., *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Sal Terrae, Santander 1980, 49-91.

[36] J. Míguez Bonino subraya esta misma diferencia. Mientras que la «nueva» teología política europea (Metz, Moltmann...) insiste en «el significado histórico de la expectativa escatológica como cuestión crítica», la teología latinoamericana de la liberación «otorga valor escatológico a la praxis de liberación» (cf. *La fe en busca de eficacia*. Sígueme, Salamanca 1977, 166-167).

[37] J. L. Segundo, *Capitalismo-socialismo*, 410-411; cf. también J. Míguez Bonino, *o. c.*, 171-172; J. Moltmann, *La teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino:* Iglesia Viva 60 (1975) 559-570.

[38] Cf. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Trotta, Madrid 1991, 167.

historia, a la resurrección final, a la gloria de la vida eterna, que se revelará plenamente cuando Dios lo sea todo en todas las cosas.

Ambos polos –el «ya sí» de la salvación que refiere a la historia y el «todavía no» que refiere más allá de ella: sus dimensiones histórica y metahistórica– han de ser afirmados, porque en otro caso, como afirma Torres Queiruga, «acaban por convertirse el uno en el otro, por paradójico que parezca». En efecto, «la esperanza intramundana puede ser, en el fondo, el 'entusiasmo' de Corinto secularizado, una especie de 'theologia gloriae inmanente', como certeramente dice González Faus del marxismo: la salvación se realiza plenamente en la historia, la plenitud total es ya posible en el más acá, no es preciso morir para resucitar. Por su parte, la esperanza ultramundana puede ser la sutil negativa de la esperanza de la resurrección: remite para más allá toda exigencia, la salvación todavía no opera aquí, todo puede quedar como está; es decir, la resurrección se convierte en un futuro abstracto e irreal, para en su nombre negar la salvación presente y real: se confiesa con los labios, pero se niega con la vida» [39].

Mientras la historia siga, y haya seres humanos en ella, el dolor, el pecado y la muerte estarán presentes. Por eso, «la salvación de la historia en su integridad sólo es posible más allá de la historia misma». Y esta afirmación, que se hace esperanza desde la fe, no supone desprecio hacia lo humano y lo histórico. Al contrario: «porque estima lo uno y lo otro..., espera verlos emplazados en la plenitud de lo definitivamente válido» [40].

Es preciso, pues, hablar de «dos etapas» en el despliegue del plan salvífico de Dios. En la primera –salvación en la historia–, Dios con su gracia, presente por su Espíritu que ya da vida nueva,

[39] Cf. A. Torres Queiruga, *Recuperar...*, 202-203.

[40] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Contenidos de la salvación*, 208.

lucha con nosotros contra el mal en todas sus formas. Estamos ya salvados, pero no plena y definitivamente, pues *a pesar* de esa lucha, la cruz sigue siendo una realidad en la historia. En la segunda –metahistoria de la salvación–, Dios superará definitivamente el mal, más allá de nuestra mediación, y la salvación plena y definitiva se hará realidad [41].

3.7. Salvación para los pobres y universalidad de la salvación

Todo nuestro discurso, que vincula la salvación en la historia a la liberación de opresiones concretas, supone que los verdaderos destinatarios de esa salvación son los pobres-oprimidos de la tierra.

Hace ya dos décadas, uno de los más importantes estudiosos del Nuevo Testamento de este siglo, J. Jeremias, indicaba que la señal por excelencia de la presencia del reinado de Dios en la historia era la evangelización de los pobres, causa precisamente de que la oferta salvífica de Jesús resultase «sumamente escandalosa» [42].

Pero, ¿no hemos recordado ya que la voluntad salvífica de Dios es universal y que él quiere que «todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1 Tim 2,4)?

Es preciso mantener, por una parte, el carácter «partidario» del lenguaje cristiano sobre la salvación y, por otra, su pretensión final de universalidad. La verdadera universalidad es precisamente la que brota de la asunción de la particularidad. Co-

[41] Las dos etapas han sido siempre afirmadas por la teología cristiana: cf. K. Rahner, *Redención*, en AA.VV., *Sacramentum mundi*, V. Herder, Barcelona 1974, 765-766; L. Boff y Cl. Boff, *Libertad y liberación*, 84-85.

[42] Cf. *Teología del Nuevo Testamento*, I. Sígueme, Salamanca 1973, 133-148, especialmente la p. 142, en donde, con gran radicalidad, se insiste en que «el reino pertenece únicamente a los pobres» y que «la primera bienaventuranza afirma: la salvación está destinada únicamente a los mendigos y pecadores».

mo dice I. Ellacuría, «el valor universal de la salvación cristiana no estriba en que la salvación caiga únicamente sobre todos los hombres, sino en que todos los hombres son llamados a convertirse», y por ello la salvación de todos estriba en «ponerse al servicio de las demandas del pueblo oprimido... porque este servicio exigirá, por una parte, el dejar toda forma directa o indirecta de opresión y, por otra parte, abrirá un campo sin límites al mandato del amor y del servicio» [43].

En realidad, «el anuncio de la universalidad de la salvación cristiana no se consigue elaborando un discurso que quiera ser de entrada igualmente válido para todos los hombres». Será más bien «anuncio de gracia para la infrahumanidad de los pobres, y de juicio para la inhumanidad insolidaria de los ricos». Por ello, «una soteriología que no se coloque 'partisanamente' del lado de los pobres, para ganar también a los ricos, pero no su riqueza, habrá renunciado de antemano a que su significatividad y relevancia sean la cristiana» [44].

Si los pobres son los destinatarios primeros y directos de la oferta salvífica que Dios nos hace a todos en Jesús, parece lógico concluir que la opción por los pobres proporciona la perspectiva hermenéutica mejor para captar en qué consiste lo cristiano de la salvación. Cuando la soteriología no se construye desde esa perspectiva hermenéutica, fácilmente se llega a una universalización precipitada de los destinatarios de la salvación, que puede dificultar el saber de qué salvación y de qué liberación nos habla Jesús [45].

[43] Cf. *La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu:* Misión Abierta 71 (1978) 153; cf. también J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 132-133.

[44] Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, *¿Todavía la salvación cristiana?*, II. Eset, Vitoria 1986, 720; cf. también A. Torres Queiruga, *Jesús 'proletario absoluto'*, en AA.VV., *Jesucristo en la fe y en la historia*. Sígueme, Salamanca 1977, 316-323; J. Lois, *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Iepala-Fundamentos, Madrid 1986, 277-282.

[45] Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, *¿Todavía?*, 712-719 y J. Sobrino, *Jesucristo*, 9.

4. Salvación y libertad

Un sector importante del pensamiento moderno del mundo occidental se muestra incómodo ante la idea misma de la salvación como don concedido por Dios a los seres humanos. Considera que tal salvación, así gratuitamente entendida, que procede «de lo alto», entra en contradicción con lo que más hondamente identifica al ser humano: la libertad y autonomía para realizarse a sí mismo y para ser sujeto responsable de la historia.

Buena parte de la *sospecha* dirigida hacia el hecho cristiano se centra en su afirmación de un Dios salvador. Si Dios es el que salva, ¿qué espacio queda para el ser humano libre y adulto? Si Dios es el sujeto que conduce la historia hacia su plenitud, ¿no queda el ser humano inevitablemente relegado a la condición de espectador paciente y resignado? ¿No queda lo dado, en su configuración lograda, sacralmente legitimado? ¿Quién es el hombre para cuestionar lo que Dios realiza?

Nietzsche llega a considerar un deber ético «matar» a Dios para que «el horizonte pueda antojársenos otra vez libre» y «nuestros barcos puedan hacerse otra vez a la mar», o para que los seres humanos «podamos arrostrar cualquier peligro» y «vuelva a estar permitida cualquier osadía al conocimiento». Para él, la afirmación de un Dios salvador supone renunciar a la vida realizada en libertad. Y Marx insiste en la dimensión esencialmente alienante de cualquier creencia religiosa en un Dios que regala la salvación y es sujeto responsable de la historia: funciona como opio para el pueblo.

No nos interesa ahora ampliar estas referencias. Baste decir que los citados maestros de la sospecha y otros muchos han logrado realizar una amplia operación de desplazamiento, al colocar al «homo emancipator» en lugar del «Deus salvator» como sujeto de la historia. La crisis de Dios de nuestro tiempo deriva en buena medida de esa alternativa letalmente excluyente que enfrenta al

Dios salvador con el ser humano autónomo y emancipado, libre y liberador.

Dos cuestiones fundamentales, relacionadas ambas con la soteriología cristiana, emergen a partir de este planteamiento. La primera busca clarificar la relación entre salvación, entendida siempre como don gratuito de Dios, y la tarea humana de realización libre de la propia existencia, personalmente considerada. La segunda se centra en precisar la relación que debe establecerse entre la acción salvífica de Dios en la historia y la participación libre y responsable de los seres humanos en la construcción de esa misma historia, escenario en el que se juega la humanización y liberación de los pueblos.

Mientras que la teología europea más atenta al diálogo se confronta fundamentalmente con el espíritu de la modernidad y su ideología liberal, tratando de mostrar que la fe no se opone a la autonomía y libertad propias de cada ser humano, sino que las fundamenta y potencia, la teología nacida en los países del llamado Tercer Mundo, confrontada con la pobreza y la dependencia opresiva de sus gentes, está fundamentalmente preocupada por mostrar que la presencia salvífica de Dios en nuestro mundo es liberadora y que, por serlo, solicita la participación libre y comprometida de todos en la construcción de la historia.

4.1. Salvación y libre realización personal

La salvación es don gratuito de Dios y, al mismo tiempo –y precisamente por ser verdadero don concedido al ser humano, que abdica de su identidad más honda si renuncia al ejercicio de su libertad–, es exigencia de tarea y se convierte en conquista. Por eso la salvación cristiana sólo puede ser explicada recurriendo a la dialéctica «indicativo-imperativo». Torres Queiruga lo expresa con claridad y precisión: «El cristianismo es antes de nada anuncio de un acontecimiento: de algo sucedido, por iniciativa divina, en favor del hombre. Y *por eso* es también llamada, llamada a apropiarse libre y responsablemente el fruto de ese acontecimiento. El gozo del anuncio *–indicativo* (redención objetiva, en la terminología de la tradición teológica)– se prolonga con toda naturalidad en la llamada *–imperativo–* a vivir lo anunciado (redención subjetiva): eso significa fundamentalmente la estructura indicativo-imperativo. Se trata de un aspecto fundamental del cristianismo: constituye justamente el meollo específico de la salvación por él ofrecida». Y añade: «San Pablo lo expresó con particular fuerza: 'Eliminad la levadura del pasado, para ser una masa nueva *–imperativo–*, conforme a lo que sois: pan sin levadura *–indicativo–*' (1 Cor 5,7). 'Si el Espíritu nos da la vida *–indicativo–*, sigamos también los pasos del Espíritu *–imperativo–* (Gál 5,26)...'. La misma dinámica se encuentra en san Juan (recuérdese la comparación de 'la vid y los sarmientos', el 'nacimiento de lo alto' y toda la primera carta y en los mismos sinópticos, donde, en definitiva, la llamada a la conversión es ya consecuencia de la presencia del reino...: 'Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios *–indicativo–*; enmendaos y creed la buena noticia *–imperativo–*' (Mc 1,15)» [46].

De esta forma, la vieja antítesis entre *autonomía* (aquí entendida como la tarea de realizarse el ser humano sin contar más que consigo mismo y sus propias posibilidades) y *heteronomía* (aquí entendida como salvación otorgada por Dios, que así sustituye al ser humano y le regala su realización «desde lo alto», sin contar con su colaboración responsable) queda superada en una síntesis superior que podríamos llamar *autonomía teónoma o teonomía autónoma* [47]: en el ejercicio mismo de la libertad responsable del ser humano que pugna

[46] Cf. *Recuperar*, 46-47.

[47] Cf. Marciano Vidal, *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 590.

por conseguir su propia realización se injerta la potencia personalizante del amor salvífico de Dios, que prolonga así, hasta el infinito, sus propias posibilidades.

Desde esta concepción de la salvación se percibe el profundo respeto de Dios por el ser humano, ya que su don no aliena, sino que demanda fidelidad a la propia identidad; no desvía, sino que centra; no anula la libertad, sino que la potencia. «Cierto que es 'gratuita', que consiste en una especie de extrapolación infinita, de una grandeza que nunca podríamos soñar, pero es extrapolación del 'dato real' de nuestra existencia; es 'don', pero un don que recibo *yo* y que realiza el corazón mismo de aquello que yo buscaba en lo mejor y más hondo de mí...» [48].

4.2. *Salvación y colaboración humana en la construcción justa de la historia*

De nuevo está en juego la cuestión de la relación entre salvación y libertad, pero refiriendo ahora esta última no a la realización personal propia (preocupación mayor de la ideología liberal ilustrada), sino al compromiso en la marcha liberadora de la historia (preocupación mayor de la ideología liberadora existente en los países dependientes y oprimidos).

¿Quién es el sujeto de la historia? ¿El Dios que salva o el ser humano que se compromete en los procesos históricos de liberación? ¿Será necesario mantenerse en la alternativa excluyente que insinúa «La Internacional»?

Refiriéndose al éxodo, dice I. Ellacuría que «la pregunta si es Yahvé o es Moisés quien saca al pueblo de Egipto no admite la respuesta simplista de que es Moisés (interpretación racionalista o naturalista), ni la respuesta asimismo simplista de

[48] Cf. A. Torres Queiruga, *Recuperar*, 218.

que es Yahvé (interpretación supranaturalista). Ni Yahvé saca al pueblo sin Moisés, ni Moisés sin Yahvé». La Biblia no cae en la alternativa excluyente, y por eso «se dice indistintamente que el Faraón endureció su corazón y que Yahvé endureció el corazón del Faraón. Lo mismo aparece en el caso de su obstinación (Ex 7,13-22; 8,15; 9,35; 9,12; 10,20-27; 7,14; 9,34; 10,1)... Yahvé aparece así como el momento trascendente de una única praxis de salvación, aquel momento que rompe los límites de la acción humana y/o reconduce el sentido más profundo de esa acción» [49].

En la misma dirección apunta la noción paulina de libertad (libertad humana liberada por la gracia de Dios para realizar el bien) referida a la capacidad de los seres humanos para ser *cooperadores* de la obra liberadora de Dios (cf. 1 Cor 3,9).

Estamos ante lo que Rahner llamaba «niveles ontológicos diferentes»: la acción trascendental de Dios no entra en conflicto excluyente con la causalidad humana [50]. Dios y el ser humano pueden ser simultáneamente afirmados como sujetos de la historia. Una vez más, las categorías de autonomía y heteronomía son asumidas y «superadas» en una síntesis superior que permite, a la luz de la fe, ver y confesar en el esfuerzo liberador de los seres humanos el signo «sacramental» de la acción salvífica de Dios.

Podríamos volver de nuevo al «modelo calcedoniano» para afirmar que entre la salvación que viene de Dios y la empresa de emancipación autoliberadora protagonizada por el ser humano no hay identificación confusiva ni separación dualista. Como señala Schillebeeckx, «no se puede *identificar* la historia de la emancipación con la historia de la redención que viene de Dios, como tampoco se puede separar esta última de la autoliberación del

[49] Cf. *Historicidad de la salvación*, 337-338.

[50] Cf. K. Rahner, *Soteriología*, en AA.VV., *Sacramentum mundi*, VI, 465-466.

hombre. De hecho, la salvación de Dios es salvación *para el hombre,* con todo lo que ello implica... para una existencia auténticamente humana» [51].

[51] Cf. *Cristo y los cristianos,* 755; cf. también J. B. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad.* Cristiandad, Madrid 1979, 129-145.

Mal

Marciano Vidal

La existencia del mal en la historia de la humanidad y en la biografía de cada persona es uno de los mayores enigmas de la condición humana. Este «enigma» se convierte en el gran «escándalo» para la mente humana cuando se lo relaciona con la creencia en un Dios bondadoso.

Es precisamente esa coafirmación de «Dios» y del «mal» lo que ha espoleado la reflexión filosófica y teológica para responder al desafío [1]. La «defensa de Dios» se convierte en «teodicea» desde san Agustín hasta Leibniz. La «defensa del inocente malherido» se traduce en grito de desesperación atea desde Epicuro hasta Camus. Entre esos dos extremos se abre el difícil camino de la reflexión sobre el misterio de la condición humana finita, creada y amada en cuanto finita por Dios omnipotente y bondadoso [2].

La finitud ontológica es la condición estructural de los males concretos. Estos son clasificados, de forma convencional, en males *físicos* y en males *morales.* Se trata de una «distinción» y no de una separación, ya que existe en la mayor parte de los

[1] P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie.* Ginebra 1986.

[2] Para la comprensión filosófica y teológica del mal, remito a los estudios de A. Torres Queiruga, *Mal,* en C. Floristán - J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral.* Madrid 1983, 594-603; *Creo en Dios Padre.* Santander 1986, 109-149; *El mal en perspectiva filosófica* (Fe cristiana y sociedad moderna 9). Madrid 1986, 177-193; *El mal entre el misterio y la explicación:* Razón y Fe 219 (1989) 359-376.

casos una circularidad causal y consecuencial entre unos y otros.

En las reflexiones siguientes limito la consideración al horizonte del mal moral. Haré una serie de aproximaciones a fin de captar y de expresar lo que se ha llamado «enigma ontológico», «paradoja ética» y «misterio teológico» del mal moral [3].

1. La labilidad humana: lugar antropológico del mal moral

La reflexión primera sobre el mal moral se concentra en esta pregunta: *¿de dónde* brota el mal moral existente en el mundo?, ¿cuál es su *origen?*

A esta pregunta hay una respuesta inmediata: el mal moral no existiría en el mundo si no fuera puesto en él por la libertad humana. A la «naturaleza» del mundo no le corresponde el mal moral. Este procede del «reino de la libertad». La libertad humana es su lugar adecuado.

Sin embargo, esta respuesta no lo explica todo. La libertad no existe si no es en referencia a un sujeto que posee la condición de ser libre. De ahí que si la libertad es el lugar de la *actuación* del mal moral, el sujeto libre ha de constituir el lugar de su *potencialidad.*

Al preguntar por la «radicalidad» o «radicación última» del mal moral, nos preguntamos por el origen de esa posibilidad que muchas veces pasa al acto. «Remitiéndose a Schopenhauer, hizo notar Max Scheler que el sentido profundo del arrepentimiento –y, por consiguiente, de la culpa– no está expresado por la fórmula: 'pero ¿qué he hecho yo?', sino por la otra más radical: 'pero ¿qué clase de hombre soy yo?' o, mejor todavía: 'pero qué clase de hombre *debo* ser yo para *poder* haber hecho tal cosa'» [4].

[3] A. Torres Queiruga, *Contingencia, culpa y pecado:* Iglesia Viva, n. 124 (1986) 325-347.

[4] A. Torres Queiruga, *Contingencia...*, 328.

La explicación última de la existencia del mal moral en el mundo está en la peculiar condición del ser humano; más concretamente dicho, en la condición finita de la existencia humana. Es precisamente la finitud la condición que posibilita la existencia de cualquier mal, sea física o sea moral.

A la finitud en cuanto condición de posibilidad de todo mal Leibniz la denominó «mal metafísico». Sin embargo, esta apreciación mira la finitud únicamente desde su posibilidad negativa, olvidando la alternativa positiva. «La finitud en cuanto idéntica con el ser de la creatura es a la vez condición del bien y del mal. Se impone una conciencia expresamente dialéctica. La creatura no es mala por ser finita. La creatura es *finitamente,* lo que implica que *es buena de modo finito.* Es decir, no se posee totalmente a sí misma: no se ajusta del todo con los demás, no tiene en sí misma una libertad total. Cuando obra, se realiza y hace cosas buenas, pero *vemos* que también pierde ocasiones de realizarse, tropieza con límites, sufre agresiones, hace cosas moralmente torcidas. A esto segundo llamamos mal. Cuando pensamos que si fuese perfecta (= infinita = Dios) no sucedería esto, podemos decir que la *finitud* es la *condición de posibilidad* del mal (repitamos: reconociendo que al mismo tiempo es –y más directamente– del bien)» [5].

Esta misma comprensión de la finitud como lugar antropológico del mal moral es formulada por P. Ricoeur mediante la categoría de «labilidad» [6]. Al afirmar que el hombre es «lábil», se coafirma que el ser humano lleva marcada constitutivamente la *posibilidad* del mal moral.

Para Ricoeur, la noción de labilidad se apoya en el concepto de «limitación». Pero esta limitación ha de ser entendida como una «no adecua-

[5] A. Torres Queiruga, *El mal, entre el misterio y la explicación...*, 371.

[6] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Madrid 1969, 210-229.

ción» del hombre consigo mismo; coincide con el concepto de «desproporción» entre la finitud y la infinitud. Esta relación entre finitud e infinitud «es la que convierte la limitación humana en sinónimo de 'labilidad'» [7].

El concepto de labilidad expresa la posibilidad del mal moral. «Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal» [8]. Pero de la «posibilidad» a la «actuación» hay un corte abismal. Es el foso que ha de ser cruzado por la libertad. De ahí que la «labilidad» únicamente expresa la condición de la posibilidad del mal moral. Este ha de ser «puesto» por la libertad. Se insinúa así el mito de la «caída» y el carácter paradójico de la libertad al hacer el mal moral.

2. Representaciones imperfectas del mal moral

El paso de la labilidad a la actuación del mal moral acaece mediante la actuación fallida de la libertad humana. Es entonces cuando acontece, en mayor o menor profundidad y con mayor o menor amplitud, la deshumanización en que consiste todo mal moral.

Esta «caída» de la labilidad humana en el mal moral no siempre es vivenciada y representada de forma correcta. Por otra parte, mecanismos humanos no responsables son asimilados, a veces, a actuaciones del mal moral. En uno y en otro caso podemos hablar de representaciones imperfectas del mal moral.

Ricoeur, al exponer la simbólica del mal, alude a tres símbolos primarios: la «mancha», la «transgresión» y la «culpa» [9]. A esos tres símbolos se pueden añadir los de «ofensa» y de «deuda». En

[7] *Ibíd.*, 212.

[8] *Ibíd.*, 229.

[9] P. Ricoeur, *o. c.*, 235-443.

referencia a esa simbólica del mal moral, expondré a continuación las principales representaciones imperfectas del mal moral reduciéndolas a cuatro grupos [10].

a) La representación del mal moral como «mancha»

Ricoeur ha dedicado páginas densas y brillantes al estudio de este simbolismo de la culpa [11]. Parte de la afirmación de que en el fondo de todos nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación. Para este autor, «el simbolismo más arcaico que podemos tomar como punto de partida es el del mal concebido como suciedad o mancha, es decir, como tacha que contamina desde fuera» [12].

El simbolismo de la mancha ha sido muy utilizado para hablar y conceptualizar la realidad compleja de la culpa:

– en el hecho del pecado: entendido a través de las características de suciedad, de contaminación y de impurificación (ritual, jurídica, etc.);

– en los ritos de expiación, realizados mediante esquemas purificatorios.

La expresión del pecado a través del simbolismo de la mancha condiciona profundamente la comprensión y la vivencia de la culpabilidad. En primer lugar, conduce el hecho del pecado por derroteros de automatismo, contrarios a la idea de libertad: pecado-mancha tiene una estructura irracional, de imposición exterior. Por otra parte, el simbolismo de la mancha formula la realidad de la cooperación comunitaria en el mal de un modo

[10] Ver una exposición más detallada, en M. Vidal, *Las desviaciones en la vivencia y en la presentación cristianas del pecado:* Iglesia Viva, n. 124 (1986) 275-288.

[11] P. Ricoeur, *o. c.*, 265-294.

[12] P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión:* Concilium, n. 56 (1970) 331.

incorrecto por mecanismos de «contaminación» exterior.

No menor importancia tiene el simbolismo de la mancha al condicionar el repertorio de contenidos pecaminosos y la intensidad o énfasis de la culpabilidad.

«Así, sorprende la importancia y la gravedad que se concede a la violación de las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la mancha. La prohibición del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones sexuales en tiempos –y a veces hasta en sitios– prohibidos adquiere una importancia tan fundamental que la inflación y desorbitación de lo sexual es característica del sistema de la impureza, hasta el punto de que parece haberse establecido desde tiempo inmemorial una complicidad indisoluble entre sexualidad e impureza» [13].

De este modo, «aparece la identidad entre pureza y virginidad: lo virgen es lo incontaminado, como lo sexual es lo inficionado. Esta doble correspondencia o equivalencia late en el fondo de toda nuestra ética, constituyendo el arcaísmo que más se resiste a la crítica. Es esto tan cierto, que si queremos afinar la conciencia de la culpabilidad, no podremos hacerlo meditando sobre la sexualidad, sino reflexionando sobre la esfera no sexual de la existencia, como es el campo de las relaciones humanas creadas por el trabajo, la apropiación y la política: en ellas se formará una ética de las interrelaciones humanas, una ética de la justicia y del amor, que acabará por reverter sobre la sexualidad, revalorizándola y transvalorizándola» [14].

En el cristianismo ha estado bastante presente la representación del mal moral como mancha. Baste recordar la relación entre conciencia de culpabilidad y conciencia de impureza ritual.

Un ámbito humano en el que es fácil constatar

[13] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 269.
[14] *Ibid.*, 271.

la relación entre pureza ritual y pecado-mancha es el de la *sexualidad*. Ciertos comportamientos, que en sí mismos no constituyen falta ética, han creado en la conciencia cristiana una impureza de carácter ritual.

Llama la atención en la historia de la moral la insistencia de los escritores cristianos en el tema de las llamadas «poluciones nocturnas», aun en aquellas épocas en que hay un silencio notable ante el hecho de la masturbación. ¿A qué se debe esto? Creemos que al afán por la pureza de tipo ritual. Aparecen en el tratamiento de esta realidad categorías rituales veterotestamentarias; mezcla de lo «puro» e «impuro» (ritual) con lo «sacro» y lo «moral». Por eso se insiste en la pureza sexual (= pureza ritual) en orden, sobre todo, a la comunión eucarística. Por desgracia, esta concepción ha tenido una larga influencia en la moral sexual y en la práctica cristiana.

Las *restricciones* impuestas en la época patrística al ejercicio de la intimidad conyugal obedecen al mismo planteamiento de pureza ritual. La relación conyugal se considera como una falta-mancha que impurifica en orden a ciertos ritos, sobre todo al de la comunión.

La relación que ha existido *entre la comunión y la confesión* como rito purificatorio previo puede interpretarse desde los mismos presupuestos ideológicos y vivenciales. El pecado-mancha tiene que ser lavado mediante un rito purificatorio para obtener aquella pureza ritual sin la cual no es posible acercarse a la comunión. Tampoco aquí pretendemos exagerar, pero no podemos dejar de reconocer, aunque con dolor, que en la práctica pastoral del sacramento de la penitencia en relación con el de la eucaristía ha existido un trasfondo ideológico y vivencial de la culpa como mancha.

Es preciso superar la representación del mal moral como mancha. No se puede conceptualizar ni hablar correctamente del mal moral, si todavía persisten factores tabuísticos en su comprensión y en su vivencia. Como dice Ricoeur, «éstos son los

dos rasgos arcaicos (objetivo y subjetivo) de la impureza: un 'algo' que infecta, que contagia, y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado. Dos rasgos que ya no podemos comprender actualmente sino como fases trasnochadas de la representación del mal» [15].

En muchos aspectos debiera llevarse a cabo la revisión profunda de los residuos tabuísticos en la expresión y en la conceptualización de la culpabilidad. Recordamos algunos:

– La *teología*, tanto en sus contenidos como en sus expresiones, debiera liberarse de formulaciones de la culpabilidad en clave de «mancha». Los dos artículos de la q. 86 de la 1-2 de la *Suma Teológica* sobre la «macula peccati» pueden interpretarse bien, según lo explica el mismo santo Tomás, pero pueden dar pie para comprensiones incorrectas. Por eso abogamos por la eliminación de ese tipo de expresiones y de conceptualizaciones.

– El *lenguaje religioso* debiera ser revisado siguiendo ese mismo criterio. El lenguaje litúrgico no se escapa de cierto matiz tabuístico en la forma de expresar la culpabilidad.

– La *catequesis*, sobre todo a los niños, ha de cuidar mucho de no mezclar la culpabilidad ética con otro tipo de incorrecciones: higiénicas, educacionales, etc. El simbolismo de la «suciedad», de la «mancha», de la «blancura», etc., no debe ser utilizado para expresar la culpabilidad ético-religiosa.

Unicamente superados planteamientos tabuísticos sobre la culpabilidad, podremos hacer una teología coherente sobre el pecado. De otra suerte, serán ciertas las acusaciones de «infantilismo», de «neurotismo», de «inmadurez» que ciertas escuelas psicológicas lanzan a la noción cristiana de pecado.

[15] *Ibíd.*, 277.

b) La representación del mal moral como «transgresión»

La «transgresión» es otro de los símbolos primarios con los que se pretende expresar el significado de la actuación del mal moral. En esta representación simbólica se agazapan concepciones precríticas, sesgadas o reduccionistas del mal moral. Señalo a continuación dos de ellas:

– *Transgresión de una pauta social.* La noción y vivencia del mal moral como simple ruptura de las pautas sociales asume unas características que invalidan el genuino significado de la culpabilidad ética.

En esta representación, la culpa es entendida en referencia a una ley que resulta del conjunto de prohibiciones o normas mediante las cuales se establece la presión social. La instancia que asume el sentido de culpabilidad está configurado por el miedo a la sanción o al fracaso y la impresión de verse oprimido por una fuerza superior.

El pecado, a este nivel social, se mide por relación a la fuerza de la *presión social.* «No se hace porque se temen las sanciones sociales, las consecuencias, el ridículo, los reproches, las discriminaciones. Y cuando no se cede al conformismo, se habla de mala conciencia o de pecado en sentido exclusivamente social» [16].

El rasgo que más caracteriza la vivencia de culpabilidad social es el de la *vergüenza.* La persona se siente como desplazada del grupo, no está amparada por el conformismo social, siente la vergüenza de su desnudez sociológica.

La *recuperación* de la culpa sociológica tiene unos pasos propios que Monden describe del siguiente modo: «Lo que a este nivel se llama *contrición* no es el repudio del propio yo malo con la voluntad de volver uno mismo al buen camino, sino sencillamente el deseo instintivo de librarse de las consecuencias de la transgresión. Semejante

[16] B. Häring, *Pecado y secularización.* Madrid 1974, 7.

contrición se aplicará, por tanto, a buscar las fórmulas, los ritos expiatorios y los gestos mágicos que permitan conjurar a los poderes coercitivos irritados, hacer que se anule el castigo y volver a la seguridad de la esfera legal. La *confesión* de la falta, el *firme propósito*, claramente expresado, de conformarse en lo sucesivo a la ley, todo ello forma parte del rito expiatorio. Pero la sinceridad con que quizá se formulan no es una opción, una toma de partido personal, sino un reflejo dictado por la angustia» [17].

No hace falta advertir que el pecado entendido y vivenciado como violación de una pauta social *pertenece todavía al mundo de lo premoral*. Dentro de la conciencia moral existen instancias que constituyen la llamada «subconciencia moral» y que tienen una forma de actuación peculiar. La culpabilidad social se mueve dentro de estos esquemas de subconciencia moral.

Para tener una noción y vivencia correctas del mal moral, es necesario sobrepasar este nivel de presión social. A pesar del origen social de ciertas normas morales, las pautas sociales no pueden ser normas éticas si no son asumidas de una manera activa. A partir de esta apropiación activa, el hombre puede asumir contenidos sociales. Pero siempre que los haga «propios».

– *Transgresión del orden jurídico*. El mal moral puede entenderse con categorías jurídicas, y entonces se vivencia como transgresión de una ley. Se trata de un nivel que no alcanza en plenitud la dimensión ética de la culpabilidad. El mal moral puede darse –y de hecho se da muchas veces– en un comportamiento que traspasa un ordenamiento jurídico. Pero no puede identificarse formalmente con la transgresión jurídica en cuanto tal.

La concepción *legalista* de la culpabilidad hace coincidir la noción y vivencia del pecado con la transgresión del orden jurídico. Ello da lugar a una forma especial de entender el mal moral.

La *consideración jurídica* de la falta puede ser descrita mediante los rasgos siguientes: insistencia en los efectos del acto (se valoran ante todo los efectos sociales); predominio del valor de la ley como criterio de valoración del comportamiento; no se tiene muy en cuenta la intencionalidad del agente.

Castilla del Pino describe del siguiente modo la dimensión jurídica de la culpa: «En la consideración jurídica de la culpa es evidente que a lo que se atiende es a los efectos sociales de la culpa. El juez no penetra –y tiende a no penetrar, para eludir extremos que complicarían su labor– en la intencionalidad del acto culpable... De esta manera, las más de las veces, se atiende al postefecto de la acción, es decir, a su efecto sobre los otros –sobre la sociedad– y se desliga cuanto puede de la intencionalidad que a esta acción preside... Esta sumisión a la objetividad de lo que se hace confiere a la tarea jurídica un carácter de imperfección práctica en todos los casos. Para un psicólogo, para un sociólogo, la tarea de juzgar –quienquiera que lo haga, y entre nosotros quien lo hace es el juez– es radicalmente imperfecta y, para decirlo claramente, esencialmente injusta. Y no sólo porque prescinde, en aras de la objetividad de lo que se ha hecho, del cómo se hizo y del por qué se hizo –que son los dos vectores que en una estimación demasiado simple definen la intención–, sino porque se circunscribe la intención al sector de la realidad que es la persona o sujeto de la acción» [18].

Esta consideración legalista de la culpa lleva consigo una *serie de consecuencias a la hora de vivenciar el mal moral*. Señalo algunas:

– tonalidad extrinsecista en la determinación de la culpabilidad: no se mide desde la interioridad, sino más bien desde la objetividad de la ley;

[17] L. Monden, *Conciencia, libre albedrío, pecado*. Barcelona 1968, 14.

[18] C. Castilla del Pino, *La culpa*. Madrid 1968, 44-45.

– la sensibilidad de la conciencia con relación a lo malo –lo mismo que con relación a lo bueno– se va circunscribiendo cada vez más a lo determinado por la ley: se da un estrechamiento de la sensibilidad ética;

– la heteronomía voluntarista aparece en el horizonte de la conciencia como uno de los factores decisivos de su orientación.

La comprensión cristiana del pecado se ha visto muchas veces falseada por esta orientación legalista de la conciencia moral. Gran parte de los defectos en la presentación del pecado en la época postridentina provienen de un planteamiento legalista de la moral. El legalismo moral ha traído como defectos: el *casuismo* (se trata de ver las aplicaciones de la ley a los casos singulares), el *fariseísmo* (se buscan subterfugios para que la ley no tenga su aplicación), la *hipocresía* (se intenta vivir bien con la ley, aunque no se viva bien con la conciencia), los *escrúpulos* (es la manifestación patológica de una relación impersonal del hombre con la ley).

La insistencia en ciertos pecados relacionados con lo cultual nos pone de manifiesto la misma orientación legalista. Hacemos nuestras las anotaciones de Häring: «No se da testimonio del Dios vivo en nuestro mundo secularizado con esas absurdas luchas por pequeñas rúbricas que, en definitiva, parecen prohibir toda creatividad; el hombre de nuestro tiempo no puede dar crédito a otros hombres que se debaten en inútiles controversias clericales sobre vestiduras, lugares y otras cosas por el estilo. No son los pequeños asuntos domésticos a lo que hay que dar importancia poniéndolos en primer plano, sino la problemática y la sensibilidad de tantos humanistas y horizontalistas: la paz, la justicia, la no violencia, la reconciliación internacional» [19].

La consideración legalista de la culpabilidad ha

[19] B. Häring, *o. c.*, 18.

provocado la orientación casuística del mínimo legal; ha atomizado la vida moral en multitud de actos y ha conducido el tema del pecado a una orientación ineficaz y ridícula.

c) *La representación del mal moral como «culpa»*

La comprensión y la vivencia del mal moral en clave de «culpa», aunque suponga un gran avance en relación con el pecado-mancha o el pecado-transgresión, conduce a una situación que describe Ricoeur como «autoobservación, autoacusación y autocondenación por la conciencia que vuelve sobre sí misma», o «acusación sin acusador, tribunal sin juez, sentencia sin autor» [20]. Más aún, lleva al hombre al atolladero del legalismo y a «la maldición de la ley» (Gál 3,13).

El pecado-culpa se desenvuelve en un angustioso círculo de maldición: «El penitente fervoroso se empeña en la tarea infinita de cumplir cabalmente todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño desencadena el sentimiento de culpabilidad; la observancia integral a la que recurre la conciencia para disculparse aumenta la inculpación; y como la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral, absorbiéndola en prescripciones aisladas y hasta minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate cuerpo a cuerpo con cada una de ellas» [21].

Si entendemos el mal moral como «culpa», estamos interpretando la culpabilidad como una autoacusación. El núcleo básico del pecado reside, según esta interpretación, en la interacción o desdoblamiento del sujeto en juez-acusado.

La culpa-acusación comporta:

– una gran carga de *agresividad:* el fracaso que se experimenta en los comportamientos fallidos hace que el sujeto se vuelva sobre él mismo para

[20] P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, 333-335.
[21] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 427.

descargar todo ese «peso»; el gesto de «darse golpes de pecho» sería como la ritualización de esa dinámica interna de la culpa-acusación;

– un *bloqueo* del camino que debiera llevar a la persona hacia una realización creadora de su existencia y de la existencia de los demás. Hesnard ha puesto bien de relieve la ineficacia de una culpabilidad que vive para ella misma y que por el mismo hecho se desentiende del compromiso en la realización del mundo;

– una gran dosis de angustia que origina en el sujeto un estado de *mala conciencia*. La acusación que pesa sobre el pecador le hace sentirse en una situación de desazón moral.

Al vivenciar la culpa como una acusación que pesa sobre el sujeto, se engendra en el pecador una situación «mórbida» o enfermiza. Hesnard ha hablado del «universo mórbido de la culpa» [22]. Y no puede ser de otra manera. En efecto, a la agresión de la acusación es normal que la persona responda con la vivencia del «dolor», dolor que al prolongarse genera una situación de «enfermedad».

La comprensión y vivencia del mal moral como culpa dice relación a un tipo de conciencia constituido por la «idealización del propio yo». Mientras que el pecado-transgresión se conecta con una conciencia formada preferentemente por la introyección de una norma externa, el pecado-culpa, por su parte, proviene de una conciencia para la cual el mecanismo fundamental de formación lo constituye la *idealización del propio yo*.

En ese tipo de conciencia, el yo se desdobla y se hace ejemplar o arquetipo para él mismo. Nacen así una serie de principios o criterios de actuación que desempeñan la función de conciencia moral. Una conciencia formada preferentemente por la idealización del propio yo es de marcado acento

[22] A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*. París 1946; *Morale sans péché*. París 1954.



perfeccionista: está preocupada excesivamente por mantener y llevar a plenitud el «ideal» del yo. Además, suele tener una tendencia clara a mirarse narcisísticamente a sí mismo, ya que se trata del ideal del «propio yo».

El pecado-culpa muchas veces aparece en personas con una marcada tendencia a mirar su propia perfección, personas que no han superado la tentación de un perfeccionismo egoísta.

d) *La representación del mal moral como «ofensa» y «deuda» (frente a Dios)*

Si tuviéramos que definir con un rasgo la mentalidad desde la cual y para la cual fue conceptualizado y simbolizado el mal moral dentro de la tradición occidental cristianizada, no dudaríamos en decir que se trata de una *mentalidad sacralizada.* Esta orientación sacral se pone de manifiesto en los siguientes rasgos:

– *Preponderancia de la focalización religiosa.* El mal moral es entendido preferentemente «desde arriba», es decir, desde la perspectiva religiosa. Ello provoca una consideración eminentemente sacral: en referencia hacia Dios. Muchas veces, la perspectiva religiosa es tan preponderante que eclipsa o desvirtúa la dimensión ética, o el contenido intramundano que comporta el pecado.

– *El orden moral de la culpabilidad queda «sacralizado»* en el sentido de ser asumido por la dimensión religiosa. Más aún, la valoración moral que se establece en la culpabilidad se hace en relación con un orden natural que está subsumido dentro de un «orden divino». Parece no existir otro punto de referencia para valorar la acción pecaminosa que la normatividad establecida desde un orden sacral.

– Tanto el *sistema de valoración* como la *detectación de contenidos* de pecado quedan enmarcados dentro de unas perspectivas sacrales. De ahí la preponderancia de la visión clerical o cultual frente a la visión profética o secular [23].

La comprensión «verticalista» del mal moral aparece reflejada en la definición del pecado como «ofensa y deuda frente a Dios». Se puede afirmar que ha sido esta definición la que más ha calado en la vida del cristiano y la que más ha condicionado la praxis pastoral en relación con la culpabilidad.

Los rasgos que definen la concepción del pecado como *deuda* son los siguientes: ver en él una ofensa que debe ser pagada; insistir en la necesidad de la reparación del débito que ha engendrado la acción pecaminosa; poner de manifiesto que la persona que ha ofendido no es capaz de saldar la deuda, ya que se trata de una ofensa a un ser infinito; señalar la única salida de acudir a un intermediario que con sus méritos pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, es decir, confiar en la sangre de Cristo como redención del débito contraído por la culpabilidad del hombre; exhortar al reconocimiento de la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús, a través sobre todo de algunos signos especiales como son los sacramentos.

Al comprender el pecado a través de las categorías de «deuda» y de «ofensa» a Dios, se corre el peligro de considerar a Dios en el mismo nivel que el hombre, como si éste pudiese causarle daño. Por otra parte, el pecado queda encuadrado en esquemas excesivamente jurídicos de «deuda» y de «reparación». Consiguientemente, la pastoral, sobre todo la pastoral de la reconciliación, se plantea en términos de «saldar» ofensas mediante satisfacciones por los pecados cometidos.

[23] Cf. B. Häring, *o. c.*, 17-19.

3. El mal moral en cuanto «quiebra» en el mundo ético

El mal moral es una «paradoja ética» [24]; más aún, es una «quiebra» humana que cobra su dimensión plena intramundana en referencia al mundo ético: mundo de la libertad humana y mundo de los valores morales.

Si en el apartado anterior he anotado las «representaciones» imperfectas del mal moral, en éste pretendo ofrecer una «conceptualización» correcta situándolo en el terreno que le corresponde, es decir, en el universo ético.

La estructura del mal ético se resuelve en dos momentos: la *responsabilización* de una acción humana que *desintegra lo humano*. Los dos elementos, la desintegración práxica y la responsabilización, dan la medida de la coherencia en la culpabilidad ética.

Considerada al nivel de la *responsabilización*, la culpabilidad para que sea ética ha de relacionarse con dos instancias humanas: la de la libertad y la de la obligación.

– *Libertad y culpabilidad.* El mal no se encuentra como una «realidad subsistente» (escapismo de toda forma maniquea de entender el mal y de toda metafísica que concibe el mal como una entidad). Sentar la libertad humana es asumir para el hombre (para mí) el origen del mal. «En virtud de este hecho real, rechazo la escapatoria de pretender que el mal existe a la manera de sustancia o una naturaleza, que existe igual que las cosas susceptibles de caer bajo observación de un espectador situado fuera... Afirmo que soy yo quien ha actuado. 'Ego sum qui feci'. No hay ningún ser malo; sólo existe el mal que yo he hecho. Asumir el mal es un acto de lenguaje comparable a la palabra eficaz, en el sentido de que es un lenguaje que realiza algo; es decir, que carga sobre mí la

[24] Cf. A. Torres Queiruga, *Contingencia, culpa y pecado*, 333-340.

responsabilidad de una acción» [25]. El mal ético pone de manifiesto la libertad del sujeto: al tener que cargar con las consecuencias de lo hecho, el sujeto se declara que fue responsable (se declara como quien pudo actuar de manera diferente): hay, pues, una identidad moral a través del pasado, presente y futuro. «Quien *habrá* de cargar con la censura es el mismo que *ahora* asume las futuras responsabilidades de su acción porque es el que actuó. Afirmo la identidad de quien asume las futuras responsabilidades de su acción y de quien actuó. El futuro de la sanción y el pasado de la acción cometida se unen en el presente de la confesión» [26].

– *Obligación y culpabilidad.* A partir de la conciencia de que se podría haber actuado de otra manera, se llega a la conciencia de que *se debería* haber actuado de manera diferente. «Reconozco mi 'podría' porque admito también mi 'debería'. Un ser que se siente obligado presupone también que puede hacer lo que debería hacer» [27]. De este modo, el mal moral ha de entenderse a partir de una obligación existente: a partir de una posibilidad de preferencia (libertad) que está condicionada por una obligación.

La responsabilización inherente a la culpabilidad ética recae sobre algo: sobre *la acción humana en cuanto desintegración práxica*. El *qué* o contenido del mal ético puede ser concretado en las siguientes afirmaciones:

– El mal ético hace referencia al *mundo humano*; su radio de acción queda circunscrito a la realidad de los hombres. No se puede pensar en una culpabilidad ética que tenga como punto de referencia el mundo infrahumano o realidades extra-humanas. Por su misma definición, el mal ético se define por su referencia al hombre.

[25] P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, 336.
[26] *Ibíd.*, 337.
[27] *Ibíd.*, 337.

– Esa referencia al mundo humano tiene la característica específica de la negatividad. El mal ético es una negación inducida en la realidad de los hombres en cuanto realidad específicamente humana.

– La negatividad que induce al mal ético en el mundo humano ha de interpretarse dentro de los cuadros de la *historicidad humana.* El mal no es algo abstracto, sino concreto: es una negatividad inducida en la historia de los hombres. Esta historia queda «negada» en la medida en que la acción pecaminosa tenga un mayor o menor radio de acción. Allí donde llega la fuerza expresiva de la acción pecaminosa, se origina la negatividad histórica del mal moral.

– Esta negación histórica que induce el mal ético en el mundo humano puede *simbolizarse* de muchas maneras (= en la línea de la «expresión» y en la línea de la «conceptualización»): mediante el simbolismo de la «ofensa» al hombre, destacando entonces los aspectos interpersonales en términos jurídicos; mediante el simbolismo de la «no-realización», poniendo de relieve el imperativo básico de la edificación individual y comunitaria; mediante el simbolismo de la «desintegración», valorando el mundo humano como un orden que hay que mantener como algo positivo; mediante el simbolismo de la «frustración», destacando los efectos del pecado en clave psicológica; mediante el simbolismo de la «alienación», aludiendo al gran miedo que el hombre de hoy siente de no ser él mismo y de no dejar que los demás lo sean; etc.

Los rasgos apuntados describen el mal ético en cuanto negatividad de la praxis humana. En la acción pecaminosa se verifica –en negación– la dialecticidad de la acción humana. No se puede entender el mal si no aceptamos el sentido del hombre en cuanto ser comprometido con la construcción de la realidad (dimensión cósmica del pecado), en cuanto ser que actúa e interactúa en la construcción de la historia (dimensión histórica del pecado). Siendo el hombre un ser capaz de

alienar / alienarse y capaz de edificar / edificarse, el mal moral es la verificación práxica de esa posibilidad negadora.

4. El mal moral dentro del horizonte teológico

El mal moral, además de paradoja ética, es para el creyente un «misterio teológico» [28]. La culpabilidad ética puede abrirse al universo religioso. Esta afirmación se desdobla en dos aspectos complementarios. Por una parte, afirmamos la posibilidad y la coherencia de una culpabilidad ética que termina en ella misma y no se abre a la dimensión de lo religioso. El fundamento de este aserto descansa sobre la afirmación de la posibilidad de una ética no religiosa. Si puede existir una moral válida apoyada en el valor absoluto del hombre, también puede existir una culpabilidad ética que no se abra al horizonte de lo religioso.

Por otra parte, también afirmamos la posibilidad de abrir la comprensión de la culpabilidad ética a la dimensión religiosa sin que por ello quede desvirtuada. Aunque una insistencia excesiva en la vertiente religiosa del mal moral puede llevar a consideraciones parcialistas y falsas (descuido del efecto, importancia excesiva de la intencionalidad, preponderancia de los «derechos» de Dios, etc.), no se puede afirmar sin más que la consideración religiosa o teológica del pecado entra dentro de una «dialéctica falsa» de la culpa [29].

La dimensión religiosa de la culpabilidad presupone entender la praxis humana con la profundidad que le proporciona la fe en Dios. Si es plenamente coherente la fe en Dios como dimensión del hombre y como instancia posible de la ética, también es plenamente coherente la dimensión religiosa de la culpabilidad. Más aún, la religión coloca el

[28] Cf. A. Torres Queiruga, *Contingencia, culpa y pecado,* 340-347.

[29] C. Castilla del Pino, *o. c.,* 43-44, 285-289.

mal ético dentro de un universo nuevo de promesa, de esperanza y de redención, de tal manera que la culpabilidad se libera de un posible círculo vicioso de condenación. En todo caso, «situado en presencia de Dios, el mal queda cualitativamente cambiado; consiste menos en una transgresión de la ley que en una pretensión del hombre que aspira a ser dueño de su propia vida. Querer vivir de acuerdo con la ley es, por consiguiente, otra expresión del mal, y hasta la más mortífera, por ser también la más disimulada: peor que la injusticia es la justicia propia. La conciencia ética no llega a saber esto, pero la conciencia religiosa, en cambio, alcanza a comprenderlo. Ahora bien: este último descubrimiento también puede ser expresado en términos de promesa y esperanza» [30].

La fe da la seriedad última y el sentido definitivo a la culpabilidad ética: le ayuda a encontrar su raíz y su coherencia. «El lenguaje religioso altera profundamente el contenido mismo de la conciencia del mal. El mal es, en la conciencia moral, esencialmente transgresión, es decir, subversión de la ley. La mayoría de los hombres piadosos siguen considerando así el pecado» [31]. Aun reconociendo, como lo hemos hecho, la posibilidad de una comprensión correcta de la dimensión ética sin referencia a lo religioso, hemos de confesar también que es en la apertura a la trascendencia religiosa en donde la culpabilidad ética se descubre y se encuentra a sí misma con todo el sentido trágico y con toda la carga de mal.

Ese carácter trágico e «incomprensible» que comporta el mal se lo hace descubrir a la conciencia moral la fe. En el momento de la subjetivización o responsabilización, la voluntad pecadora no es solamente una decisión libre hacia el mal, sino también el misterio de un hombre que se enfrenta con Dios: «contra ti, contra ti sólo pequé». Pero esta confesión no es sólo juicio condenatorio; es al

[30] P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, 344.

[31] *Ibíd.*, 344.

mismo tiempo «invocación» [32]. La voluntad no queda arrojada en un círculo de condenación. La confesión religiosa del pecado es el comienzo de la restauración, es la ruptura con el remordimiento infructífero anclado melancólicamente en el pasado, es el anticipo de la alegría de la reconciliación por la fuerza de Cristo presente en la Iglesia.

Por otra parte, la dimensión religiosa necesita del rostro de la ética para encarnarse en seriedad y en humildad. El creyente necesita de una consideración moral para asumir la seriedad del pecado y la seriedad de la conversión que se ha de traducir en un cambio que repare la desintegración operada en el mundo humano. Sin conciencia moral del mal, el creyente alienaría su responsabilidad en un mundo de faltas míticas y supranaturalistas. La dimensión ética hace que la fe vea el mal no en lo absoluto de lo religioso, sino en la debilidad de una libertad frágil y en la contingencia de un mundo que nunca puede ser entendido como lo absoluto y lo definitivo. De este modo, la ética hace que la religión cobre un rostro más humilde en la comprensión y vivencia de la culpabilidad.

La comprensión teológica del mal moral encuentra en la síntesis de las vertientes ética y religiosa de la culpabilidad no sólo su punto de partida, sino su punto de llegada. La teología desvela en la realidad del mal moral la necesaria integración de ética y religión. Labor de la teología es liberar a la noción y vivencia del mal moral de las garras unilaterales del moralismo y de la religión: otros llamarán a estos dos extremos «horizontalismo» y «verticalismo», o «inmanencia vacía» y «trascendencia alienada».

El cristiano no debiera perder nunca la fuerza de esta síntesis original. Aquí radica el núcleo fundamental de la comprensión cristiana del mal moral. El «evangelio» cristiano sobre la culpabilidad humana nace de esa tensión dialéctica: por una parte, es la *condena* más fuerte que se puede hacer

[32] *Ibíd.*, 343-344.

sobre el mal moral encontrando su raíz en la totalidad de la persona que se enfrenta con quien lo es todo para todos; y, por otra parte, es la *salvación* del mal hasta asumiéndolo en la «sobreabundancia» de la redención.

5. El mal moral como «poder»

El mal moral es «posible» por razón de la labilidad humana, pero se hace «real» mediante la actuación libre de la persona al deshumanizar la realidad. Esa quiebra ética adquiere todo su significado al leerla desde la clave teológica. Pero no termina ahí la fuerza del mal moral. Por incidir en la realidad humana, que es histórica, el mal moral sobrepasa los límites individuales y se constituye en una realidad histórica. Esta dimensión histórica es lo que aquí denominamos «poder» del mal.

Xavier Zubiri habló del «pecado histórico» entendiéndolo como la ampliación histórica del «poder» del mal moral. «Junto al pecado original y al personal, habría que introducir temáticamente, en la teología, el pecado de los tiempos, el *pecado histórico*. Es el 'poder del pecado', como factor teológico de la historia, y creo esencial sugerir que este poder recibe formas concretas, históricas, según los tiempos» [33].

Ignacio Ellacuría ha desarrollado esta intuición zubiriana situándola en el contexto de lo que él llama la «poderosidad» de lo real [34]. La realidad tiene el carácter o la condición de «poder». Condición poderosa que se hace particularmente presente en la realidad histórica. La historia no es sólo una posibilidad (un poder posibilante), sino también un poder activo, «algo que se apodera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico» [35]. De ahí que se pueda afirmar que «hay una maldad histórica –como hay sin duda una bondad histórica, una gracia histórica, que también tiene su propio poder y tiende a apoderarse de los hombres– que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno» [36]. El pecado histórico constituye la dimensión histórica del mal moral; «es un sistema de posibilidades a través del cual [el mal moral] vehicula el poder real de la historia» [37].

Evidentemente, ese «poder» del mal no puede ser entendido de forma mágica como si fuera una entidad separada de la realidad humana y, en cuanto tal, sin la referencia inevitable a la libertad humana. Por el contrario, el «poder» del mal desvela su plena significación cuando se lo comprende dentro de las categorías críticas de la responsabilidad.

El «poder» del mal es expresado teológicamente con la categoría bíblica del «pecado del mundo». Esta categoría pone de relieve de un modo particular la situación de pecado en que se encuentra la humanidad a causa de la solidaridad que se establece entre todos los pecados históricos.

Todo hombre nace en un mundo «en el que junto a la solidaridad de la salvación está presente la solidaridad de la condenación. Ambas se encuentran en un mismo campo, como la cizaña en medio de los trigales. El hombre habita en un mundo de pecado, es decir, una familia, una cultura, una sociedad, en las cuales, si bien en diversas proporciones, se encuentra fuertemente anclada y eficaz la solidaridad de la condenación» [38].

Schoonenberg interpreta esta solidaridad en el pecado a través del concepto de *situación* o, mejor,

[33] X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid [3] 1955, 336.

[34] I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid 1990, 465-468.

[35] *Ibid.*, 467.

[36] *Ibid.*, 467.

[37] *Ibid.*, 468.

[38] B. Häring, *o. c.*, 93-94.

de *estar situado* [39]. Por ser personas, somos seres racionales. Existe influencia de una libertad sobre otra. Esta influencia puede hasta tener un efecto demorado en el espacio o en el tiempo. El pecado de hoy no sólo podrá arrastrar a otros por seducción, sino que puede del mismo modo influir en la posteridad.

Esta solidaridad es algo más que una suma de pecados individuales sin relación intrínseca. Pero tampoco consiste en que la culpa de uno pase sin más a otro; esto iría contra el principio de la responsabilidad personal. Así, pues, debe haber, además de los pecados de las personas individuales, un lazo de unión por el que los pecados de uno se unan con los de los otros.

Todas las influencias que pasan de una persona libre a otra persona libre como tal, respetando la libertad de esta última y apelando a ella, pueden aglutinarse bajo el término y concepto de *situación*. Mi acción libre coloca siempre al otro en una situación que le incita al bien o al mal, que le proporciona un apoyo o se lo quita, que le presenta valores y normas o le priva de ellos. La situación es el lazo de unión de una decisión libre con otra, de modo que la historia se puede definir como el intercambio de decisiones y situaciones.

Pero no nos interesa la situación, sino el hecho de que la persona *esté situada*. Lo que interesa en última instancia, como componente del pecado del mundo, no es el eslabón entre los pecados personales, sino el hecho de que el hombre mismo esté afectado. El pecado del mundo, al igual que la pecaminosidad histórica de una comunidad, es realidad en el hombre mismo.

Este «estar situado» en el pecado es lo que se debe añadir a los pecados individuales para que con razón se pueda hablar del pecado del mundo.

El «poder» del mal, expresado teológicamente

[39] P. Schoonenberg, *El poder del pecado*. Buenos Aires 1968.

mediante la categoría de «pecado del mundo», se concreta en múltiples formas históricas. Una de esas concreciones es hoy día la del *pecado estructural*. Según afirmación de Juan Pablo II, el mundo «está sometido a estructuras de pecado», de tal modo que «la suma de factores negativos que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar» [40]. En el pecado estructural es donde adquiere hoy día su función más deshumanizante el mal moral [41].

Para terminar estas reflexiones sobre el misterio del mal, conviene recordar la existencia del «misterio de la gracia». En la economía de la salvación, «el pecado no es protagonista, ni mucho menos vencedor» [42]. El protagonista y el vencedor es el bien, acogido por la libertad humana como gracia y salvación.

Bibliografía

Häring, B., *Pecado y secularización*. Perpetuo Socorro, Madrid 1974.

– *Sin in Post-Vaticam II Theology*, en J. A. Selling (ed.), *Personalist Morals*. Lovaina 1988, 87-107.

Marliangeas, B. D., *Culpabilidad, pecado, perdón*. Sal Terrae, Santander 1983.

Monden, L., *Conciencia, libre albedrío, pecado*. Herder, Barcelona 1968.

Peteiro, A., *Pecado y hombre actual*. Verbo Divino, Estella 1972.

Pieper, J., *El concepto de pecado*. Herder, Barcelona 1979.

Rubio, M., *La fuerza regeneradora del perdón*. Perpetuo Socorro, Madrid 1987.

[40] *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

[41] Sobre el pecado estructural, remito a M. Vidal, *Pecado estructural y responsabilidad personal*. Madrid 1991.

[42] *Reconciliación y penitencia*, n. 19.

Sievernich, M., *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart.* Francfort 1982.

Schoonenberg, P., *El poder del pecado.* Lohlé, Buenos Aires 1968.

Thévenot, X., *El pecado hoy.* Verbo Divino, Estella 1989.

Varios, *El misterio del pecado y del perdón.* Sal Terrae, Santander 1972.

Varios, *El misterio de iniquidad:* Verdad y Vida 44 (1986) n. 176.

Varios, *Misterio de iniquidad:* Revista Católica Internacional 1 (1979) n. 5-6; *Pecado y perdón: Ibíd.* (1984) n. 5.

Varios, *Pecado: realidad y deformación:* Iglesia Viva, n. 124 (1986).

Vidal, M., *Cómo hablar del pecado hoy.* PPC, Madrid 1975.

Revelación

Andrés Torres Queiruga

1. La crisis del planteamiento tradicional

1.1. Una cuestión llena de malentendidos

De entrada, todo el mundo sabe, o cree saber, lo que es la revelación. En última instancia, «revelar» consiste en descubrir algo que estaba oculto: se revela un secreto, e incluso alguien se convierte en «una revelación» (en el sentido de que súbitamente se descubre y manifiesta como lo que no parecía, como lo que llevaba dentro todavía secreto e invisible).

En el ámbito religioso, la cuestión se agudiza: por un lado, lo religioso tiende a verse como extraño, oculto, «misterioso», es decir, como lo más propicio a la «revelación»; por otro, las religiones hablan continuamente de revelación, empezando porque sus fundadores las anuncian como reveladas por Dios. Dentro del mundo cristiano, todos hemos oído mil veces que Dios se reveló a los profetas y que Cristo «bajó del cielo» para revelarnos los misterios de Dios; para no hablar de las misteriosas visiones y palabras del Apocalipsis, libro que las lenguas sajonas llaman justamente «Revelación».

Esto resulta inevitable e incluso tiene sus *ventajas:* mantiene abiertas las puertas de la conciencia humana hacia la trascendencia, hace entrever como normal la posibilidad de comunicación con lo divino, en ambas direcciones: de Dios a nosotros, de

nosotros a Dios. Pero tiene también sus graves *inconvenientes*. Porque toda esa imaginería viene de una época pasada, donde era obvia e incuestionada. Pero entre ella y nosotros media un radicalísimo cambio cultural: el de la Ilustración y la modernidad.

Estamos en un mundo tecnificado y, a pesar de todos los límites, espectacularmente explorado por la ciencia; en una cultura marcada por el giro copernicano en la filosofía y alertada por los tres grandes «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud: como se ve, sospecha sobre todo contra lo religioso); en un tiempo en que todas las religiones –inmensamente más numerosas y muchas veces más profundas de lo que podían sospechar nuestros antepasados– se encuentran y compiten por hacer valer su verdad frente a las demás... En un mundo así, aquella evidencia se ha quebrado (incluso muchas veces sin que se haya advertido). Mucho más, cuando menudean las críticas y objeciones de todo tipo y ya no cabe negar honestamente las insuficiencias de las *teorías* heredadas.

Como teólogo preocupado y consciente, R. Bultmann lo había expresado de modo enérgico: «No se puede usar la luz eléctrica y la radio, acudir a la medicina moderna en caso de enfermedad, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento» [1]. No se trata de actitudes subjetivas, sino de procesos culturales objetivos, que –al menos en la cultura moderna occidental– nos afectan a todos y marcan la raíz de nuestras convicciones. Si esto no se reconoce, trayéndolo a la luz de la conciencia para discernir lo que hay de verdad en la fe y lo que en ella hay de condicionamiento cultural ya periclitado, se corre el peligro de acabar creyendo «de mala fe», es decir, afirmando que se cree, pero ya sin verdadera convicción, bajo la autosospecha permanente de estar haciendo trampa.

[1] *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos*, I. Ed. por H. W. Bartsch, Hamburgo 1948, 18.

Es algo que afecta a todas las religiones, y de modo especialmente agudo en el problema de la revelación, que es central, pues de algún modo en la revelación se fundamenta todo lo demás. Tratar de comprenderla en su verdadero sentido se convierte así en tarea tan urgente como indispensable. Aquí, para mayor claridad –aunque, como se verá, tenemos en cuenta a las demás religiones–, centraremos la reflexión en la cristiana, como la más conocida, y que además para muchos es la nuestra. Y sería bueno que el lector tenga en cuenta que el tratamiento no pretende ser excesivamente «técnico», sino que intenta ir a lo «elemental» –sin descartar el sentido común ni la comparación cotidiana–, abriendo desde dentro la inteligibilidad del problema [2]. Acaso precisamente por eso, algunas cosas pueden resultar sorprendentes y aun chocantes. En ese caso, le rogaría que no precipitase el juicio y esperase para formarlo a que se vaya cerrando el círculo de la reflexión.

1.2. Un esquema intelectualista y extrinsecista

Ese «saber» ya de antemano lo que es la revelación hace que de ordinario no se cuestione su comprensión desde la situación actual. Sucede no sólo en la conciencia vulgar, sino también en la predicación ordinaria, en los libros de divulgación e incluso en no pocos teólogos. La concepción que suele darse *como obvia y presupuesta*, cabe caracterizarla con los siguientes rasgos: a) Dios se reveló, por medio de apariciones, visiones y palabras escuchadas o dictadas para escribirlas, a determinadas personas como los profetas o los apóstoles; b) esas personas las transmiten a los demás de palabra

[2] Como base técnica está el amplio tratamiento de A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid 1987; ahí, el lector interesado puede contrastar o ampliar los datos y discutir con más detalle las opiniones.

o por escrito, a veces confirmándolas con signos y milagros; c) los demás se fían de ellos y, apoyados en su testimonio, creen que Dios dijo o reveló eso que ellos dicen. En definitiva, creer en la revelación sería «aceptar algo como palabra de Dios, porque alguien dice que Dios se lo dijo para que él lo dijese a los demás».

Como se ve, el esquema tiene dos características que hace ya tiempo han sido calificadas de *intelectualismo* y *extrinsecismo*. Lo primero, porque la revelación aparece como la transmisión de determinadas «verdades», a las que de ordinario no alcanza la razón humana y que por lo mismo constituyen un conjunto de saberes al lado de los que la humanidad posee por las vías ordinarias. El extrinsecismo, por su parte, indica dos aspectos igualmente importantes: a) que se trata de verdades que están fuera de nuestro control, puesto que se aceptan *porque* alguien lo dice, pero sin que su contenido resulte accesible en sí mismo a un examen o confrontación; y b) que, por lo mismo, esas verdades llegan «desde fuera» y son en el fondo intercambiables con cualesquiera otras: como se ha revelado *a*, *b* o *c*, pudiera igualmente haberse revelado *x*, *y* o *z* (como dijera Kant, ¿qué cambiaría para muchos si en la Trinidad en vez de tres personas se revelasen diez?) [3].

En estas circunstancias se comprende que, a partir de la Ilustración, la filosofía y la teología se hayan ido alejando cada vez más entre sí. Si la revelación fuese algo dado de ese modo, sería efectivamente ajeno al real pensar y preguntar humanos. Heidegger tendría razón cuando afirma que cualquier intento de «filosofía cristiana» o, lo que es lo mismo, de cualquier teología resulta tan absurdo como «un hierro de madera» o un «círculo cuadrado». Y el teólogo K. Barth, por su parte, incide en la misma idea por el motivo contrario: la soberana separación de la palabra de Dios frente a toda mediación humana elimina cualquier derecho de la razón, hasta el punto de calificar de «anticristo» a la analogía del ente.

[3] *Der Streit der Fakultäten*, A 50. Ed. W. Weischedel, Bd. XI, Suhrkamp, Francfort a. M. 1968, 303-304.

Pero las cosas no tienen por qué plantearse de esa manera. Y la verdad es que la teología lleva tiempo buscando mejores caminos de comprensión. Algo que incluso ha sido reconocido a nivel oficial, donde el Vaticano II hizo un planteamiento muy distinto y mucho más «humano». Para entenderlo, nada mejor que echar una ojeada a la génesis histórica de la situación presente.

1.3. La crisis de la Ilustración

Lo primero fue el choque con la Biblia. La Biblia, «libro inspirado»; la Biblia, «palabra de Dios»; la Biblia, «revelación». Todas estas expresiones se acèptaban con absoluta naturalidad, pues un trato largamente familiar y un tipo de cultura basado en la tradición las hacía aparecer como obvias. Desde los padres de la Iglesia se admitía que Dios era el «autor» de los libros sagrados y que el escritor humano (el hagiógrafo) hacía de «instrumento»: como un plectro o una cítara que Dios tocase, o incluso como su mano o su boca. Encima, la tradición platónica hacía ver la *inspiración* como un estar fuera de sí, como un éxtasis o entusiasmo (entusiasmo viene de *zéos:* estar poseído por Dios). Como bien dijo K. Rahner, cada vez más se fue concibiendo la revelación bíblica «como si Dios fuese el (...) 'autor' de una 'carta' escrita desde el cielo a los hombres» [4].

La revelación bíblica equivalía así a un *dictado* divino. En consecuencia, cada palabra –tratase de lo que tratase– quedaba cargada con la mismísima autoridad de Dios, sin posible equivocación de ningún tipo y llena de un significado infinito. Todo debía ser tomado a la letra, tal como en la Biblia se dice: la mínima equivocación, como más tarde

[4] *Inspiración*, en *Conceptos fundamentales de teología*, II. Madrid 1966, 389.

dirá Renan y repetirá B. Russell, demostraría que la Biblia no es un libro revelado [5]. Los cardenales romanos eran consecuentes cuando rechazaban la teoría heliocéntrica de Galileo: la tierra no podía girar alrededor del sol, puesto que la Biblia dice lo contrario: «Josué se dirigió a Yahvé y dijo: 'Detente, sol, en Gabaón, y tú, luna, sobre Ayyalón'. Y el sol se detuvo y la luna se paró» (Jos 10,12-13). Más tarde –y ya con menos justificación histórica– sucedería lo mismo con las teorías de Darwin sobre la evolución, pues en el libro del Génesis se decía que Dios había hecho al hombre de una figura de barro...

Eppur si muove, dicen que dijo Galileo: «y, sin embargo, se mueve». Ahí está la cuestión. Porque los hechos, cada vez con evidencia más contundente, demostraban que la Biblia no podía ser un dictado. En cuanto se empezó a leerla con espíritu críticamente alertado, la coherencia de la letra estallaba por todas partes. Moisés no podía ser el autor del Pentateuco, porque al final del mismo (Dt 31-34) se nos cuenta –¿por él mismo?– su despedida y su muerte. Dios no podía haber «dictado»: en el Gn 1-2 se dan dos versiones distintas de la creación: ¿se repite o autocorrige Dios? Además, a medida que se conocían los textos del Antiguo Oriente, apareció que muchos salmos, himnos y narraciones son claramente paralelos; y en algún caso, como en el diluvio, es la Biblia la que tiene que copiar, pues una narración literalmente semejante estaba miles de años antes en el poema de Gilgamés: ¿necesitará Dios informarse en otros autores?

Ya se comprende que todos estos interrogantes son meramente retóricos, y si suenan un tanto irrespetuosos, la culpa no será de quien los hace, sino de quien se empeñase en mantener una concepción ingenua –*hoy*, infantil– de una revelación literal y de dictado.

[5] *Souvenirs d'enfance et de jeuneuse.* París 1882, [20] 1893, 160; B. Russel, *Religión y ciencia.* México [4] 1973, 9-16.

Naturalmente, de ordinario –fuera de los *fundamentalismos*, pues eso significan: tomar a la letra los textos bíblicos– no se sostienen ya tales ingenuidades. Pero pueden persistir en la forma más sutil de negarse, cuando la evidencia no es tan contundente, a tomar en serio los resultados de la crítica bíblica, que habla de evoluciones y retrocesos, complementariedades y divergencias, contradicciones y correcciones en el largo y vivo proceso durante el cual se escribieron los libros bíblicos. La presencia del autor humano, el influjo del ambiente, los condicionamientos del tiempo y del lugar, los influjos externos, los tanteos y aun las angustias... son algo tan obvio, que sostener –de forma clara o encubierta– la teoría del dictado o inspiración literal sólo puede hacerse por ignorancia. O por miedo, que es lo más corriente.

Pero ahí está la paradoja: ¿miedo a qué? No puede ser miedo a la verdad, pues eso es lo que se busca, y Dios es la verdad. ¿Miedo, entonces, a que se anule la idea de revelación? Obviamente, aquí reside el problema. Porque el miedo ha sido real: la impresión en los comienzos de la crítica bíblica fue la de que todo se venía abajo, hasta el punto de que muchos estudiantes de teología se sintieron perdidos y buscaron otra profesión. Pero el miedo y el abandono no son la única salida. La prueba es que otros continuaron. Y continuó la fe en la revelación y continuó la teología.

De todos modos, resulta evidente que esta continuación no puede ser ya mantenida con los mismos presupuestos: ese fue el intento, siempre renaciente y siempre frustrado, de las distintas *ortodoxias:* continuar como antes, a pesar de los nuevos datos, que se «conocen», pero que no se quieren «reconocer». Una continuación auténtica tiene que acoger en sí misma la ruptura del nuevo estado de cosas: tiene que ser un *repensar críticamente* la experiencia fundamental, *reinterpretándola* de acuerdo con la nueva situación, con sus dificultades, pero también con sus posibilidades inéditas. Sólo afrontando el problema real, puede encon-

trarse una solución verdadera, creando incluso una situación mejor que la anterior, de acuerdo con aquello de Hölderlin: «porque donde estaba el peligro, de allí nace la salvación». Es lo que, en realidad, logró la teología viva que supo acompasarse a la historia.

Intentemos verlo con más detalle.

2. Hacia un nuevo planteamiento

2.1. Las opciones posibles

La perspectiva histórica permite hoy una visión del problema que entonces resultaba muy difícil. Cuando una verdad de la que se ha vivido es puesta en cuestión por la aparición de nuevos datos, la primera impresión es de pánico: parece que *todo* se viene abajo. La crítica bíblica, con sus datos irrefutables, parecía acabar con la fe en la revelación. Pero la distancia hace posible la distinción: ¿qué es lo que resulta cuestionado: la *revelación* en sí misma o la *teoría* que se tiene acerca de ella?

Porque son dos posibilidades distintas: una cosa es la realidad o la experiencia profunda y otra muy distinta la teorización que se hace de la misma. Que vemos cada día aparecer el sol, levantarse sobre el horizonte y ponerse por occidente constituye una experiencia tan válida hoy como hace un millón de años. Que eso lo teoricemos afirmando que en las correlaciones físicas la tierra está quieta en el centro y el sol gira en torno a ella, puede ser falso, aunque parezca evidente. De hecho lo es. Pero no por ello es preciso negar la experiencia del sol sobre nuestras cabezas y calentando nuestra vida. Se impone simplemente cambiar la teoría. Lo cual pudo presentarse difícil y traumático, pero resultó factible; más aún, a la larga permitió una mejor interpretación de la experiencia y abrió nuevas posibilidades (imagínese la catástrofe de unos vuelos espaciales programados desde la teoría tolemaica).

Con la revelación no tiene por qué suceder diversamente, al menos en principio. Pudiera quedar anulada en sí misma por los nuevos datos, pero también podría suceder que lo único que quedase refutado fuese la teoría con que se la interpretaba. Si se da por supuesto que la revelación *es* un «dictado» hecho por Dios, que por tanto debe ser tomado a la letra, entonces resulta claro que quedaba refutada por el simple contraste entre la afirmación de Josué y el descubrimiento de Galileo. Pero si verla como dictado constituye *una* interpretación, que ésta quedase refutada no anulaba su realidad (como no quedó liquidada la sucesión del día y de la noche por la refutación de la teoría tolemaica).

Sintetizando, hoy vemos claramente que había dos posibilidades iniciales: aceptar los nuevos *datos* de la crítica bíblica o rechazarlos. El rechazarlos se intentó (y queda todavía algún nostálgico que lo intenta), pero no es intelectualmente viable, al menos de manera abierta. Si se aceptan, quedan todavía otras dos posibilidades: a) pensar que su impacto destruye la *realidad* misma de la revelación, mostrándola como una ilusión: fue la opción de la increencia; b) reconocer que esos datos rompen la *teoría* que se había montado para explicar la experiencia bíblica de revelación, pero que lo que cumple entonces no es negar ésta, sino revisar y transformar críticamente la teoría: fue la opción de los creyentes que trabajaron en la renovación de la teología.

2.2. La reinterpretación crítica

Basta con mirar a la historia para ver que –entre los mil vaivenes y ambigüedades típicos de todas las «revoluciones científicas» (Th. S. Kuhn)– eso es, efectivamente, lo que sucedió. Aquellos que, superando polarizaciones abstractas, se abrieron honestamente a los nuevos datos de la crítica –al tiempo que no los absolutizaron sin dar tiempo a que la experiencia se explicase en la nueva situa-

ción–, lograron abrir una nueva comprensión de eso que llamamos revelación.

Y no hay que pensar que se trató de un recurso artificioso, inventado simplemente para salir del apuro. En primer lugar, la crítica bíblica fue en gran parte iniciada y realizada por creyentes que buscaban comprender mejor sus textos sagrados [6]: A. Schweitzer, refiriéndose concretamente a la crítica realizada en el punto más candente, el de las vidas de Jesús, afirmó que «representa lo más poderoso que jamás haya realizado la reflexión religiosa» [7]. Y sobre todo, la evidencia interna del mismo proceso mostró que de ese modo se accedía mejor a la *intención genuina* de los textos sagrados mismos, que es exclusivamente religiosa y salvífica, y que por tanto sólo en esa dirección pretenden la verdad.

Resulta significativo que ya san Agustín, ante dificultades mucho menores, y en una época muy anterior al criticismo, lo había formulado magistralmente: «El Espíritu de Dios que os ha hablado a través de los autores sagrados no quiso enseñar a los hombres cosas que no sean de ninguna utilidad para la salvación» [8]; o de manera más drástica: «[El Señor] pretende hacer cristianos, no científicos» [9]. Muchos siglos más tarde, atravesada ya la época crítica, el Vaticano II hará eco exacto a aquellas palabras: «Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (DV 11). Y sabemos, a raíz de las discusiones suscitadas por las resistencias previas de muchos padres conciliares –tan difíciles y delicadas son estas cuestiones–, que ese «para salvación nuestra» quiere ser el criterio único y exclusivo para leer correctamente la Escritura.

[6] Cf. A. M. Artola - J. M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia*, 2. *Biblia y Palabra de Dios*. Estella 1989, 271-279, con la bibliografía fundamental.

[7] *O. c.*, 45; P. Tillich afirma igualmente: «Quizá a lo largo de la historia humana ninguna otra religión tuvo la misma osadía ni asumió riesgo parecido» (*Teología sistemática*, II. Barcelona 1972, 146).

[8] *De Genesi ad litteram*, 2, 9: PL 34, 270.

[9] *De Actis cum Felice Manich.*, 1, 10: PL 42, 525.

Este camino de la reinterpretación crítica resultó largo y sinuoso, con alternativas que se inscriben en lo más profundo del proceso por el que se va constituyendo el pensamiento moderno. Un proceso todavía no bien estudiado y que más bien tiende a permanecer sin relieve en las historias al uso, demasiado lineales en general, con tendencia a dar la impresión de que *el* pensamiento va por un lado y *toda* la teología por otro. Tampoco aquí vamos a estudiarlo [10]. Sí interesa indicar el resultado global al que se llegó, pues supone un gran avance, y cabe afirmar que impregna lo más vivo de la teología actual.

2.3. Los datos para una nueva síntesis

Los comienzos de la crisis, por la espontánea contraposición inicial entre razón y revelación, acentuaron la distancia –la revelación como lo otro y aun lo opuesto a la razón–, llevando a una teoría de corte escolástico, con las dos notas ya analizadas de «intelectualismo» y «extrinsecismo». Pero el dinamismo reinterpretativo estaba ya en marcha. Los *estudios bíblicos*, apoyados progresivamente por los *patrísticos*, fueron imponiendo la evidencia irrefutable del carácter humano de la Escritura, y por lo mismo la intrínseca inclusión de toda la subjetividad –no sólo ni siquiera principalmente de la inteligencia– en el proceso de la revelación. Con ello se acentuó la percepción de su carácter concreto e histórico, de la intensa comunidad entre la religión bíblica y las religiones de su entorno, de su adherencia a la vida real en toda su complejidad.

A esto hay que sumar el profundo influjo de

[10] Sobre este planteamiento, cf. A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*. Verbo Divino, Estella 1992; y un excelente comienzo de realización en C. Ciancio - G. Ferreti..., *In lotta con l'angelo*. Turín 1989.

toda la *línea filosófica* más «romántica», que va de Hamann y Herder, pasando por Schleiermacher hasta Kierkegaard; con aportaciones posteriores como las de Newman, la Escuela Católica de Tubinga, el liberalismo protestante, el modernismo católico, Amor Ruibal, y todo el movimiento francés que culmina en Blondel: todo ello aseguró de modo irreversible la radicación humana de la revelación. En idéntico sentido operaron también –a pesar de su tendencia, sobre todo inicial, al reduccionismo– las *ciencias de la religión*, y de un modo especial la *fenomenología:* se fue haciendo evidente la existencia de una componente revelacional como esencial a todas las religiones, y se analizaron la estructura, intención y modalidades de toda manifestación de lo divino [11].

La teología pudo aprovechar esto, e incluso en el campo católico –a pesar de las resistencias oficiales, siempre reacias a aceptar la reinterpretación– logró operar un profundo cambio, que puede situarse simbólicamente en el tránsito del Vaticano I al Vaticano II. La concepción que aparece en éste ha superado ya tanto el intelectualismo como el extrinsecismo. La revelación se presenta ahora como comunión personal con Dios, instaurada por la libre iniciativa de su amor, que «habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2). Su modo no es ya la información intelectual: Cristo revela «con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección» (DV 4). Y reconoce y acoge cordialmente –aunque acaso con demasiada timidez– todo lo que en las otras religiones «hay de verdadero y santo» (NA 2).

El panorama ha cambiado radicalmente. El salto es en cierto modo cualitativo. Sin embargo, no todo estaba hecho. Como en tantos puntos, el

[11] Cf., por ejemplo, G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. México 1964; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*. Madrid 1976 (ambas con excelentes índices).

Concilio recogía el fruto de un intenso trabajo de renovación, pero no podía ni recuperar todo el tiempo perdido ni adelantar todas las soluciones pendientes. Aparte, claro está, de que tampoco es jamás propósito de un concilio elaborar una teología *sistemática* de las cuestiones que aborda.

Teniendo esto en cuenta, cabe resumir la situación diciendo que se dan ya las condiciones para un repensamiento a fondo, pero que no se ha logrado todavía una visión sistemática: los principios están ya descubiertos, pero no han dejado sentir todavía toda su eficacia. En consecuencia, se arrastran muchas cuestiones heredadas del pasado, sin una revisión profunda desde las nuevas adquisiciones. De ahí que los tratamientos den bastantes veces la impresión de que amontonan elementos heteróclitos y que aún no se haya logrado ni integrar de un modo aceptable los resultados de los estudios bíblicos (ellos mismos en profunda revisión), ni sea satisfactorio el diálogo con la filosofía y las ciencias de la religión. Algo que, desde luego, no se logrará nunca en plenitud, pero que constituye una llamada a ponerse con más decisión a la altura de las posibilidades ya presentes.

En lo que sigue se intenta ofrecer una visión sintética y –recuérdese– elemental de lo que pudiera ser una orientación en los nuevos caminos. Tal vez sea ése el mejor modo de acercarse a una comprensión más viva de ese misterio que, aunque se nos escapa en su íntimo secreto, pertenece a aquello que nos importa del modo más personal y decisivo.

3. Los presupuestos para una comprensión actual

3.1. Ir a la «cosa misma»

Si al comienzo habíamos detectado el grave y corriente equívoco de ver la revelación como «un aceptar algo porque alguien dice que Dios le dijo»,

ahora debemos precavernos contra otro no menos grave: el de que Dios puede aparecerse y hablar para decirnos con toda claridad lo que pretende, cuando y como le apetezca. ¿No está todo el imaginario religioso lleno de apariciones, oráculos, desvelamientos sobrenaturales...? ¿No lo dice también por todas partes la Biblia misma? Aceptar sin más esta concepción parece lo más natural e incluso lo más «religioso».

Los mismos escolásticos –que, en definitiva, nunca cuestionaron ese imaginario– ni siquiera se atrevieron a afirmar que se pudiese demostrar *a priori* (es decir, atendiendo a la estructura inteligible de lo real) la posibilidad de la revelación. Sólo llegaron a la modesta afirmación negativa de que no se puede demostrar que sea imposible. No está mal recordar esto al comienzo mismo del nuevo tramo de nuestra reflexión.

Ahora vamos a intentar algo así como una reconstrucción fenomenológica de la génesis íntima de la revelación. Para ello será preciso hacer algunas hipótesis imaginativas. Pero conviene asegurar bien su sentido: se trata de usar la imaginación para destruir la imaginación o, mejor, los fantasmas de la imaginación, dejando, en cambio, abierta hacia una comprensión lo más rigurosa posible su fuerza renovadora y creativa. Por eso la reflexión se retrotrae, en lo posible, al comienzo radical: como diría Husserl, intenta llegar «a la cosa misma», en cuanto es posible más allá de los tópicos, ideas y convenciones heredadas.

3.2. *La inevitable oscuridad de la revelación*

Partiendo de la fe religiosa más elemental en el Dios creador, resulta claro que Dios, puesto que él es plenamente infinito y no necesita nada para sí, creó al hombre no por conveniencia propia, sino exclusivamente para bien del hombre mismo: para

que viva y se realice, para que sea lo más perfecto y feliz posible. Así lo intuyeron siempre las religiones; por eso, como muestra la fenomenología, todas son en mayor o menor medida religiones de *salvación*. Por eso la fenomenología muestra igualmente que *todas las religiones se consideran a sí mismas reveladas*, es decir, intuyen que Dios, una vez creados los hombres y mujeres, busca comunicarse con ellos, dárseles a conocer, para ayudarlos, orientarlos y «salvarlos» (resulta impensable un Dios que crease a los humanos para desentenderse de ellos, dejándolos abandonados a su suerte, al igual que ciertos padres malnacidos dejan a sus hijos en la inclusa...).

Pues bien, procedamos antropomórficamente y preguntémonos cómo se puede manifestar Dios a los hombres. De modo espontáneo habrá quien diga: apareciéndoseles. ¿No es ésa una nostalgia general, y no existe incluso un secreto reproche de que Dios no lo haga así, facilitándonos las cosas? Un filósofo de la religión, N. R. Hanson, recogiendo una mentalidad bastante extendida, lo expresa con toda claridad: «En principio, la existencia de Dios podría ser establecida con la misma claridad, con la misma inmediatez, que uno esperaría de la verificación de la afirmación: 'algunos murciélagos son ovíparos'. Suponed que mañana por la mañana, después del desayuno, todos nosotros somos sacudidos por un trueno que hace añicos la tierra. Los árboles dejan caer sus hojas, la tierra jadea, el cielo es una llamarada, las nubes se abren, y aparece la figura inmensa y radiante de un Zeus que frunce el entrecejo y, señalándome, exclama para que todos oigan: 'Ya está bien de tus teologías, llenas de sutilezas lógicas y juegos de palabras. De ahora en adelante, ten la completa seguridad de que yo, certísimamente, existo'. Y esto no ha sido un asunto privado entre el cielo y yo, sino que todo el mundo lo ha experimentado y ha oído lo que me ha dicho. No rechacemos esto como una invención caprichosa. Lo importante, desde un punto de vista conceptual, es que, si esto

ocurriera, yo me quedaría completamente convencido de que Dios existe» [12].

La cita es larga, pero vale la pena, pues sintetiza bien cierta mentalidad, incluso con su énfasis en la apariencia de rigor «científico». A alguno puede impresionarle a primera vista. Pero en cuanto se rompe el encanto de la imaginación vulgar y se aplica la luz del concepto, el argumento se deshace como humo en el viento. Si descubrimos a Dios porque lo intuimos como fundando nuestro ser contingente y manteniéndolo en la existencia, en eso mismo descubrimos justamente su diferencia cualitativa con nosotros: él es lo otro de nuestra relatividad, contingencia, y materialidad; es infinito, incorpóreo y trascendente.

A poco que se medite en ello, se comprende entonces que cualquier figura o sonido de tipo material *no puede* ser él: identificar a Dios con algo, por grandioso y tonante que se presente, equivale automáticamente a falsearlo, es decir, a verlo, oírlo o pensarlo como lo que por definición *no es*. Una manifestación directa, aprehensible, «evidente» de Dios sería autocontradictoria, porque lo presentaría como mundano, finito, relativo: como un ídolo.

Con mucha mayor profundidad filosófica, lo vio L. Kolakowski: «Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia (...). ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que nadie en su sano juicio deje de percibir su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase» [13]. Y para

[12] *El dilema del agnóstico*, en N. R. Hanson - B. Nelson - P. K. Feyerabend, *Filosofía de la Ciencia y Religión*. Salamanca 1976, 22; cf. 32-33, donde, en otro trabajo, repite las mismas ideas.

[13] *Si Dios no existe...* Madrid 1985, 77; cf.: «Así, pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos científicos; afirmar esto no equivale, en absoluto, a limitar su omnipotencia, porque para superar la dificultad tendría que hacer un milagro lógico en vez de físico, y su incapacidad de hacerlo es compatible e, incluso, está incluida en la naturaleza misma de la omnipotencia» (p. 78).

que no se piense que se trata de disquisiciones filosóficas, recuérdese que san Juan de la Cruz, como con tan agudo rigor mostró J. Baruzi, elevó a principio central de su teología mística la exclusión radical de toda figura concreta de Dios, sea imaginativa o conceptual, natural o sobrenatural, pues toda concreción es por sí misma una deformación: «En la medida en que se me aparece, es falsa» [14].

Desde luego, esto no puede extrañar cuando se *piensa* la diferencia infinita entre Dios y el hombre. O cuando se tiene experiencia de lo difícil de toda comunicación, no ya sólo entre seres distintos –¿qué podemos comunicar de verdad a una piedra, a una planta o a nuestro perro?– , sino incluso entre personas, sin excluir las más afines y queridas (¡cuántos malentendidos e imposibilidades de expresión en las relaciones más íntimas!). Se comprende bien que K. Barth dijese que ante este problema todos los demás que enfrenta la teología son como juegos de niños.

3.3. La irrestricta generosidad de Dios

Con esto no pretendemos irnos al extremo contrario y afirmar que resulte inconcebible todo tipo de comunicación entre Dios y nosotros. La prueba es que la humanidad siempre y en todas partes ha creído percibir la presencia, la voluntad y aun la palabra de Dios o de los dioses: eso significa, en definitiva, cualquier religión. Pero era indispensable el énfasis en la dificultad, para no verlo todo demasiado evidente y para barrer los fantasmas imaginativos –acríticos, por nunca reflexionados– que distorsionan la reflexión.

Y sobre todo para *cambiar radicalmente la*

[14] J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid 1991, 483 (subr. en el original); cf. princ., l. 4, c. 2, 431-528.

perspectiva al considerar el problema. Porque si se da por supuesto que Dios puede aparecerse y revelarse con toda facilidad, todo resultaría sin sentido: ¿por qué no más claro, o a todos y siempre, o con la misma evidencia? En la misma Biblia, ¿resulta concebible que no lo dijese todo desde el principio y dejase que se creyera voluntad suya el *herem*, es decir, la orden de exterminio de las ciudades vencidas, sin dejar enfermos, ancianos, mujeres y niños? ¿O que ocultase durante siglos la evidencia de una vida tras la muerte, con crisis tan sangrantes como la reflejada en el libro de Job? ¿O que permitiese ser presentado en tantos pasajes como Dios temible, intransigente, justiciero y vengativo «hasta la tercera y cuarta generación»?

En cambio, si lo difícil de la comunicación se percibe en toda su seriedad, la pregunta cambia radicalmente de dirección. ¿Cómo ha logrado Dios revelársenos de alguna manera, a pesar de la ceguera, la ignorancia y la malicia humanas? ¿Cómo pudo conseguir ir haciendo evolucionar la comprensión, rompiendo una a una las imágenes distorsionadas de su rostro y de su relación con nosotros, superando las proyecciones que sobre él iban acumulando el instinto, el egoísmo y la voluntad de poder? ¿Cómo logró, con tenacidad y paciencia, ir sacando a flote lo mejor de nosotros mismos para que acabásemos viéndolo en su amor y su perdón? ¿Cómo hizo posible esa culminación admirable de la experiencia religiosa, que Jesús logró descubrir y comunicar con su palabra y con su vida, tan admirable que su misma comunidad no lo soportó y acabó llevándolo a la muerte?

En una palabra, ¿cómo es posible la revelación y en qué consiste?

3.4. Carácter manifestativo de lo real

Tal vez ahora podamos, de verdad, empezar por el principio. Partiendo del hecho de que somos seres mundanales e históricos o, como dijo K. Rahner, «espíritu en el mundo» [15], se comprende que todo lo que Dios quiera comunicarnos ha de acontecer en nuestra realidad. La apertura infinita de nuestro espíritu, no satisfacible plenamente por ningún objeto finito de nuestra mente o nuestra libertad, hacen intuir la *posibilidad* de captar la manifestación de lo divino. Pero sólo podremos captarla y hacerla consciente, si de algún modo se nos hace sentir en nuestro mundo y contando con nuestro cuerpo.

A priori, nada se puede determinar aquí. Pero *de hecho*, vemos que la realidad es siempre –no sólo en lo religioso– manifestativa y simbólica: a diferencia de una cámara fotográfica, «vemos» la vitalidad en un animal o la alegría en un rostro, el cielo estrellado sobre nosotros nos asombra lo mismo que la ley moral dentro de nosotros, y un paisaje sugiere belleza, apertura, poesía [16]. Y en general, constatamos que unas cosas remiten a otras. También a aquello que fundamenta la realidad corpórea y mundana: siempre la humanidad –al menos muchas personas en la humanidad– descubrió que tanto la realidad del mundo como la personal remiten de mil modos a lo divino. El riquísimo y variado mundo de las *hierofanías* o manifestaciones de lo divino en realidades concretas (árbol, lugar, tiempo, personas... «sagradas») [17], la experiencia que está a la base de todas las llamadas pruebas de la existencia de Dios, y en general toda la vida religiosa se apoyan en esta estructura radical.

Estructura difícil y compleja, no inmediata ni siempre evidente, expuesta –como todo lo profundo– a la controversia e incluso a la negación. Pero

[15] Cf. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento según Tomás de Aquino*. Barcelona 1963, y *Oyente de la palabra*. Barcelona 1968.

[16] Cf. el libro admirable de R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Madrid 1965.

[17] Cf. los excelentes análisis de M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. Madrid 1981 y, en general, cualquier fenomenología de la religión.

en ella vemos la posibilidad *real* de la revelación. Y su misma exposición a la crítica indica también que está abierta a la seriedad del concepto, sin que tenga que sucumbir necesariamente a los fantasmas o infantilismos de la imaginación incontrolada.

3.5. Mitos, sueños y misterios

Intentemos ya reconstruir de algún modo la génesis de la intención reveladora.

Ser creado no remite a algo acabado, acontecido en un pasado remoto; implica, por el contrario, estar siendo sostenido por Dios en el ser, siempre dinamizado e impulsado por él hacia la propia realización. *Esa* realidad y *ese* dinamismo son así la expresión de la intención viva de Dios: reconocerlos en esa perspectiva es reconocer su presencia activa y su proyecto sobre nosotros. Es decir, que *lo que Dios quiere es manifestado por el ser mismo de la creatura:* ella misma es su «palabra».

Y como tal «palabra», es decir, como manifestación querida por parte de Dios, la capta el espíritu humano, pues en el mismo acto de descubrirla cae en la cuenta de que eso es posible *porque* Dios estaba intentando decírselo. Eso pertenece a la estructura misma de toda experiencia religiosa Dios aparece siempre como el que toma la iniciativa, como «trascendencia activa» [18]. Por eso, al revés, se comprende también que, si Dios no quisiera revelarse, el hombre nada podría captar (empezando porque Dios ya no habría creado...).

Al mismo tiempo, aparece que se trata de un proceso difícil, necesariamente ambiguo, incierto y tanteante: si Dios es decubierto *en* la realidad, dado que esta realidad tiene su consistencia propia y está incluida en muchos tipos de relaciones, puede ser interpretada de muchas maneras. De hecho, son muchos –todos los no religiosos– los que no «ven» a Dios en la realidad. Algo parecido en su orden sucede, por lo demás, con toda toma de conciencia abierta a las profundidades de lo personal: siempre cabe la interpretación diferente, o aun el desconocimiento total de la verdadera intencionalidad (Otelo no «vio» la fidelidad de Desdémona).

A esta luz se comprende que, como muestra la historia, en la interpretación religiosa de la realidad entra en juego toda la subjetividad humana. La diversidad de las religiones, así como las oscilaciones, tanteos, descubrimientos y retrocesos dentro de cada una, responden a esa oscura búsqueda, constituyen los avatares de esa exploración en la que se va constituyendo el espíritu religioso. De ahí que el proceso esté marcado por todos los condicionamientos del tiempo y la cultura, y que el espíritu humano eche mano de todos sus recursos.

Así, por ejemplo, superada la estrechez racionalista, hoy se reconoce en los *mitos* y en todo el mundo *simbólico* en ellos implicado un modo –y muy profundo– de esa exploración. Schelling lo había estudiado ya en su *Filosofía de la mitología,* insistiendo en que ésta representa una etapa *real* en la manifestación de lo divino en la historia humana. Y todos los fenómenos que hoy nos resultan extraños, como el recurso a los *sueños,* a los *oráculos* y a los distintos modos de *adivinación,* las prácticas *rituales* o los procedimientos *chamánicos,* fueron en su momento modos de cercioramiento o expresión de esta captación de lo trascendente por el espíritu humano [19]. En la misma Bi-

[18] «Por eso [el sujeto religioso] experimenta su acto como respuesta a una previa llamada, y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa» (J. Martín Velasco, *Fenomenología de la Religión.* Madrid ²1983, 124-125); cf. C. van der Leeuw, *o. c.,* 442-445; y recuérdese a Pascal: «No me buscarías si no me hubieses encontrado».

[19] Cf., entre otros suyos, el libro de M. Eliade que da título a este apartado, Buenos Aires 1961; una buena síntesis en D. A. Aune, *Oracles,* en *The Encyclopaedia of Religions* (dir. por M. Eliade), 11, 81-87.

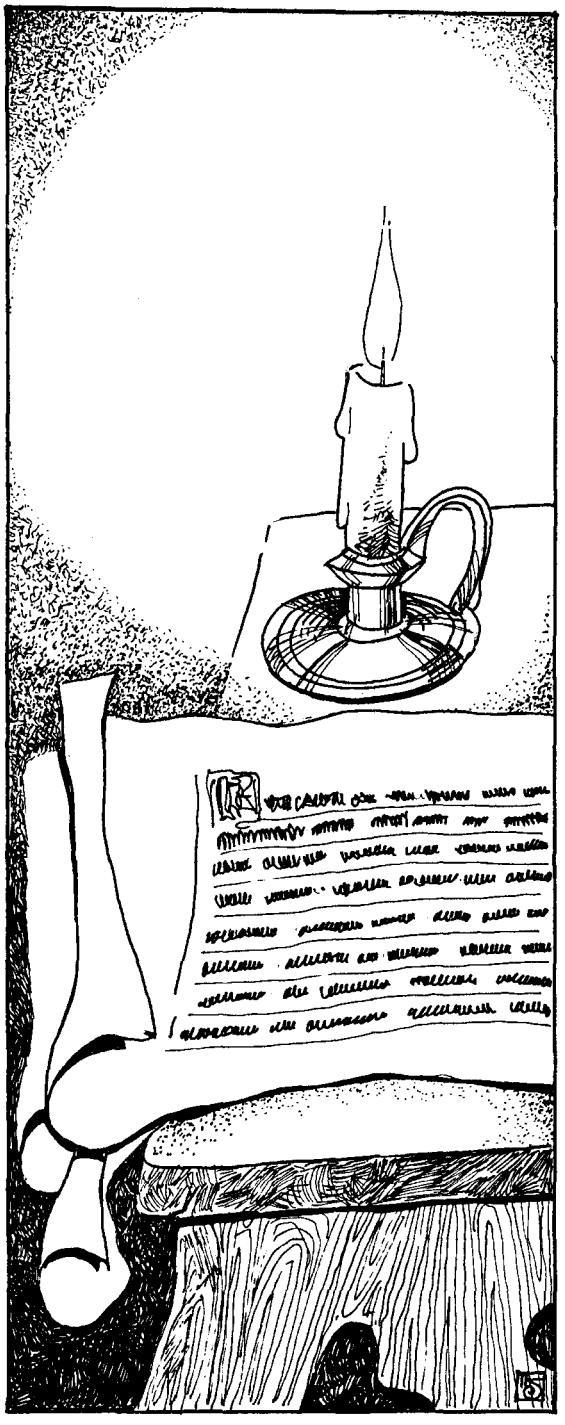
blia quedan numerosos restos de tales prácticas, que fueron superadas gracias sobre todo a la predicación profética.

La fenomenología de la religión analiza con detalle estos procesos, mostrando su estructura y distinguiendo sus elementos y modalidades. No podemos entrar en el detalle. Sólo indicar que de ese modo se van formando *tradiciones*, al principio orales, pero que en muchas religiones se ponen por escrito, dando origen a los *libros sagrados*, que son vistos como conteniendo la revelación. Lo cual supone, sin duda, una ganancia, pues favorece el enriquecimiento progresivo y sirve de base a la *teología*. Tiene también inconvenientes por su tendencia al formalismo y extrinsecismo en la concepción de la revelación, como veíamos al principio.

Huelga decir que en esta perspectiva resulta obvio que *todas las religiones son reveladas*, pues ellas son justamente los lugares donde la humanidad cae en la cuenta de lo divino, es decir, lo descubre dirigiéndose a ella: revelándosele. Lo cual no equivale a una patente de corso para afirmar que *todo* lo que dicen las religiones sea revelación divina. Justo porque toda religión es *traducción humana* de esa revelación, caben en ella limitaciones, errores y aun aberraciones. Cosa por lo demás obvia –demasiado obvia– para quien contemple la historia. También la bíblica y la cristiana, por supuesto. Esa es justamente la razón de que haya un pluralismo real de las religiones y una historia dentro de cada una de ellas.

4. El concepto de revelación

Era del todo conveniente recordar estas cosas, porque ahora vamos a centrar nuestro estudio en la tradición bíblica, y sería una deformación fatal –aunque todavía demasiado corriente– convertir su singularidad real en un caso totalmente aparte, sin contacto ni comunidad alguna con las otras. Ni la Biblia, como hemos visto a partir de los estudios histórico-críticos, nació aislada y sin profundos



influjos de las demás religiones, ni cabe pretender que sólo en ella se manifestó Dios a los hombres y mujeres de un solo y pequeño pueblo, quedando todos los demás literalmente «dejados de su mano».

Pero la Biblia es la tradición más estudiada en sí misma, y con mayor sentido crítico. Sobre todo, es la que nosotros mejor conocemos, y fue en ella donde de hecho se afinó la problemática que estudiamos. Dado que ahora vamos a intentar comprender de un modo más formal y sistemático la revelación en sus diversos aspectos, centraremos la atención en ella. No la tomamos, pues, como el único caso, sino como un caso específico, que luego intentaremos poner también en diálogo y contacto con las demás religiones.

De algún modo está ya dicho lo fundamental. Ahora se trata de elevarlo en lo posible a la claridad del concepto. No lograremos evitar algunas repeticiones. Pero también podremos ser más escuetos y sintéticos.

4.1. La revelación como mayéutica histórica

Volvamos una vez más al prejuicio denunciado al principio: la revelación como algo que hay que aceptar porque alguien dice que Dios le dijo; y que, por lo mismo, es extrínseca al hombre y escapa a toda posible verificación en sí misma. ¿Responde eso a la realidad?

a) La revelación habla de la vida real

Si se examina cualquier religión, y muy en concreto la bíblica, se ve enseguida que, contra todo tópico, lo fundamental en ella habla de lo más cercano a nosotros. Ya la misma idea de salvación, que le es esencial, si no idéntica, lo indica: toda religión intenta ayudar en los problemas y dificultades de la existencia. Su predicación y sus escritos, lo mismo que sus mitos y sus llamadas a la santidad o la conversión, hablan por definición de la vida real y concreta. Lo que dice de Dios se refiere a su relación con el hombre y a la actitud o conducta de éste para con él. Incluso cuanto las religiones, a veces de maneras extrañas, narran acerca de los comienzos del mundo y de sus postrimerías, busca iluminar las grandes preguntas del sentido de la existencia *humana:* esto es hoy un tópico reconocido acerca de todos los mitos protológicos (comienzo del mundo) y escatológicos (fin del mundo).

En realidad, basta con abrir la Biblia para sentir en cada página la vida individual y colectiva en toda su concretez. La historia se cuenta justamente para iluminar el presente a la luz de lo que sucedió con «los padres». Los profetas no hablan –como algunos siguen pensando todavía– de futuros misteriosos, sino de los problemas morales, éticos y aun políticos más acuciantes. Los salmos son oraciones cargadas con las preocupaciones, las ansias y los problemas más agudos. La literatura sapiencial constituye una reflexión sobre la vida, desde sus problemas más universales hasta las mismas cuestiones de etiqueta. Los escritos apocalípticos hablan de cosas raras y adoptan el estilo (convencional) de revelaciones misteriosas, pero sabemos que enraízan en las angustias y esperanzas de una historia muy concreta. Y entrando en los evangelios, lo que impresiona en la predicación y la conducta de Jesús es justamente su adherencia a la vida, su centración en los problemas más inmediatos de la marginación, la pobreza y el dolor, su oferta de sentido no desde un Dios abstracto, sino desde un Dios «padre» que se preocupa incluso de «los cabellos de nuestra cabeza».

Es que, en definitiva, lo que ahí se nos ofrece es una *interpretación* de la realidad y la existencia, una *respuesta* a nuestras grandes preguntas y a nuestros problemas decisivos. No es indiferente lo que se nos dice, ni da igual que se nos «revele» *a* que *x* o *b* que *z*. Y por eso, fuera de casos rutina-

rios, no se acepta una religión porque sí, sino porque en definitiva convence. Y si convence, es porque su oferta se puede examinar, se puede controlar y *verificar* midiéndola con la propia experiencia, con los propios saberes e intuiciones, para ver si se ajusta a ellos y si de verdad responde a la gran pregunta que a estos niveles plantea la existencia humana.

Cuando se examina en detalle la «génesis» de una religión, los momentos originarios en los que se muestra como revelación nueva, se aprecia esto con claridad. Cuando Moisés llama a aquel puñado de israelitas a escapar de la opresión injusta del Faraón, diciéndoles –«revelándoles»– que eso es lo que quiere Dios, no les habla de algo extraño, sino de *su propia* realidad. De la de Moisés y de la de ellos. Porque Moisés no «trae» a Dios desde fuera, sino que lo *descubre ya presente* en él y en sus paisanos: como creador de su ser y como interesado en su dignidad y en su realización, está empujándolos hacia la rebelión y la libertad.

Lo que él hace es descubrirlo el primero, «caer en la cuenta» de lo que Dios estaba intentando «decirles» a todos; y lo descubre no en una palabra rara o en una voz venida del cielo –del modo de las narraciones bíblicas hablaremos más adelante–, sino en su misma rebeldía, en su sentimiento de protesta contra la injusticia. Su ser mismo en aquellas circunstancias –recuérdese– es la «palabra» *real* de Dios, el medio de que Dios dispone para comunicar su intención, para *revelar* su apoyo salvador.

b) La mayéutica histórica

Con todo, fijémonos: Moisés es quien lo descubre, pero descubre *él* lo que Dios, que estaba con *todos*, trataba de decirles a *todos*. No les habla, pues, a sus paisanos de algo extraño o externo: les habla de lo que son y les está pasando a ellos mismos; y *por eso* pueden reconocerlo. Con su palabra, Moisés les ha ayudado a que también ellos caigan en la cuenta: les ha hecho de «partera» para que den a luz lo que llevaban en su interior. Es lo que decía Sócrates, cuando afirmaba que él tenía el mismo oficio de su madre *(maia*, partera; de ahí «mayéutica»): no «engendraba» las ideas en sus interlocutores, no se las metía dentro, sino que con sus preguntas les hacía «dar a luz» las que llevaban ya en su espíritu.

La *mayéutica* se convierte así en categoría muy significativa para comprender la revelación. Ya como condición de posibilidad para entender lo que ésta dice: si lo que se anuncia no tiene afinidad o no resuena en el interior de los oyentes, carecerá de todo significado. En frase aguda del joven Hegel, sería como «predicar a los peces» (tan milagroso como inútil) [20]. Y sobre todo, de ese modo el oyente no queda entregado, sin recurso ni control alguno, a lo que diga el «testigo»: el juez o el simple oyente tienen que fiarse sin más de la narración del hecho, sin posibilidad de acceso al hecho mismo. Aquí radica justamente, como había indicado K. Rahner, la deficiencia de la *categoría de testimonio*, tan útil en otros aspectos, e incluso tan bíblica [21].

Pero nótese que la mayéutica, por un lado, recoge lo positivo del testimonio, puesto que hay también el que habla y garantiza la verdad; y *además*, por otro, lo libera de su limitación, puesto que por sí misma remite a la evidencia misma del objeto: el *mayeutes* no se interpone entre el oyente y la verdad anunciada, sino que ayuda a reconocerla con los propios ojos. Y también es bíblica, pues aunque en la Biblia no aparece la palabra, sí aparece la estructura. Recuérdese a los samarita-

[20] *La positividad del cristianismo*, en *Escritos de juventud*. México 1978, 78-80. Alude, claro está, al milagro de san Antonio de Padua. El contexto es justamente el de superar la (mala) positividad de la revelación: aunque la postura de Hegel pueda ser exagerada, la intención es justa.

[21] Cf. L. Coenen, *Testimonio*, en *Diccionario teológico del NT*, IV. Salamanca 1984, 254-261.

nos: vienen porque se lo dice su paisana, pero acaban diciéndole a su vez: «Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4,42).

En realidad, a esta luz se comprende que toda la Escritura en su intención más profunda apunta a esto: el testimonio interior del Espíritu es siempre el apoyo indispensable para que la palabra externa tenga significado y sea aceptada. Y sería posible recorrer la historia entera de la teología –piénsese simplemente en la teoría agustiniana de la *iluminación*, en la apologética de la *inmanencia* o en la revelación *trascendental* de Rahner– para ver la conciencia inexpresa, pero real y permanente, de esta estructura. Un filósofo judío, F. Rosenzweig, lo expresó magníficamente: «La Biblia y el corazón dicen lo mismo. Por eso (y *sólo* por eso) la Biblia es 'revelación'» [22].

Como no podemos alargarnos en un análisis y fundamentación más detallados, hagamos simplemente cuatro observaciones:

La primera: el calificativo de *histórica* aplicado a la mayéutica bíblica tiene como objeto marcar la distancia indispensable frente a la socrática. Esta, apoyada en la «reminiscencia», tiende al esencialismo griego del eterno retorno de lo mismo; la bíblica está metida en la historia, remite a la presencia libre de Dios y, sin excluir la memoria, es anuncio que abre el futuro.

En segundo lugar, la mayéutica, justo porque permite el examen de la cosa misma, explica la aceptación de lo anunciado («nosotros mismos lo hemos oído»), pero también el *rechazo*, o porque no convence («rechazáis a los profetas»), o porque se ofrecen interpretaciones alternativas («arroja los demonios en nombre de Belcebú»). Es, por lo demás, lo que le sucede siempre a la libertad humana ante sus opciones profundas.

[22] *Brief an Benno Jacob*, 25-5-1921, en F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 2. La Haya 1984, 709.

En tercer lugar, todo lo dicho en este apartado lleva a insistir en algo que puede quedar oculto. Al hablar de «descubrimiento», «reconocimiento»..., la reflexión tiene que insistir en el aspecto *teórico;* pero, justo porque es *aspecto*, ya está indicando que lo es necesariamente de una vida real. Revelación es tomar conciencia de la *salvación*. Y por lo mismo, sólo es verdadera si incluye la práctica y el ejercicio: la *praxis:* «la fe sin obras es muerta» (Sant 2,20). Vale a nivel individual: captamos a Dios en la medida en que nos dejamos transformar por su dinamismo; como desde la misma filosofía dijo admirablemente K. Jaspers: «Dios es para mí en la medida en la que yo existo auténticamente» [23]. Y vale sobre todo a nivel comunitario: por eso la *Teología de la liberación* insiste con tanta razón en que sólo desde el compromiso con los pobres se puede conocer a Dios o, lo que es lo mismo, puede haber revelación (y su enorme impacto en la conciencia actual –su fuerza mayéutica– confirma su acierto).

Finalmente, la estructura mayéutica permite comprender la necesidad de la vuelta permanente a la Escritura. Lo que se desvela mayéuticamente se refiere a lo más profundo de la existencia y del mundo en su relación fundante con Dios; una vez desvelado, lo «vemos», pero por su profundidad y por su implicación en los condicionamientos de la libertad, tiende a oscurecerse, deformarse y aun borrarse. La Escritura hace justamente de recordatorio constante y de «norma» interpretativa a la que todos pueden remitirse. (Aun así, sabemos cuán difícil resulta, pero piénsese en lo que hubiera pasado si no existiese el recuerdo escrito de lo anunciado...).

[23] *Einführung in die Philosophie*. Munich 1969, 64.

4.2. *La revelación en su experiencia originaria*

La interpretación de la revelación como mayéutica muestra, pues, que está destinada a todos, y que por todos puede ser comprendida y, de algún modo, verificada. Pero la reflexión ha estado dando por supuesto algo fundamental: que para ser comprendida, la revelación tenía que estar ya ahí. Lo cual supone que alguien tenía que haberla descubierto el primero, para poder hacer de «mayeuta» a los demás. Pero, ¿y él? ¿Quién les hizo de «partera» a Moisés o a Jeremías? En otras palabras, estamos preguntándonos por el problema más agudo y difícil: el del nacimiento mismo de la experiencia reveladora en un espíritu humano.

a) *Dios se revela a todos, lo más posible*

En una concepción sobrenaturalista, todo *parece* claro: alguien experimenta una revelación cuando Dios se le aparece o le «habla». Pero ya hemos visto que eso es mera apariencia imaginativa. Dada nuestra finitud, para que pudiésemos «verlo» u «oírlo» *directamente* tendría que dejar de ser Dios, haciéndose algo finito y mundano. Recordemos sintéticamente lo ya dicho al principio: su «palabra» es la realidad misma –la del mundo y la de nuestro ser–, que, sustentada, habitada y dinamizada por él, nos remite a su misterio, nos da a conocer su presencia y su ayuda, nos permite intuir de algún modo su voluntad y su amor para nosotros.

Esto permite ya una primera y muy importante aclaración. La revelación no ha de concebirse bajo el modo de Dios «que viene» a decir algo. Dios está ya siempre ahí: somos nosotros los que no lo advertimos. Por eso la revelación es siempre «caer en la cuenta». Y cuando caemos en la cuenta –aunque eso pueda suponer mucho esfuerzo–, somos conscientes de que es gracias a que él está queriendo revelársenos (análogamente a cuando comprendemos una explicación: la «actividad» de comprender, por mucho esfuerzo que suponga, implica por sí misma que sólo existe gracias a que alguien está explicando). Toda percepción de Dios –aunque no se la interprete así– es siempre revelación activa y libre por su parte.

Por eso, tampoco existe «silencio de Dios», en el sentido de que él *quiera* callar, reservarse u ocultarse. Existe sólo «sordera» por nuestra parte: siempre, la sordera constitutiva de la dificultad fundamental; y muchas veces, la culpable de la «dureza» de oído o de corazón. No puede negarse el hecho, frecuente y doloroso, de la sensación *subjetiva* de ese silencio –Cristo mismo la padeció en la cruz–, pero ha de tenerse sumo cuidado con cierta retórica muy tradicional, que atribuye de mil maneras a una decisión de Dios (para probarnos, para castigarnos...) el duro hecho de que muchas veces nos resulta difícil «oírle» o advertir su presencia. Ya es hora de que seamos «honestos para con Dios» –creador, salvador y padre que «no descansa»– proclamando con decisión que *él está revelándose desde siempre, a todos y en la máxima medida posible*. El amor, que le constituye en acto siempre entregado, no tiene límites por su parte: las limitaciones –que son reales y dolorosas– no vienen de su reserva o tacañería, sino exclusivamente de nuestra incapacidad o nuestro pecado.

Digámoslo de un modo imaginativo: Dios es como un sol que estuviese presionando permanente y amorosamente la conciencia de la humanidad, intentando iluminar su opacidad y romper su impotencia; muchas veces, no se le ve, oculto por las nubes externas o la incapacidad interna; cuando en algún punto logra que su luz y su calor rasguen el velo, se produce una experiencia de revelación. Y, una vez captada y expresada en ese punto, se hace –por influjo mayéutico– más fácilmente perceptible para los demás, al tiempo que está posibilitando nuevas y más amplias rupturas y percepciones:

así avanza, en tanteo y claroscuro, toda tradición religiosa.

b) Revelación, elección, inspiración

Pero sigue en pie la pregunta: ¿cómo y por qué es alguien el primero? Lo dicho no la ha resuelto seguramente, pero puede ayudar.

Ante todo, ayuda a situarla. Porque ahora tal vez se comprenda por fin que, *estructuralmente*, esta pregunta es idéntica a muchas otras de la vida ordinaria. No apunta, como generalmente se cree, a un «favoritismo» divino –pues Dios quiere revelarse a *todos*–, sino a la *inevitable facticidad* de las diferencias humanas. De todas, no sólo de ésta: ¿por qué éste –y no el otro– ha nacido en un país cristiano, por qué es hombre y no mujer, negro y no blanco, alto y no bajo, enfermo y no sano...?

La pregunta de por qué Moisés, Amós, Isaías o Pablo, y no cualquiera de sus contemporáneos, es idéntica –repitámoslo: en su estructura profunda– a la de por qué Dante o Cervantes o Rosalía, y no cualquier italiano, español o gallego, escribieron las obras geniales, en las que, sin embargo, éstos se reconocen. En cualquier ámbito de la realidad existe la persona especialmente sensible y dotada. Concretándonos al nuestro, el descubridor primero de la revelación, el profeta o el hagiógrafo, aparece entonces como el «genio» religioso. Eso sí, con la cautela obligada de eliminar todo elitismo en la denominación y teniendo en cuenta que ser genio *religioso* no implica necesariamente ni una especial cultura: «lo has revelado a los pequeños» (Mt 11,25 = Lc 10,21), ni serlo en los demás ámbitos: «ha escogido Dios más bien lo necio del mundo» (1 Cor 1,27).

Cuando se examina la Biblia a esta luz, se ve que así suceden efectivamente las cosas. Son siempre individuos que, por su sensibilidad y su pasión religiosa, por su oración y su fidelidad, y también por las circunstancias en que les ha tocado vivir, logran renovar su tradición, interpretarla correctamente, corregirla o profundizarla en algún punto. Ellos, *con toda razón*, perciben sus descubrimientos *como don de Dios*, como algo que él quiere manifestar: como su «palabra». Palabra que captan ellos los primeros, pero que perciben como destinada a todos. Por eso la anuncian, y los demás, por su parte, pueden reconocerla.

Aclarado esto, cabe responder a dos preguntas que seguramente se habrá hecho ya el lector.

La primera: ¿sigue, de ese modo, habiendo *elección?* Es claro que sí. Sólo que concebida con las categorías adecuadas, tomadas del ámbito de la gratuidad *personal*, y por tanto de una manera más íntima y realista. No hay, repitámoslo, «favoritismo» o «capricho» divino de escoger porque sí (¡cuánto daño han hecho en todo esto las teorías de la «predestinación»!). Pero tampoco se trata de que Dios obre «como si», o utilizando a las personas como mero instrumento: cuando por los condicionamientos fácticos –circunstancias externas y cualidades externas– alguien ha podido captar el primero lo que Dios quiere decir a todos, se ha producido un *encuentro real y peculiar*, que genera una relación única entre Dios y esa persona. (Así sucede también en la vida normal y, además, toda persona tiene aspectos en los que es también única ante Dios).

Tal encuentro marca de modo decisivo el rumbo de una vida y la capacita para una misión. En este sentido, puede hablarse de «elección»: la persona percibe su descubrimiento como *don*, que viene entero de Dios y no de ella, y se siente *llamada* a anunciarlo a los demás: sabe –con gozo, pero también muchas veces con dolor– que es «elegida». Pero la Biblia critica duramente todo intento, individual o colectivo, de traducir la elección como privilegio y no como misión [24].

La segunda pregunta: ¿qué es entonces la *inspi-*

[24] Cf., aparte de los diccionarios bíblicos, J. Guillén Torralba, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*. Valencia 1983.

ración? En esta perspectiva, no se la puede ver ya como una intervención puntual y externa de Dios (como si antes estuviese callado y sólo en un momento dado empezase a hablar). Ha de verse el proceso «desde dentro» y *a posteriori.*

Aquel que descubre –acabamos de repetirlo–, sabe que, en definitiva, no lo logra por sus propias fuerzas, sino gracias a Dios, que así lo quiere y lo hace posible. Normalmente, él ni siquiera lo tematiza como «inspiración»: ¿se le ocurriría a san Pablo o a la mayor parte de los autores bíblicos pensar que estaban «inspirados» cuando hablaban en una asamblea o escribían sus cartas, sus reflexiones y sus narraciones históricas? Pudo haber casos, sobre todo en la tradición profética o apocalíptica, en que alguien se considerase inspirado; y aun aquí conviene tener en cuenta tanto el modo de expresión convencional o género literario, como el esfuerzo, las crisis e incluso –caso de la discusión con los «falsos profetas»– la incertidumbre de estar acertando, por la que normalmente pasaban incluso las grandes figuras [25]. En definitiva, sólo después, afirmada por su propia evidencia la doctrina de un profeta o de un libro, confirmada por la tradición y la experiencia, se *reconoce* por los demás como venida de Dios e inspirada.

Así se forma justamente el canon de los libros sagrados.

c) Las escrituras sagradas como canon

Es muy probable que, para muchos, durante todo este tiempo la lectura haya ido acompañada de una aguda incomodidad. Si las cosas son así,

[25] Cf. a Miqueas impotente y derrotado ante los falsos profetas (1 Re 22), o al mismo Jeremías indefenso ante el profeta (nosotros *hoy* decimos «falso») Jananías, que le rompe el yugo que simbólicamente llevaba, desmintiéndolo: «Y se fue el profeta Jeremías por su camino» (Jr 28,10-11); cf. A. González - N. Lohfink - G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos.* Salamanca 1976; J. L. Crenshaw, *Los falsos profetas.* Bilbao 1986.

¿por qué se narran de modo tan distinto en la Escritura? ¿Por qué tantas visiones, tantas palabras misteriosas y tantas revelaciones espectaculares? Lo que hemos dicho acerca de Moisés no se parece mucho a lo que cuenta la Biblia, con el bastón que se transforma en serpiente, las plagas impresionantes y el paso grandioso del mar Rojo. Lo que decimos de los profetas parece no casar exactamente con su continua proclamación de que «vino a mí la palabra de Yahvé», «esto dice el Señor», «palabra del Señor»...

Sin embargo, no es difícil de comprender. Hágase ya la prueba *a contrario*, es decir, intente el lector tomar *de verdad a la letra* todas esas expresiones, y verá cómo le resulta absolutamente imposible: por todas partes saltarían inverosimilitudes religiosas, contradicciones históricas e imposibilidades narrativas. Son relatos especiales, proyectados en el pasado sin pretensión de exactitud, engrandecidos por el tiempo y la imaginación. No son –ni lo pretenden– relatos literales o históricos en el sentido actual de estas palabras: apuntan simbólicamente a significados profundos, hablan de salvación y no de «historia» ni de «ciencia» ni siquiera propiamente de «teología».

Y tampoco lo disimulan: todo lector sabe, por ejemplo, que hay entremezclados tres relatos distintos y discordantes de la creación, sin que se note un esfuerzo especial por armonizarlos (luego no quieren ser entendidos a la letra). Y en el paso del mar Rojo es posible detectar nada menos que cuatro versiones diferentes, unificadas pero no limadas: acostumbrados desde pequeños a leerlas como un todo seguido, las soldamos sin advertir que se trata de cuatro modos muy distintos –por tanto no literales– de contar cómo los hebreos lograron escapar: 1) Moisés abre espectacularmente el mar; 2) Yahvé lo seca de noche con un fuerte viento; 3) Yahvé infunde el pánico en el campamento egipcio y lo desbarata; 4) el ángel y la columna se interponen impidiendo el contacto entre los ejércitos. Y un profeta puede repetir el mismo oráculo para

situaciones distintas, cambiarlo e incluso hacerle decir lo contrario de lo que decía al principio [26].

Esto puede sorprender de entrada y muchas veces resulta difícil o molesto. Pero, en definitiva, ha sido una gran suerte. Porque cuando la lectura crítica se sitúa en la justa perspectiva, estas «incoherencias» literales y la adherencia de los textos a sus circunstancias se demuestran como una ayuda excelente para acercarse a los caminos humanos de la revelación. El peligro de idolatría en el Reino del Norte explica las diferencias del documento elohísta con el yahvista; y la situación de destierro, las que con ambos guarda el sacerdotal: el entrelace de los tres constituye la riqueza de los primeros libros de la Biblia y permite comprender mucho mejor el avance de la revelación. En la crisis matrimonial de Oseas, incapaz de no perdonar a su mujer que una y otra vez se entrega a la prostitución (sagrada), intuimos el momento magnífico en que un profeta descubre, el primero, que Dios perdona incondicionalmente: «¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a ti, Israel? (...). Se me revuelve el corazón y se me conmueven las entrañas. No ejecutaré mi condena, no volveré a destruir a Efraín, que yo soy Dios y no hombre...» (Os 11,8-9).

Por otro lado, como hecho cultural, la Escritura ha sido un medio prácticamente insustituible para un *avance creativo* de la tradición y, desde luego, para su *universalización* [27]. Y como hecho religioso, en una cultura que ya ha alcanzado la expresión escrita, la Biblia se convierte en «un constitutivo de la comunidad originaria» [28]. Ella es algo así como la cristalización o formalización de la conciencia religiosa, que permite a ésta tomar

[26] Cf. L. Alonso-Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, I. Madrid 1980, 17-80, para una visión actual de la profunda «humanidad» de la palabra profética.

[27] Cf. las magníficas reflexiones de H. G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca 1977, 212-217, 468-475.

[28] Cf. K. Rahner, *La inspiración de la Sagrada Escritura*. Barcelona 1970, 70; cf. una exposición sintética en su *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona 1984, 427-436.

plena conciencia de sí misma –en cuanto obliga a perfilar lo adquirido y posibilita nuevos avances– y le ofrece un recurso para llegar a todos y permanecer actual o, mejor, actualizable en el tiempo. Por eso, con muy pocas excepciones, toda gran religión acaba poniendo por escrito sus experiencias fundantes [29].

El libro o conjunto de libros sagrados que se consideran como expresión de esa experiencia se llama *canon*, es decir, la regla o norma para la justa apreciación y confesión de la fe correspondiente. El Corán para los musulmanes, el AT para los judíos y la Biblia para los cristianos constituyen su canon y, de hecho, les ha ayudado a mantener su coherencia a través de la historia.

El peligro está, como ya vieron los primeros cristianos –«la letra mata» (2 Cor 3,6)–, en que el texto se solidifique y sacralice, identificándose sin más con la revelación o «palabra» de Dios. Justamente, la crisis de la modernidad fue debida a eso, y nuestra reflexión se ha dirigido en gran medida a romper tal solidificación. Pero también es cierto que cuando la Biblia se lee desde su intención viva, viendo la letra como transparencia y llamada mayéutica a la experiencia actual y personalizada, se convierte en palanca fundamental de renovación. Se ha visto en el cristianismo, que ha sabido asumir la crítica bíblica (¡y queda todavía mucho camino por andar!), y es seguramente la gran renovación pendiente que tiene el islam [30].

5. La revelación cristiana y las religiones

En el apartado anterior hemos atendido de un modo preferente a la revelación bíblica. Pero en conjunto el discurso hubiese funcionado de un

[29] Cf. G. van der Leeuw, *o. c.*, 421-426; G. Widengren, *o. c.*, 503-544.

[30] Cf. las observaciones de H. Küng, en H. Küng - J. van Ess..., *Christentum und Weltreligionen*. Munich / Zürich 1984, 49-72.

modo similar apoyado en ejemplos de otra religión, acaso con la salvedad de la carencia de una tradición crítica paralela a la ejercida sobre la Biblia a partir de la Ilustración. Ahora vamos a concentrarnos todavía más expresamente sobre ella, para comprenderla en sí misma y en su relación con las demás. Más en concreto, nos ocuparemos de la revelación bíblica en su específica figura cristiana.

5.1. Cristo como plenitud de la revelación

Y vamos a empezar por la cuestión crucial: la asunción, ya muy temprana en los escritos cristianos, de que en Cristo culminó la historia bíblica de la revelación, y aun de la revelación en general. Ya en su simple enunciado aparece la enormidad de la pretensión: en un punto remoto, dos mil años en el tiempo; en un pequeño país muy concretamente ubicado en el espacio y en un individuo de características bien definidas (hasta en su talante y acento galileos), habría culminado la historia del darse a conocer Dios a toda la humanidad y del caer en la cuenta de ello por parte de ésta.

Es claro que una proposición de este tipo no puede hacerse arbitrariamente, ni menos imponerse a nadie, ni siquiera demostrarse rigurosamente. Respecto de los demás, el dogmatismo sería una tontería y la imposición una monstruosidad. Sólo cabe la oferta gratuita, el «estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que pida razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3,15), el diálogo abierto y cordial. Dar razón, en el sentido de exponer los motivos en que se apoya quien la asume y también –acaso sobre todo– en el de aclarar su significado.

a) Significado auténtico de la plenitud

De entrada, tal asunción puede tomarse o bien como un *imperialismo* –y así se ha hecho y se hace demasiadas veces–, pero puede tomarse también como una profunda *desposesión:* esa revelación, una vez descubierta como dirigida a todos, no pertenece más a los critianos que a los demás. Se ha descubierto en una tradición, pero no como posesión suya, sino como don *idénticamente* destinado a todos.

En segundo lugar, eso no significa hacer tabla rasa de las demás revelaciones. Hablar de «culminación» implica, por el contrario, que se supone una continuidad: lo que a su modo está aconteciendo en todos alcanza en un punto –y no en todos los aspectos, sino en lo fundamental– una claridad e intensidad mayores. Y ni siquiera tiene por qué alcanzarlas sin los otros: de hecho sabemos que de Egipto y Mesopotamia llegaron influjos profundos a la Biblia, tanto en los mitos cosmogónicos como en los escatológicos, en la profecía lo mismo que en los salmos y, hacia el final, en todo el mundo de la sabiduría y el universalismo de la época helenística.

Jesús de Nazaret se presenta como heredero de todo eso, y sin ello sería impensable. Lo que creemos –los que lo creemos– que él ha hecho, es haberlo llevado, en un duro proceso que culmina en la grande y oscura entrega de la cruz, a una culminación que se muestra insuperable. Insuperable no por su especulación teórica ni siquiera por un cúmulo de ideas totalmente nuevas: tomadas una a una y de fuentes diversas, es posible que, como ya hicieron notar K. Rahner y el mismo U. von Balthasar, no se encuentre en su predicación ninguna idea verdaderamente desconocida [31], sino insuperable en el sentido de haber logrado, desde la hondura de su intimidad original, sacar las consecuencias de la tradición anterior y de hacerla avanzar hacia adelante en una síntesis vivida, practicada y formulada, que dice todo lo fundamental en la relación de Dios con el hombre. En reconocer que esto había acontecido en su vida, consistió

[31] K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona 1979, 299; H. U. von Balthasar, *Católico. Aspectos del misterio*. Madrid 1988, 27.

justamente, por parte de los primeros cristianos, su confesión de la mesianidad de Cristo y del misterio de su filiación divina.

Culminación o plenitud no significa, pues, que Jesús lo haya sabido o dicho todo en detalle, sino en haber descubierto todas *las claves fundamentales* que permiten al hombre, en cualquier circunstancia fundamental de la vida y de la historia, estar orientado ante Dios, ante sí mismo y ante los demás. Palabras mayores, ciertamente. Pero que no están dichas en el aire.

En primer lugar, Jesús asumió una tradición revelatoria definida por lo histórico y personal. De ese modo, al revés de las revelaciones centradas en la naturaleza –que tienen sus ventajas y que la tradición bíblica no rechaza sin más–, se abría hacia el espacio infinito de la intimidad espiritual, del compromiso ético y del amor y la fraternidad universales. Y dentro de ella, la ruptura con lo mágico, literal y legalista, le permitió acceder al misterio de Dios en sí mismo y en su relación con el hombre de un modo que, *en principio*, no tropieza con límites en su proceso de descubrimiento; y, *de hecho*, en la misma evidencia de su presentación, se muestra insuperable.

Al menos así nos lo parece a muchos, no por una opción ciega o por una decisión arbitraria, sino porque no vemos cómo sea posible ir más allá de lo que, en este ámbito, él ha descubierto: que Dios es Padre y es amor, hasta el punto de amarnos mucho más de lo que puedan amarnos un padre o una madre; que ama sin condiciones y perdona siempre; y que lo hace con todos sin excepción (empezando por los despreciados e incluso por los pecadores); que la confianza absoluta en él y el amor a los demás es la única ley más allá de toda ley; que el servicio, y no el dominio o la explotación, es la norma de toda conducta social... Verdaderamente no resulta fácil ver cómo se pueda ir más allá.

Lo cual, claro está, no significa que sea imposible concretar cosas, actualizar aspectos o perfeccionar matices. Y si se dice que mucho de eso está también en otras religiones, o incluso en tradiciones filosóficas, tanto mejor. No se trata de exclusivismos, sino de culminación, de caer en la cuenta de lo que es Dios *para todos*. En definitiva, de lo que se trata es de comprender que por fin en Jesús Dios ha podido culminar *no empezarlo ni realizarlo sólo en él*– el proceso de irselo entregando todo a la humanidad en el orden religioso, de suerte que ya no es preciso salirse del espacio abierto por Jesús para estar últimamente orientados en la relación con Dios y con todo lo demás desde Dios.

Y hay todavía un último aspecto importante. Los primeros cristianos en su llegar –desde las convicciones adquiridas en su trato con Jesús y desde los acontecimientos de pascua– a la convicción de que Jesús no había quedado presa de la muerte, sino que vivía *resucitado* en Dios, vieron en ello una confirmación divina, y por tanto definitiva e irreversible, de la verdad de su vida y su doctrina. En una reflexión de gran profundidad y vigor sistemático, W. Pannenberg [32] lo ha interpretado diciendo que en Jesús resucitado ha acontecido ya la «anticipación» *(prolepsis)* de la plenitud final en Dios. A partir de él, «sabemos» ya cómo será la situación definitiva, y por eso tenemos la seguridad de que lo anunciado en Jesús no puede ser desmentido por ningún tipo de evolución histórica o cultural: ya no es posible, ni preciso, ni deseable descubrir ninguna otra clave fundamental que anule, desmienta o dé un giro a lo por él dicho y vivido.

b) La culminación como actualidad, apertura y dinamismo

No sólo hacia fuera se ha interpretado mal muchas veces el sentido de la plenitud de la revelación en Cristo. También hacia adentro ha habido

[32] Cf., por ejemplo, la síntesis que hace en *Fundamentos de cristología*. Salamanca 1974.

–y hay– sospechas entre muchos fieles y teólogos. ¿No se paraliza de ese modo la historia? ¿No se confina la revelación en un pasado muerto que sólo cabe ya evocar «de memoria», como repetición sin vida de lo una vez dicho para siempre? De hecho, en muchos manuales teológicos –sobre todo a partir de la dura y estrecha época de la condenación del modernismo– se habla de «clausura» de la revelación. Tan patentemente clausurado se veía todo, que un autor entonces famoso en este campo pudo escribir la siguiente enormidad: «La teología tradicional reconoce en los apóstoles el *privilegio* especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explícito* [subrayado en el texto] de la revelación divina mayor que el de todos los teólogos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos» [33].

Conviene ver esto en toda su crudeza, para apreciar qué tipo de tenaces prejuicios pueblan el concepto de revelación. El lector que haya seguido hasta aquí los razonamientos anteriores, descubrirá seguramente la falsedad de los mismos. Si la revelación es un *proceso* de descubrimiento en vistas a una relación viva con Dios, la culminación no equivale a su muerte, sino justo a todo lo contrario: por primera vez, a partir de ese punto será posible vivir esa relación en toda su plenitud. Sucede lo mismo que en el orden biológico: la evolución culmina en el hombre, pero eso no significa que en él se «clausure» o «muera» la vida, sino que, por el contrario, se abre en la expansión inconmensurable de la conciencia, la sociedad y la cultura. Lo mismo en el orden histórico: la culminación del lento y difícil proceso del descubrimiento de la igualdad humana frente a la injusticia de la esclavitud, por ejemplo, no relega la igualdad al pasado, sino que hace posible vivirla *ahora* mejor que nunca. Y en el orden individual, la maduración de un amor hasta la entrega total no significa su fin, sino, si es auténtico, su verdadero comienzo.

[33] F. Marín-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*. Madrid / Valencia [2] 1963, 157.

Lo mismo la revelación. Y ahora se comprenderá mejor el verdadero sentido de la mayéutica. Las palabras en que se nos recuerda la culminación sólo tienen sentido si hacen de «parteras» para que *nosotros hoy* repitamos el descubrimiento. Es la *actualidad de la revelación.* No se trata de una metáfora: no existe, por ejemplo, fe viva y verdadera en Dios como «padre», si –iluminados ciertamente por la palabra evangélica– no lo vivenciamos como tal en nuestra propia vida. Y lo mismo vale de todo aquello que de verdad se cree. Contando desde luego realísticamente con las dificultades inherentes a las limitaciones subjetivas y a la profundidad insondable del objeto, así se ha de creer el credo: no repetición de memoria o simple aceptación porque se nos ha dicho que Dios ha dicho, sino, como diría Zubiri, «probación de realidad», comprobación en la propia vida de la oscura pero vitalizante verdad de lo profesado.

La revelación tiene, pues, una historia pasada de génesis y constitución, que se nos regala y sin la cual estaríamos siempre empezando de nuevo, sin avance real, lejos de la riqueza y plenitud que se nos entregan gratuitamente mediante la tradición («la fe viene por el oído»: Rom 10,17). Pero ese anuncio de su pasado sólo lo recibimos de verdad cuando la revelación se nos convierte también en *presente* vivo, presencia promoviente y fuente inagotable de futuro.

De ahí dos aspectos importantes. Uno, ya indicado al principio, su *verificabilidad,* en cuanto que todo aquel a quien se le ofrece puede y debe verificarla en la confrontación con su experiencia profunda, con su búsqueda del sentido, con su visión global de la vida. El otro se refiere a la inagotable *fecundidad* de su interpretación: al proceso, siempre abierto y fecundo, de ir desarrollando sus implicaciones noéticas, vivenciales y práxicas.

Porque la revelación está por definición entregada a la historia: todo lo «implicado» en la situa-

ción concreta de su primer anuncio tiene que ser «ex-plicado» al atravesar las distintas épocas, culturas, circunstancias, preguntas y posibilidades del caminar de la humanidad en el tiempo. Por eso, aunque costó mucho reconocerlo teóricamente –a pesar de que, por la fuerza ineluctable de la vida, se había practicado siempre– existe una *evolución del dogma* [34] y, desde luego, una riquísima y compleja *historia de la teología* [35].

5.2. *El diálogo de las religiones*

Esta constitutiva historicidad de la revelación aporta un nuevo dato a los ya sembrados a lo largo del trabajo –sobre todo a propósito de la «elección»– para una justa comprensión de la pluralidad de las religiones. Porque la asunción de una religión determinada –que en nuestro caso ha sido la cristiana– no puede significar un cerrarse a las demás. Cumple por ello, llegados al final, abrir hacia ellas la consideración, tratando de indicar lo fundamental.

a) Eliminar prejuicios

Ante todo deshaciendo prejuicios que, en realidad, tras las consideraciones anteriores, se disuelven espontáneamente.

El primero consiste en la asunción acrítica y puramente imaginativa de que la revelación sólo ha tenido lugar en la tradición bíblica, como si entretanto Dios hubiese abandonado a los demás pueblos. Es obvio que no. *Toda religión es revelación:* Dios trabaja con todos los pueblos y culturas, con cada uno según sus circunstancias y posibilidades, pero siempre tratando de que se consiga la máxima revelación posible.

De ahí que –segundo prejuicio– no se trata jamás del «todo o nada»: o verdadera o falsa, o salvación o condenación. El tristemente famoso axioma «fuera de la iglesia no hay salvación» no decía exactamente eso, pero se le acercaba y, sobre todo, fomentaba el prejuicio. En cuanto que una religión es el modo en que una determinada cultura o un concreto grupo humano capta y encarna históricamente su descubrimiento de Dios, hay que afirmar que *toda religión es verdadera* y que en ella los que honestamente la siguen encuentran su camino de salvación. Sólo que ninguna verdad concreta y verdaderamente personal se realiza en bloque, sino que constituye un proceso de descubrimiento y profundización, necesariamente limitado frente al misterio inabarcable de Dios. Existe entonces una dialéctica de «más y menos», de «bueno y mejor», que pide discernimiento e impone la comparación, justamente para optar responsablemente por aquella que *en conjunto* –no precisamente en todos los aspectos– a uno le parece la mejor.

Esto no puede extrañar. De hecho está implicado lógicamente en toda adscripción a una religión determinada. Y también lo está en el reconocimiento de ciertos fenómenos como claramente deformados o aberrantes: por mucha comprensión histórica que se tenga –y siempre será poca–, nadie en su sano juicio dará hoy por buenos los sacrificios humanos o las hogueras de la Inquisición.

b) La lógica de la gratuidad

La cuestión se hace más sutil cuando se llega a las *grandes religiones*, que han eliminado, al menos en principio, las deformaciones más obvias y notorias, y que se ofrecen como caminos coherentes e integrales de salvación. Esta es hoy la situación.

---

[34] Cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid 1977, con la información y la bibliografía fundamental.

[35] Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Barcelona 1986-1989 (trad. cast. en curso).

Las grandes religiones han entrado en contacto real, y se impone el *diálogo* entre ellas. En realidad, constituye una de las tareas más importantes de la actual reflexión religiosa [36]. Aquí vamos a indicar tan sólo unas pautas.

Ante todo es preciso cultivar la conciencia de la propia finitud y, por consiguiente, de la indigencia constitutiva de toda comprensión humana del misterio de Dios. Incluso la religión que se experimenta como culminación de la revelación divina –y, en realidad, todas lo hacen– ha de ser consciente de que ella la porta en «vasijas de barro» (2 Cor 4,7), las cuales dejan fuera de sí un océano de plenitud, y están expuestas a las deformaciones y a las rupturas de la historia. *A priori*, cualquiera puede afirmar que toda religión tiene aspectos que ella capta mejor que otras, igual que tiene sus peculiares escotomas y sus zonas de sombra. En esa misma medida, *todas pueden aprender de todas*, pudiendo –y debiendo– instaurar por ello un diálogo honesto y real, en el que cada una aporta y recibe.

De hecho, más allá de todas las teorías, por la fuerza misma del contacto real, está en curso un *diálogo en acción*, que marca a todas las religiones mucho más de lo que acaso ellas mismas creen: ¿quién puede medir el influjo de la espiritualidad oriental en el cristianismo de hoy, y viceversa? Y parece evidente que, incluso más allá de los propósitos de las diversas instituciones, este interinflujo va a multiplicarse en el futuro.

Acaso todavía más importante sea el comprender la *lógica* que ha de presidir el diálogo. Establecer en este terreno rivalidades de prestigio o competencias de poder equivale a deformar la esencia más íntima de la experiencia religiosa como tal. Ella –repitámoslo– descubre siempre a Dios como Dios de todos, de manera que jamás descubre algo

[36] Cf. una discusión e información fundamental en A. Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*. Fe y Secularidad, Madrid 1992.

suyo, sino algo de aquel que todos buscan y que a todos está intentando darse. Lo que interesa es lo descubierto y, en definitiva, resulta indiferente quién haya sido el primero. No sólo porque, como magníficamente dijo K. Jaspers: «Dios es tanto mío como de mi enemigo» [37], sino porque estamos en la maravillosa «lógica del don», en la que todo suma y nada resta: quien de verdad busca a Dios, siente como suyo lo que descubre el otro, y sabe que cuanto más tiene el otro más tiene también él; del mismo modo que «gratis ofrece lo que gratis ha recibido» (cf. Mt 10,8).

Por eso tenemos que desenmascarar como aberrante todo intento de prepotencia o acaparamiento en este campo por parte de cualquier religión: sería estricta *idolatría*, puesto que esa religión se pondría en lugar de Dios al apropiarse para sí misma lo que pertenece a la gratuidad infinita de Dios que se destina a todos los hombres y mujeres. La rivalidad entre las religiones es tan ridícula, como humanísimo y necesario es el diálogo en el que cada una, atenta sólo al misterio de Dios y a la salvación del hombre, ofrece lo que cree haber alcanzado y aprende lo que en las otras le ayuda mejor a «caer en la cuenta» de lo que todavía no ha visto o no ha visto bien: un nuevo matiz, una dimensión complementaria o una profundidad no sospechada de aquello que Dios está intentando descubrirnos a todos.

Para una humanidad más plena. Que eso es la revelación.

Bibliografía

Alfaro, J., *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca 1985.

Latourelle, R., *Teología de la revelación*. Salamanca 1967.

[37] *Philosophie*, III. Berlín / Heidelberg / Nueva York 1973, 122. Sería muy importante tener en cuenta todo lo que dice acerca de la verdadera *comunicación* (*Philosophie*, II, 50-118).

Légaut, M., *Meditación de un cristiano del siglo XX*. Salamanca 1989.

Morán, G., *Teología de la revelación*. Santander 1968.

Rovira Belloso, J. M., *Revelación de Dios. Salvación del hombre*. Salamanca [2] 1983.

Schillebeeckx, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid 1982.

Segundo, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander 1989.

Shorter, *La revelación y su interpretación*. Madrid 1986.

Torres Queiruga, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid 1987.

Fe

Martín Gelabert Ballester

1. La fe, estructura fundamental de la existencia

«El hombre de la fe, el 'fiel', de cualquier índole, es necesariamente un hombre dependiente... Toda fe es de por sí una expresión de alienación de sí mismo, de abdicación del propio ser» [1]. Estas palabras de Nietzsche expresan la idea que muchos de nuestros contemporáneos se hacen de la fe: la fe es alienante, infantil, expresión de inmadurez e incapacidad, incompatible con la ciencia, resultado de una ilusión poco realista. De ahí que bastantes sitúen la fe en el ámbito de lo infantil, de lo ilusorio o de lo irracional. Otros, pretendiendo ser más generosos, la sitúan en el área de lo religioso, considerado como un terreno opinable, en el que no cabe ninguna certeza ni comprobación científica.

A este panorama, sin duda esquemático, pero que indica la orientación que subyace en los ambientes seculares y la que preocupa en los religiosos, vamos a contraponerle otra orientación que deberemos explicar: la fe no comienza en el área de lo religioso, sino que es una dimensión permanente que hace posible la vida y el progreso humanos; por eso, lejos de infantilizar, humaniza y está presente en todas las etapas de la vida; y además, lejos de ser irracional, exige el pensamiento y lo llama a

[1] F. Nietzsche, *El anticristo*, n. 54.

su verdad. Prescindir de la fe, por tanto, no es ganar en autenticidad y grandeza, sino perder parte de la integridad humana.

1.1. Fe y vida

La fe tiene sus raíces en la vida misma. Lejos de ser un síntoma de inmadurez, la fe hace posible toda vida humana digna de este nombre, pues la fe es, ante todo, la confianza original del hombre en la vida. Sin esta confianza no podríamos dar un sólo paso, nos aislaríamos totalmente y el temor nos invadiría convirtiéndose en obsesión enfermiza. Por muy desconfiado que sea, el mero hecho de salir a la calle o de comer lo que me ponen delante implica que mi desconfianza no es absoluta, que queda en mí un resquicio de confianza en que no me van a matar o no me quieren envenenar. Así, el misterio de la fe está en la profundidad insondable del ser mismo, coincide con el ser de la persona.

La fe además permite la comunicación, nos abre al otro en lo que tiene de indisponible, posibilita el acceso a lo oculto de su ser. Por muchos análisis bio-psicológicos a que sometamos a una persona, no podremos conocer su intimidad más que si entre los dos se abre una corriente de «confidencia» *(cum fide)*. Sin fe, mi «yo» sería el límite definitivo de toda experiencia posible. La libre aceptación de la presencia de otro junto a mí y de su intervención en mi vida, más aún, el conocimiento de lo que esa persona es y tiene en su intimidad personal, de aquello que es más auténticamente suyo y que nadie puede conocer si ella no se lo ofrece, no puede ser alcanzado sino mediante el don de sí y la fe. La fe humana, pues, hace posible la convivencia y la comunicación. La única manera de establecer relaciones con alguien, un hombre, o un dios si lo hubiera, es mediante la confianza y la aceptación mutua. Este es el comportamiento más normal, más humano, que podamos imaginar.

1.2. Fe y pensamiento

Por otra parte, la fe favorece el progreso: el del pensamiento y el de la ciencia. No se pueden oponer ciencia y creencia, pues, de hecho, la creencia juega tan gran papel en la ciencia como en casi todos los otros sectores de la actividad humana. Las ciencias progresan porque los investigadores no parten de cero, sino que aceptan (creen) las conclusiones a las que otros han llegado. Cierto, en las creencias recibidas puede haber vacíos, ausencias, errores, desviaciones. Pero el remedio no se encuentra en el rechazo de la creencia, pues esto sería volver al primitivismo, sino en realizar una opción crítica, y así favorecer el progreso.

Lo mismo ocurre con el progreso del pensamiento. La fe es el movimiento más primario y espontáneo que nos permite situarnos coherentemente en el mundo e interpretarlo. En efecto, el hombre, al nacer, no entra en un lugar neutro e indeterminado, sino en un mundo ya culturalmente habitado y socialmente condicionado, heredando un lenguaje y unas formas de ser que le marcan decisivamente. A partir de y a través de este «presupuesto» adquirido (por pura confianza), percibe toda la realidad. Lo que ocurre es que su percepción está tan familiarizada con este presupuesto, que le resulta muy difícil distinguir y separar sus actitudes y su visión de las cosas, de la fe que las hace posibles.

Ya los antiguos escritores cristianos notaban que no hay conocimiento ni ciencia sin un cierto acto de fe: «La fe es más importante que la ciencia y es el criterio de la ciencia» [2]. También san Agustín advierte de lo mucho que el hombre ha recibido de los otros y, por tanto, de la importancia decisiva que juega la creencia en la vida humana: «Ninguna sociedad humana podría subsistir sin merma si decidiéramos no creer nada que no pu-

[2] Clemente de Alejandría, *Estr.*, II, IV, 15, 5.

diéramos considerar totalmente evidente» [3]. Recordemos también la proposición de Anselmo de Canterbury: «creer para entender». Estos autores nos recuerdan que no hay verdadero ser humano sin la fe. Sin duda su posición supone una antropología: la del hombre como ser llamado al encuentro y a la comunión, la del hombre necesitado del otro, no sólo para conocer, sino sobre todo para realizarse. El hombre que no comprende que su verdadero ser se realiza en el abandono radical de toda forma de repliegue sobre uno mismo, en la salida de sí y en la auto-trascendencia, éste no comprende tampoco lo que significa la fe.

Si la fe hace posible el pensamiento, resulta fácil comprender que la fe no puede ir contra el pensamiento, sino que debe darse la mano con él. El conocimiento exige confianza en el maestro y la aceptación previa de unos esquemas culturales en los que situarse. Ahora bien, para que esta confianza y aceptación sean dignas del hombre y le maduren, es preciso que el pensamiento los analice y los haga suyos. Apropiarse lo que viene de fuera significa integrarlo en mi propio pensamiento, de forma que me resulte connatural y deje de ser algo externo que se tolera porque se me impone autoritariamente. Se da, pues, una interacción entre fe y pensamiento, entre lo recibido y lo propio.

Integrar lo ajeno en lo mío, de forma que lo ajeno deje de ser ajeno para ser lo más propiamente mío, he ahí la dinámica de toda maduración, he ahí la interacción a la que nos referimos. «Confía, pero mira en quién confías»: la fe no consiste en aceptar cualquier cosa, sino sólo aquello que resulta creíble. Y quien juzga de la credibilidad de un acontecimiento, de la conveniencia o inconveniencia de aceptarlo, es el hombre, el hombre razonable. De forma que la credibilidad (o sea, el que la fe resista la prueba del pensamiento) forma parte de toda fe, de la fe humana y también de la religiosa.

[3] *De utilitate credendi*, XII, 26; cf. *Confesiones*, VI, V, 7.

1.3. La apertura al misterio

Al hablar de la fe como estructura fundamental de nuestra existencia no hemos probado nada acerca de la legitimidad de la fe religiosa. Pero esto nos permite comprender que, en caso de que haya un Dios, o de que alguien se presente como su enviado, entablar con él o su enviado una relación de fe no es nada extraño ni contrario a las exigencias de nuestra humanidad, sino el comportamiento más humano que podamos imaginar. Más todavía: la legitimidad de la fe religiosa y su pretensión de absoluta necesidad para el hombre sólo resultan posibles si la fe está unida a una posibilidad del ser humano. Si el concepto de fe no designase un fenómeno predicable de todo hombre, entonces al discurso cristiano sobre la fe le faltaría el contacto con una experiencia accesible y perdería toda obligatoriedad.

La integración de la fe en la existencia y por tanto su necesidad humana no supone la fe religiosa, sino al revés: es la fe religiosa la que supone la humana. Ahora bien, el dinamismo de la fe interpersonal nos deja en el umbral de la fe religiosa. Por la fe entramos en comunión con las personas. Pero este camino hacia el otro que es la comunión personal se descubre incapaz de llevarnos hasta la comunión total, firme y segura, por encima de toda limitación. Una fe total entre hombre y hombre sería algo inhumano, pues el hombre es limitado, finito, y resulta contradictorio apoyarse absolutamente en lo limitado. Apoyarse totalmente en el hombre es buscar un «dios» donde no está, y así quedar totalmente defraudado. Sólo, pues, si existiera Dios (un Dios que fuera el amor absoluto), merecería mi confianza incondicional. Sólo si Dios nos sale al encuentro, puede merecer nuestra fe total, la entrega de todo nuestro ser. En este sentido cabe decir que «sólo Dios es digno de fe». Así, el hombre que ama la vida queda a la espera de un tú que le ofrezca una comunión definitiva y universal. La fe se convierte así en una afirmación permanente de la voluntad de ser y de vivir.

2. Credulidad, racionalismo y credibilidad

2.1. La fe, entre el racionalismo y la credulidad

Una vez visto el papel que juega la fe en la vida del hombre, debemos insistir en algo esencial y fundamental: no puede aceptarse cualquier cosa ni a cualquier persona, sino solamente aquello y a aquellos que resultan creíbles, dignos de crédito. La creencia comporta un peligro, pues en ella puede haber errores, ausencias, vacíos, desviaciones; de ahí la necesidad de realizar una opción crítica, un juicio de valor no sólo sobre el testigo y la fuente de una creencia, sino también sobre uno mismo, pues cada uno debe ser consciente de sus propios límites. En este sentido, la fe plantea una pregunta crítica al saber que pretende apoyarse en uno mismo.

¿Y por qué este juicio crítico que comporta la fe? Porque en la fe no se trata de un asunto cualquiera, sino de aquello que más puede interesar al hombre y que éste desea alcanzar, como es el encuentro y la relación con otro (hombre o Dios) que puede colmar su propia vida. Por este motivo, la fe tiene una pretensión realista: se trata, en ella y por ella, de alcanzar lo real, una realidad llena de sentido, alejándose de la nada y del vacío del sin sentido.

La credulidad, por tanto, es uno de los mayores enemigos de la fe. Ya el autor del Eclesiástico nos advierte: «El que es fácil en creer de ligero, y en esto peca, a sí mismo se perjudica» (19,4). Crédulo es quien elimina el pensamiento de la fe y acepta lo que se le dice sin juicio crítico. La credulidad es, en el fondo, la reacción infantil del que desearía que lo que se le dice y promete fuera verdad, pero que se muestra incapaz de examinarlo por miedo a que no lo sea. La credulidad está muy emparentada con el gusto por los horóscopos, sueños y visiones. Así, el crédulo corre el riesgo permanente de vivir en la ilusión y la mentira, precisamente respecto de aquello que más parece y debe interesarle.

No se trata, por supuesto, de pretender que sólo puede aceptarse lo deducible racionalmente o lo comprobable, pues entonces también quedaría eliminada la fe, que apunta a un objeto no totalmente experimentable, pues, al menos en parte, está todavía por venir. Precisamente la fe va más allá de un «realismo» cerrado sobre sí mismo, que sólo acepta lo verificable con métodos positivos y pretende que no hay más futuro ni más posibilidades que la pura repetición mecánica de lo ya dado (entendiendo por dado la superficie visible de las cosas). Ahora bien, a este realismo craso y limitado no se le puede oponer un gusto por lo milagrero, lo maravilloso o lo extraordinario, que tiene como único aval una imaginación que renuncia a todo análisis, a toda pregunta, y está sustentado por un miedo inconsciente a que tras el análisis se encuentre el vacío, olvidando que Dios actúa en lo humano y a través de lo humano, no a pesar de lo humano o contra lo humano.

La fe se encuentra ante un difícil equilibrio y debe enfrentarse con dos extremos, enemigos de toda fe: el racionalismo, que limita la capacidad de lo humano a la pura comprobación empírica, y termina desembocando en el ateísmo; y la credulidad, que se deja deslumbrar por el gusto de lo maravilloso, y puede desembocar en el fanatismo. La fe está siempre dispuesta a confrontarse con el realismo, porque parte de lo real y quiere terminar en lo real. De ahí que sea a la vez humilde (frente a las pretensiones absolutas del racionalismo) y crítica (frente a las evasiones imaginarias de la credulidad).

La credulidad no se deja corregir por lo real. El racionalismo es miope ante lo real y clausura lo real. La fe se fundamenta en el poder de lo real, pero descubre en lo real indicios que permiten cambiar su inercia pesimista y abrirlo a lo totalmente nuevo, aunque también es consciente de que vive en un presente que permite desmentir su

esperanza. La fe lee en la realidad unos signos que fundamentan su confianza, descubre en el presente la anticipación de un futuro, confesando al mismo tiempo que todavía no es.

2.2. *La credibilidad de la fe cristiana*

La dimensión realista y anticipadora de la fe cristiana encuentra una referencia clave en Jesús de Nazaret, en la historia de este hombre y no en una proyección imaginativa sobre este hombre. De ahí el interés del cristiano por la credibilidad de Jesús, por *saber y conocer* de éste a quien otorga su fe, en una palabra, por la *legitimación* de este Jesús que se presenta como enviado del Padre. La credibilidad forma parte de la fe, como la amabilidad, el merecer ser amado, forma parte del amor. Creíble no es aquello que parece más «lógico», sino aquello que presenta signos de autenticidad, bien por la fuerza con que se presenta, bien por la confluencia de una serie de indicios, bien por la garantía que presenta un testigo.

El hombre, antes de creer y de comprometerse con la palabra supuestamente revelada, deberá preguntarse si los acontecimientos en los que Dios se revela son auténticos, si en ellos aparecen indicios de que se le habla realmente en nombre de Dios, si el mensaje que se le propone tiene sentido para él y qué sentido. Nuestros contemporáneos se plantean las mismas reflexiones que los judíos contemporáneos de Jesús: piden signos: «¿Qué señal realizas tú para que viéndola creamos?» (Jn 6,30). El «ver» no es «creer», pero sin ver tampoco hay creer (cf. Jn 20,8). Cierto que el «ver» es ambiguo, puede interpretarse de varios modos, y por eso pide una explicación, que viene de la predicación: «La fe viene de la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo» (Rom 10,17). Y aunque «no todos obedecieron a la buena nueva» (Rom 10,16), aquellos que obedecen tienen un interés decisivo en verificar el origen y la autenticidad de la predicación, y no en obedecer al primer «iluminado» de turno.

Los llamados motivos de credibilidad (que no se identifican con los motivos por los que uno [illegible] la fe es siempre un acto libre, no forzado) están destinados a asegurar esta opción crítica que comporta toda fe. La credibilidad no es un conocimiento conceptual ni una conclusión lógica, sino una visión panorámica que valora indicios y signos y contempla el conjunto. Aquí parece útil referirse al principio de razón suficiente o de explicación necesaria, sacada del derecho o de la historia. Así, cuando se trata de descubrir al autor del delito, la hipótesis que consigue aclarar el mayor número de hechos es la que retiene la justicia como explicación del delito. En esta línea, Newman hablaba de «sentido ilativo», propio de un buen detective, o de un buen médico ante su enfermo. Mediante una serie de indicios o signos, el hombre encuentra una confluencia de probabilidades y, con ayuda del sentido ilativo, puede realizar una opción honrada y responsable, y así mostrar la credibilidad.

El gran signo de credibilidad, que incluye todos los demás signos, es para el cristiano la vida, palabras y obras de Jesús, así como su experiencia actual del Espíritu del Resucitado. Dado que la vida de Jesús es histórica, en lo que tiene de histórica, debe ser delimitable históricamente. La aplicación entonces del mejor método histórico para esta delimitación, lejos de destruir la fe, debe servir para confirmarla y confrontarla con una sana objetividad, impidiendo un uso ideológico del nombre de Jesús, aunque la fe no depende del resultado de una investigación. Pues si lo que afirma la fe no se correspondiera de algún modo, o resultara contradictorio, con lo que descubre la investigación histórica, la fe estaría en el aire y se convertiría en la proyección de nuestros propios deseos, con lo que se podría prescindir perfectamente de Jesús.

Ahora bien, la credibilidad no anula la fe, pues

ningún argumento de credibilidad puede obligarnos a confiar en una persona. La credibilidad no anula la libertad ni la voluntad. Por esta razón, la investigación histórica sobre Jesús o los argumentos de conveniencia que puedan darse a propósito de su mensaje, o la experiencia del Espíritu de la que dan testimonio los creyentes, nunca pueden imponer la fe. Aplicado al ejemplo citado de la investigación histórica, hay que decir: una imagen de Jesús reconstruida históricamente tiene sus límites. No puede más que admitir la interpretación cristiana o mantenerla abierta, pero no imponerla partiendo de sus propios planteamientos.

Así, es racionalmente posible interpretar a Jesús en un sentido judío, no cristiano o religioso en general. Un historiador, en cuanto tal, no puede demostrar que la auténtica acción salvífica de Dios se ha realizado (o no se ha realizado) en Jesús. Para afirmar esto se requiere una decisión de fe basada en acontecimientos relativos a Jesús, los cuales son identificables, pero no dejan de ser históricamente ambiguos. La labor histórica del investigador creyente tiene, por tanto, el cometido de descubrir la vida de Jesús como una pregunta orientada, presentada históricamente de tal forma que provoque el rechazo o el escándalo, o bien la decisión de arriesgarse a la fe en Jesús. Pues en la humanidad de Jesús tiene que haber un fundamento para interpretarlo como lo hizo el Nuevo Testamento. Pero, desde el punto de vista histórico, esta interpretación no es la única ni se impone con evidencia. Igualmente, en la experiencia del Espíritu que dicen hacer los creyentes tiene que poder verse objetivamente una transformación del individuo (una «vida nueva»), aunque el observador pueda interpretar tal transformación desde un punto de vista puramente psicológico o sociológico.

3. De la fe como conocimiento a la fe como encuentro

3.1. Fe y experiencia

Debemos ahora abordar otro aspecto de la fe que ha sido objeto de presentaciones unilaterales, pues al hablar de la fe cabe referirse a ella, al menos, de dos maneras, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también y ante todo desde un punto de vista antropológico. Primeramente, la fe puede entenderse como una creencia. Entonces, «yo creo», desde el punto de vista antropológico, puede significar lo mismo que «no sé», «pienso», «podría ser»; pero lo contrario es perfectamente posible. Con lo que la fe equivale a un «no saber» y entra de lleno en el terreno de la sospecha, haciéndose inconciliable con la ciencia. Desde el punto de vista religioso, la fe como creencia sería la aceptación de una serie de verdades, apoyados en una autoridad sobrenatural, que se acepta como suprema, pero que por eso mismo no está al alcance de la razón. Entendida así, la fe se hace incompatible con la experiencia humana, pues lo que se sabe así no puede verificarse de ningún modo.

La fe también puede entenderse como un encuentro personal, que abarca a la totalidad de la persona, con su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. Entonces «yo creo» significa: «yo creo en ti, te creo». La fe entonces viene a ser la forma por la que yo tengo acceso a la persona del otro, a su intimidad más profunda, a su realidad más genuina. Sólo se conoce la hondura personal en la medida en que se cree a la persona en sí misma que se te abre libremente. La fe es entonces respuesta a una oferta de amor y posibilidad de participar en la vida del amado, en su pensamiento, en su manera de ver. La fe ha dejado el terreno de la sospecha y ha entrado en el ámbito de lo personal, de lo vivificador y transformador, convirtiéndose en la forma eminente del

conocimiento [4]. Desde esta perspectiva, la fe religiosa (y cristiana) designa un comportamiento humano que es determinado por la llamada de Dios, una respuesta al Dios que se nos da y que quiere entrar en contacto con los hombres.

La fe religiosa, antes que un conocimiento de verdades que no se ven, hay que entenderla como un compromiso del hombre entero con la única Verdad, el Dios vivo que nos sale al encuentro. Más que un tener, un saber o un poseer, la fe es un «ser poseído», un «ser apresado por Cristo Jesús» (Flp 3,12). Este encuentro no excluye el conocimiento y la tradición doctrinal, sino que lo integra: la fe en la persona supone la fe en la palabra que dice la persona. Entendida así, la fe cristiana es una experiencia y una vida, un participar de la vida del Dios que se nos da: el que cree en el Hijo tendrá la vida eterna (Jn 3,16; cf. 11,25; 20,31).

Por desgracia, los católicos hemos ofrecido, a veces, una imagen demasiado intelectualista de la fe. Escribiendo a Bernardo G. de Candamo, Miguel de Unamuno le ofrece la siguiente noción de la fe que, según él, «causará escándalo entre los católicos»: «La fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto, sino entrega de la confianza y del corazón a una persona, para el cristiano a la persona histórica de Cristo». Significativamente, añade Unamuno: «Tal es mi tesis, en el fondo una tesis luterana» [5]. Tal definición, en el fondo y en la superficie, es plenamente católica, aunque podamos compender que Unamuno la considerase luterana. Un buen ejemplo de cómo la fe católica se ha entendido no como «entrega de la confianza y del corazón a una persona», sino como un conocimiento nocional, lo tenemos cuando se dice que los católicos creemos en el infierno. El católico, en todo caso, confía en el Dios misericordioso revelado en Jesucristo, pero no cree en –no confía– el infierno. Arreglados estábamos si tuviéramos que poner nuestro corazón en lo satánico, como hacen los grandes de este mundo, que confían en sus armas y sistemas diabólicos. No así los cristianos –los católicos incluidos–, que deben rechazar de plano todo lo infernal.

[4] Cf. H. Fries, *Teología Fundamental*. Herder, Barcelona 1987, 24-36.

[5] Miguel de Unamuno, *Ensayos*. Aguilar, Madrid 1958, II, 60-61.

3.2. Fe y camino

Si la fe cristiana es un encuentro personal, también se comprende que pueda ser un camino, pues los encuentros, como el amor, no acaban nunca. Así, en la fe pueden darse diferentes etapas, tanto por parte del Dios que se revela como del hombre que responde. Hoy es comúnmente aceptado que en la Escritura Dios se revela de forma gradual, «pedagógicamente» [6], «gradualmente» [7], «adaptando su lenguaje a nuestra naturaleza» [8]. Ya Tomás de Aquino, al tratar de la relación entre las diferentes etapas de la revelación, decía que «fue conveniente que el conocimiento de la fe en el hombre procediese de lo imperfecto a lo perfecto» [9]. Dicho de otro modo: Dios se revela por etapas, teniendo en cuenta la capacidad de comprensión y aceptación de cada hombre y de cada momento histórico. Tomás, en el lugar citado, se apoya en Ex 6,2-3: «Habló Dios a Moisés y dijo: Yo soy Yahvé. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como el Sadday; pero mi nombre de Yahvé no se lo di a conocer». El texto del Exodo es importante. En efecto, si Yahvé se hubiera revelado a Abrahán como el único Señor, probablemente Abrahán (que pensaba que cada clan, familia o tribu tenía sus propios dioses) no le hubiera comprendido. Por eso se le manifiesta como el más poderoso (cf. Gn 17,1). Esta fe en la superioridad

[6] Cf. DV 15.

[7] LG 9.

[8] DV 13; cf. San Juan Crisóstomo, *In Gen.* 3, 8 hom 17, 1: PG 53, 134.

[9] *Suma de Teología*, 2-2, 1, 7, ad 3.

del Dios de Israel sobre todos los demás dioses llevó a la formación del monoteísmo absoluto sólo en el correr de la historia: «Así dice Yahvé: fuera de mí no hay ningún dios» (Is 44,6; cf. Is 43,10-11; Dt 6,4).

Así se comprende que Jesucristo apareciese «en la plenitud de los tiempos», o sea, cuando los tiempos estaban maduros y se daban las mínimas condiciones psicológicas y culturales para que, al menos algunos, pudieran aceptarlo y transmitirlo. Ef 3,5 habla de cómo el misterio de Cristo no fue dado a conocer en generaciones pasadas como ha sido revelado ahora a los santos apóstoles y profetas por el Espíritu.

En lo que se refiere a la respuesta del creyente, la Escritura distingue diversos grados o etapas en la fe: desde los que tienen una fe diabólica (Sant 2,19), o los que no tienen fe, pasando por los que tienen «poca fe», hasta llegar a los que tienen fe. Los primeros discípulos de Jesús pasaron por este proceso: Pedro tuvo una etapa de fe diabólica (Mt 16,23), María y los apóstoles fueron recriminados en diferentes ocasiones por no comprender nada, por no saber lo que pedían, o por ser hombres de «poca fe». Así se explica que, en el momento de la prueba suprema de la fe, en la hora de la cruz, todos huyeron, dejando a Jesús solo. Unicamente tras el encuentro con el Resucitado, llegaron a la etapa de la fe que mueve montañas y que transforma a la persona, convirtiéndola en nueva criatura.

Todo encuentro con el Señor supone un proceso. No hay encuentros súbitos, ni mecanismos milagrosos de acción instantánea. Pablo, cuando se encontró con el Señor resucitado, inició un camino en el que comenzó por no entender nada, por no ver nada: «Cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo» (Hch 9,3), la misma luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,9). Y oyó una voz que le decía: «Levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer» (Hch 9,6). La voz le invitó, como sigue invitando hoy, a escuchar la palabra,



que en el caso de Pablo le vino por boca de Ananías (9,10-16). Al principio, Pablo, «aunque tenía los ojos abiertos, no veía nada» (9,8), como sucede a todos los que empiezan a caminar: miran sin ver y oyen sin entender. Pero tras escuchar la palabra por boca de Ananías y recibir el Espíritu Santo, «recobró la vista, se levantó y fue bautizado» (9,18).

Todo encuentro con el Señor es una historia larga, un diálogo lento en el que a veces la experiencia inmediata no percibe progresos, o incluso percibe retrocesos o batallas perdidas. El creyente debe saber que el Espíritu sigue presente en él trabajándole, incluso cuando él no puede experimentar eso en forma de victorias efectivas, pues el mero hecho de ponerse a caminar, en la escucha de la palabra, es ya la primera obra del Espíritu de Dios en nosotros: «No me buscarías si no me hubieras encontrado» (san Agustín).

4. Psicología de la fe

4.1. A la vez seguro e inquieto

La fe es un encuentro personal con Dios. Pero Dios es un misterio, el misterio por excelencia. Este encuentro con el misterio explica la paradójica situación del creyente: realiza un encuentro que nunca le deja plenamente satisfecho, un encuentro no exento de dudas, preguntas e inquietudes, y que le mueve a una permanente profundización, a un querer ir siempre más allá, con lo que psicológicamente la fe toma la forma de una búsqueda constante del que nunca alcanza del todo el objeto de su búsqueda.

En la fe, por tanto, se da un doble movimiento: el reposo o seguridad que da todo encuentro amoroso, y la inquietud o búsqueda que provoca el misterio [10]. Reflexionemos sobre ello:

[10] Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 2-2, 2, 1; *De veritate*, 14, 1.

– Una *actitud de búsqueda*, puesto que el objeto de la fe (Dios mismo) carece de evidencia objetiva. Es un misterio que atrae, pero por ser misterio es también inalcanzable en su totalidad, y sólo en parte puede vislumbrarse: en la fe no se consigue el objeto de las promesas, pero se las ve y se las saluda desde lejos, dice Heb 11,13. En la fe no se trata de vagos anuncios incomprobables, sino más bien de una visión velada de realidades invisibles. La visión explica que el creyente se sienta seducido; el que esté velada explica que se sienta inquieto, que busque una mayor claridad.

De modo que en la fe hay una imperfección esencial; no es un conocimiento perfecto; no hay nada completamente claro. Esta falta de claridad ni es un motivo para glorificar la obediencia, ni es una prueba que Dios nos envía. Estamos ante un aspecto inherente a la misma vida de fe que, al menos en parte, es equiparable a la duda, a la sospecha y a la opinión. El preguntar y el dudar no demuestra necesariamente mi falta de fe. Es posible que demuestre la madurez de mi fe: cuanto más me acerco a Dios, más consciente soy de su grandeza y, por tanto, de la infinita distancia que me separa de él; más penetro en el misterio y, por tanto, mayor es mi conciencia de su incomprensibilidad, aunque también aumenta mi deseo de conocerle.

La falta de evidencia de la fe es consecuencia de la trascendencia de su objeto: Dios no es manipulable. En el momento en que se da, se retrae y se sustrae. Pretender acapararlo es convertirlo en objeto utilitario, y entonces deja de ser el Dios de la gracia, el Dios amor. Con la fe sucede como con la amistad: cuando quieres apoderarte del amigo para estar más seguro de él, manifiestas tu desconfianza y destruyes la amistad. La presencia de Dios es una presencia-huella. Huella de un paso ya pasado, pero huella que invita a seguir las «espaldas» del que ya ha pasado (cf. Ex 33,23). Así, Dios se da a conocer por medio de signos, signos que remiten siempre más allá de ellos porque respetan su miste-

rio trascendente. Por eso, el creyente vive en l tensión del que siempre busca sin alcanzar nunc del todo, aunque la oscuridad esencial de su fe n le paraliza, sino que le hace vivir «como si viera invisible» (Heb 11,27). El verdadero creyente viv de una u otra forma, la experiencia que poéti camente expresa san Juan de la Cruz:

> «¿A dónde te escondiste,
> Amado, y me dejaste con gemido?
> Como el ciervo huiste,
> habiéndome herido;
> salí tras ti clamando, y eras ido».

De este modo, el creyente vive en una situación paradójica: más que portador de la verdad, es unc que corre tras ella, para darle alcance (cf. Flp 3,12-13), y experimenta la zozobra que comporta tod búsqueda y la ansiedad del que no acaba de encontrar. Y cuando trata de explicar por qué permanec firme en una carrera que parece no tener fin, es consciente de que su explicación sólo resultará convincente para quien se decida a entrar en l carrera. Pues cuando su explicación es juzgada racionalmente, sólo cabe presentarla como posible, pero nunca como concluyente, ya que racionalmente lo que el creyente anuncia puede terminar pareciendo una estupidez (cf. 1 Cor 1,18).

– En la fe hay también una *firme seguridad*, una certeza inquebrantable. Aunque no lo tiene claro, el creyente está seguro de su fe: «La fe es garantía *(hypostasis)* de lo que se espera; la prueba *(elenkos)* de realidades que no se ven» (Heb 11,1). La fe es *hypostasis* (convencimiento o seguridad que descansa sobre una base sólida) de las cosas celestes, en cuanto que son futuras: el futuro, a pesar de todas las decepciones sufridas, no es para el creyente incierto y angustioso. Y también *elenkos* (argumento decisivo, razón segura de su verdad indefectible) de las cosas celestes, en cuanto que son invisibles: la fe trasciende lo que se percibe exteriormente y se palpa con las manos, aquello de que se puede disponer. Por este motivo, los creyentes suelen ser objeto de burla por parte de aquellos que se apoyan tan sólo en datos empíricamente verificables. Sin embargo, para los creyentes, la *visión* (Heb 11,13) de su fe es más real que la tierra misma en la que viven.

Esta discordia interior entre el asentimiento y la ansiedad, el reposo del que está seguro y el movimiento irremediable, no son dos etapas sucesivas, sino dos aspectos simultáneos en el acto de creer. En la fe, el asentimiento y la búsqueda se dan al mismo tiempo. Tal es la paradoja de la fe: participa de la perfección de la certeza y de la imperfección de la búsqueda, lo que explica las descripciones ansiosas de los místicos cuando avanzan en las «tinieblas» de la fe, y la facilidad de movimientos contrarios de duda y vacilación en todo creyente.

El creyente puede decir con toda verdad: «Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad» (Mc 9,24). A propósito de esta exclamación del padre de un endemoniado, nota Miguel de Unamuno: «Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza?» [11]. Y sin embargo, tras la explicación que hemos ofrecido, este versículo cobra toda su grandeza: el tema de la inquietud moderna queda legitimado con la más auténtica teología.

4.2. A la vez creyente e infiel

El texto de Mc 9,24, que acabamos de citar, no es la expresión de una anomalía, sino la situación normal del creyente que no sólo vive la fe en el claro-oscuro que provoca el misterio, sino que también siente cómo su fe está permanentemente amenazada por la incredulidad.

En efecto, la fe es un acto libre, y el creyente está siempre sometido a la tentación. Nunca posee la fe segura y definitivamente, y siempre debe

[11] *Obras completas.* Edición preparada por Manuel García Blanco. Escelicer, Madrid 1966-1969, VII, 180.

rezar para que el Señor le conserve y aumente la f
En boca del creyente aparece a veces la terrib
pregunta del profeta: «¿Serás tú para mí como u
espejismo, aguas no verdaderas?» (Jr 15,18), o l
del salmista: «Dios mío, ¿por qué me has abando
nado?» (Sal 22). Preguntas tanto más legítima
cuanto que el mismo Jesús pasó por el trance qu
las provoca.

Ahora bien, si el creyente puede vivir su fe e
medio de la tentación y la duda, también el n
creyente tiene sus problemas. Sin duda, el creyent
es incapaz de aportar una prueba matemática d
Dios y de su reino. Pero tampoco el increyent
tiene pruebas apodícticas de que el positivismo e
la verdad. No puede demostrar de forma con
cluyente que este universo sensible, que él afirm
ser el Todo, constituye verdaderamente todo l
real.

Cuando se trata de asuntos decisivos, posible
mente tenga razón Unamuno al decir que en tod
hombre hay un «fondo último de incertidum
bre» [12]. Vale la pena seguir citando a Unamuno, e
un texto en el que expone, con su estilo caracterís
tico, esta situación con la que se enfrentan al uní
sono el creyente y el increyente: «En un escondri
jo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acas
el mismo que cree estar convencido de que con l
muerte se acaba para siempre su conciencia perso
nal, en aquel escondrijo le queda una sombra, un
vaga sombra, una sombra de sombra de incerti
dumbre, y mientras él se dice: 'Ea, ¡a vivir est
vida pasajera que no hay otra!', el silencio de aqu
escondrijo le dice: '¡Quién sabe!...'. Cree acaso n
oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también d
alma del creyente que guarde más fe en la vid
futura hay una voz tapada, voz de incertidumbr
que le cuchichea al oído espiritual: '¡Quién sa
be!...'. Son estas voces acaso como el zumbar d
un mosquito cuando el vendaval brama entre lo
árboles del bosque; no nos damos cuenta de es

[12] *Ibíd.*, III, 282.

zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído» [13].

Así, pues, si el creyente está amenazado por la incredulidad, también el increyente se plantea preguntas a propósito de este mundo sensible que él considera definitivo. Quien quiere escapar a la incertidumbre de la fe, cae en la incertidumbre de la increencia, lo que significa que de un modo u otro siempre nos enfrentamos con el problema de la fe.

Esto nos invita a abrirnos al diálogo, no como táctica, sino como necesidad. El hombre honrado, el que busca la verdad, siempre está a la escucha de todas las voces y, de entrada, siempre considera la posición del otro con el mismo respeto que él querría para la suya. Pues la fe es, en definitiva, una apertura. Y si la fe cristiana es también una firme adhesión a Dios al que el hombre se abre, esta firmeza se realiza y se vive en la debilidad. La fuerza del creyente no se apoya en sus propias fuerzas, sino en lo que muchas veces parece a los ojos del mundo «la debilidad de Dios», debilidad que únicamente el creyente sabe que es «más fuerte que la fuerza de los hombres» (1 Cor 1,25). Por esta razón, el creyente no tiene nada de qué alardear, nunca aparece como un presuntuoso, sino como un hombre humilde.

5. Teología de la fe cristiana

La reflexión teológica sobre la fe cristiana debe considerar el objeto y el motivo de la fe: creo en el Dios que se revela en Jesucristo (y no tanto en una serie de verdades o dogmas), y creo porque me fío de este Jesús que revela el rostro del Padre (y no por intereses o razones socio-culturales).

[13] *Ibíd.*, VII, 179.

5.1. El objeto sacramental de la fe

La fe es, ante todo, un encuentro inmediato del hombre con Dios. De ahí que la teología la califique como una virtud teologal, porque termina directamente en Dios y no en una criatura. Pero la fe también es histórica [14], y así el encuentro con Dios se da a través de mediaciones antropológicas, a saber: el hermano, las vicisitudes de la vida, la Escritura, la predicación eclesial, las formulaciones dogmáticas. En estas mediaciones (no además de, o al margen de ellas), el creyente alcanza lo que está más allá de ellas y a lo que ellas se refieren, Dios mismo.

Esta dialéctica de la fe, a saber: un encuentro con el trascendente a través de una mediación humana, no hace sino prolongar la estructura de la encarnación: cuando Dios se acerca y manifiesta definitivamente al hombre «en la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4), lo hace a través de una humanidad, la de Jesús. Esto explica que, entonces y ahora, Dios sólo se revele a una cierta cualidad de la mirada y del oído. Jesús, estando en medio de todos, puede no ser conocido (Jn 1,26). Y la cruz puede pasar por necedad y escándalo (1 Cor 1,22ss). De ahí la vigencia del principio básico: «bienaventurados los que no vieron y creyeron» (Jn 20,29), porque «la fe es prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1); de realidades divinas que sólo se ven en signos humanos y pueden, por tanto, considerarse (porque también lo son) plenamente humanas. Esto explica la posibilidad y la lógica del ateísmo: lo humano sólo es humano, dice el ateo; lo humano es signo de lo trascendente, dice el creyente. Ambos sólo ven lo humano y ambos también interpretan.

[14] Que Dios se revela en la historia encuentra un apoyo decisivo en la Sagrada Escritura: en ella, más que una definición de la fe encontramos una historia de la fe, la historia de unos hombres que se han fiado de Dios, descubriendo cómo actuaba en su vida y en los acontecimientos, aunque Dios trasciende la historia.

Dios se comunica en lo humano y a la manera humana; allí lo encontramos, y no en un imaginario empalme directo, individual e interior, o en un contacto de tipo iluminista. Pero hay que dejar siempre claro que las mediaciones antropológicas no son el objeto de la fe, sino los medios en los que alcanzamos el objeto. La fe alcanza lo sobrenatural, es sobrehumana, pero no inhumana. Porque es sobrehumana, el hombre no dispone de Dios (Dios siempre es más grande), es Dios quien nos alcanza en Cristo Jesús (cf. Flp 3,12). Porque no es inhumana, la fe tiene cuerpo: la trascendencia se ofrece en contenidos humanos.

Al tipo de encuentro que describimos cabe calificarlo de *sacramental*. Sacramental significa que el Dios trascendente toma cuerpo en la historia, ante todo en la historia de Jesús, y que en este cuerpo histórico el creyente le alcanza inmediatamente: «A mí me lo hicisteis» (Mt 25,40), dice el Señor a aquellos que, aun sin saberlo, le encontraron en los pequeños de este mundo. No dice: me sentía satisfecho porque cumpliais mis mandatos, sino: *a mí* me lo hicisteis. Dicho de otro modo: yo estaba allí. Dios mismo se encuentra en la mediación escriturística o dogmática, en la práctica ética, en el signo-símbolo sacramental. La fe se vive en lo corporal y se verifica en lo corporal, y no en la espiritualidad evanescente de un supuesto encuentro ilusorio con Dios. La fe sólo existe si se inscribe en alguna parte. Cuanto mayor corporalidad, más se necesita la fe para discernir en el cuerpo la presencia de un Dios que se oculta en lo que nuestras proyecciones imaginativas tienden a considerar como lo más opuesto.

Ahora bien, la afirmación de que Dios se encuentra y manifiesta en lo corporal no puede derivar en la idolatría del que manipula o reduce lo divino a los límites de lo humano. En efecto, la fe recuerda que Dios siempre está más allá y que, si se realiza en la historia, nunca se confunde ni se identifica sin más con lo histórico. Lo divino sólo se encuentra en lo concreto, pero nunca se reduce

ni se identifica totalmente con lo concreto: estando ahí, Dios siempre es algo más, siempre se escapa.

La fe entonces es renunciar a la evidencia, vivir en la presencia de Dios que se manifiesta como ausente, y es el correctivo de una experiencia de Dios entendida como experimentación. La experiencia religiosa, si es auténtica, siempre saca a uno de sí mismo y le conduce más allá. La experimentación concentra en uno mismo y termina en lo más inmediato, que no es sino lo más habitual o lo más propagandísticamente presentado. Pero lo real, a lo que tiende la fe, está más allá de lo corriente, de lo habitual.

5.2. *El motivo de la fe*

La razón o el motivo de la fe es Dios mismo. El se nos da a conocer en Jesucristo: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9); y sólo porque Dios se da a conocer, podemos conocerle: sólo Dios habla correctamente de Dios, pues lo que Dios revela supera todo lo que el hombre puede imaginar (cf. 1 Cor 2,9). El es también el que dispone nuestro corazón, por medio del Espíritu, para que podamos acogerle (cf. 1 Cor 2,10.12). La respuesta de la fe siempre tiene su origen en Dios que nos atrae (Mt 16,17; Jn 6,44-45) y nos ilumina por su Espíritu (Jn 14,26; 16,13-15; Rom 8,15).

Ahora bien, esta atracción de Dios no anula la libertad ni desplaza la acción del hombre. La fe es obra del Espíritu de Dios. Pero es el hombre el que cree, no Dios por él y en su lugar. La fe es una respuesta personal, respuesta provocada, pero tal provocación no anula la responsabilidad personal, sino que la despierta. Por esta razón, la fe es libre por naturaleza y digna del hombre. La gracia del Espíritu posibilita y provoca la decisión personal y, lejos de anular la razón, la integra, incitándola a la búsqueda de la credibilidad de los misterios creídos.

Importa dejar claro que el motivo de la fe es Dios mismo ante posibles escándalos que a veces nos invaden al notar los reales o supuestos pecados de la Iglesia, de su jerarquía o de fieles cualificados. Yo no creo ni dejo de creer porque el papa o el obispo sean santos o pecadores, actúen a mi gusto o a mi disgusto. La Iglesia es motivo de credibilidad (y esto es importante de cara a su responsabilidad), pero no motivo último y decisivo de mi fe. Yo no creo en la Iglesia ni a causa de ella, sino en Dios y a causa de Dios, aunque la Iglesia también juega un papel importante en mi fe: creo dentro de ella, creo en aquel del que da testimonio, pero creo en definitiva porque Dios se da a conocer en Jesucristo y porque el Espíritu me mueve a creer.

6. Fe y teología

Aludimos en 1.2 a la interacción entre fe y pensamiento. También (en 4.1) hemos indicado que la fe da qué pensar y suscita preguntas, pues se enfrenta con la no evidencia del misterio de Dios.

La interacción entre fe y pensamiento es la tarea de la teología, pues la manifestación de Dios por su palabra, que pide ser aceptada con fe, no niega la razón humana. Al contrario, la fe en Dios, precisamente porque plenifica al hombre, exige la comprensión, pide un «obsequio razonable» (según la lectura tradicional de Rom 12,1). El Dios cristiano quiere ser acogido, pero nunca se impone. Llama al hombre sin anular ninguna de sus dimensiones. Al respecto, es interesante notar que el Nuevo Testamento, cuando cita el famoso texto de Dt 6,5, añade siempre la mente (inteligencia, pensamiento) a las fuerzas con las que hay que amar a Dios: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,22).

La teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana, una reflexión llevada a cabo no espontáneamente (en este sentido, todo creyente

es un teólogo), sino metódicamente (según unas normas exigidas por su objeto) y sistemáticamente (según un discurso coherente que busca los nexos recíprocos entre los diferentes aspectos y el significado de los mismos). Así, la teología adquiere el rango de reflexión científica sobre la fe.

El mismo acceso al texto bíblico, la fuente de la fe cristiana, ya plantea problemas de comprensión, de interpretación y de coordinación, que hacen pensar y exigen un estudio y una profundización. Pero además, esta fe, una vez comprendida y acogida, siente la urgencia de hacerse vida en las diferentes culturas y mentalidades y pretende responder a los nuevos problemas que van surgiendo. Tras la época neotestamentaria, surgieron verdaderos problemas que exigieron una penetración científica que fuera más allá del simple lenguaje de la Escritura (Nicea, Calcedonia). También hoy nos encontramos con problemas que el Nuevo Testamento no pudo plantearse y que exigen una respuesta desde la fe, más allá de la literalidad del texto bíblico (moral económica, política o médica). Si arrinconamos estos problemas, terminará por peligrar la esencia misma del cristianismo. Si la fe cristiana debe hacerse vida y debe vivirse hoy, esto significa que remite ineludiblemente a cada uno de nuestros respectivos presentes.

Por eso, la teología no puede considerarse como un montaje cultural alejado de la «verdadera vida». Es posible que una conciencia elemental considere inútil la reflexión teológica (y también la filosófica). Pero si la conciencia ilustrada (a la que también quiere y debe iluminar la fe) no integra críticamente las aprehensiones infantiles de la verdad religiosa, terminará por abandonar la religión por considerarla superada.

Surge aquí una dificultad: la aparente oposición paulina entre la fe y la sabiduría de este mundo (cf. 1 Cor 1,17-31). En realidad, Pablo no condena en este pasaje la auténtica sabiduría humana, don de Dios y capaz de conocer a Dios, sino una sabiduría orgullosa, llena de presunción. El texto

se sitúa en el conflicto de la cruz de Cristo con otras formas de salvación preconizadas: la salvación como penetración en el misterio hasta el punto de hacerlo desaparecer (gnosis), que resucitan ciertas formas de racionalismo moderno; o la salvación por el cumplimiento de la ley, en detrimento de la gratuidad de la salvación que opera la cruz de Cristo.

En suma, la fe no se identifica con lo irracional. Pero tampoco se trata de un estadio que hay que superar. La fe es y suscita una forma de conocimiento, pero no un conocimiento provisional, contrapuesto al saber, entendido como un conocimiento seguro fundamentado en uno mismo. La fe el saber son dos modos de conocimiento, no puestos, pero sí distintos: el conocimiento fundamentado en un otro o el conocimiento fundamentado en uno mismo. La oposición aparece cuando se subordina la fe a un saber que se pretende instancia soberana, y se pierde de vista lo específico y original de la fe, cuyo conocimiento se fundamenta en el encuentro existencial entre Dios y el hombre. Por esta misma razón, el rechazo del saber no engendra necesariamente la fe.

Bibliografía

Becker, O. y Michel O., *Fe*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1980, II, 170-187.

Fries, H., *Teología Fundamental*. Herder, Barcelona 1987, 23-131.

Gelabert, M., *Introducción y notas a las cuestiones 1 a 16*, en Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, III. (BAC), Madrid 1990, 35-148.

Lubac, H. de, *La fe cristiana*. Fax, Madrid 1970.

Pieper, J., *La Fe*. (Patmos) Rialp, Madrid 1966.

Trutsch, J. y Pfammatter, J., *La fe*, en *Mysterium salutis*, I, II, 1969, 879-989.

Biblia

José Rodríguez Carballo

La Biblia no nos resulta, ciertamente, un libro extraño. Este viejo libro, patrimonio en su origen del pueblo judío, y luego de la Iglesia, marcó hondamente nuestra cultura occidental. Nuestra memoria y nuestra forma de hablar están cargadas de imágenes sacadas de él.

Pero este libro-biblioteca se presenta para muchos como un libro de difícil lectura, un libro «sellado con siete sellos» (cf. Ap 5). Un libro de sentido impenetrable no sólo en algunos de sus textos, sino en libros enteros, como es el caso del Apocalipsis.

Esto es lógico si tenemos en cuenta que la Biblia es una obra literaria muy compleja. Es como una gran caravana. Camina durante mucho tiempo y atraviesa numerosos países (Mesopotamia, Egipto, Palestina, Siria, Persia, Grecia, Italia...) antes de llegar a nosotros. Acumula cantidad de cosas de estas épocas y países. Unas fascinantes y hermosas. Otras desconcertantes y hasta escandalosas, o cuando menos muy difíciles de entender y explicar. Por sus páginas desfila una variadísima gama de personas que no viven como vivimos nosotros, que no tienen nuestra manera de ver las cosas; en definitiva, que están muy lejos de nuestra mentalidad.

¿Renunciaremos a entenderla, o dejaremos su estudio sólo para los letrados y entendidos?

Ceder a esa doble tentación sería desconocer que la Biblia es el libro de todo el pueblo de Dios,

la buena noticia anunciada a los pobres (cf. Lc 4,18-19). Judíos y cristianos, mil millones largos de personas, consideramos la Biblia como nuestro libro santo y apoyamos en él nuestra fe, pues lo reconocemos como palabra de Dios. Una palabra creadora y salvadora. Una palabra que es historia viviente de hombres y mujeres que han crecido como nosotros en busca de sentido para sus vidas; que han descubierto la presencia amorosa de Dios en medio de ellos; que han experimentado que Dios entraba en sus vidas, indicándoles un camino e invitándoles a una comunión de vida y de amor con él.

A pesar de las dificultades que la comprensión de este libro incomparable pueda tener, los creyentes no podemos, pues, renunciar a la lectura y comprensión de lo que, en palabras del Concilio, es «apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21).

Cuanto sigue, sin pretender explorar todos los rincones de ese mundo desconocido que puede ser la Biblia, quiere ser una guía para un primer contacto con este libro único considerándolo como una creación literaria, obra humana, y como palabra de Dios, inspirada por su Espíritu.

1. La Biblia, creación literaria

1.1. El nombre

Los libros bíblicos reciben, en su conjunto, distintos nombres. En la misma Biblia son llamados «Escrituras santas» (Rom 1,3), «Sagradas letras» (2 Tim 3,15), «Libro sagrado» (2 Mac 8,23) y «Libros santos» (1 Mac 12,9). Otras veces, dejando a un lado el adjetivo, se les denomina simplemente con el nombre de «Escritura» o «Escrituras» (Jn 10,35; Mt 21,42) y «Libros» (Dn 9,2) por excelencia.

Este último nombre, el de «Libros», utilizado más tarde especialmente por los padres griegos, es

el que dio origen al nombre de «Biblia», por el que normalmente es conocido el conjunto de libros sagrados. Con él indicamos la naturaleza externa de las Escrituras: se trata de un conjunto de libros («biblia» es el plural del sustantivo griego *biblion* = libro), que, después de un proceso que duró siglos, fueron reunidos en una sola obra.

Otras denominaciones parten del contenido de esos libros. Así, el nombre de «Alianza-Testamento» (cf. 1 Mac 1,60), por el hecho de que la Biblia contiene la narración de las iniciativas divinas para establecer una alianza con su pueblo en las dos etapas de la historia de la salvación: la antigua con Israel, y la nueva con la Iglesia.

1.2. El número de libros sagrados

El número exacto de esos libros en los que se recoge la historia de los encuentros salvadores de Dios con los hombres y las respuestas que éstos, confiados o recelosos, le han dado, es de 73. Así lo definió solemnemente el concilio de Trento en 1546 y así lo ratificaron los concilios posteriores hasta el Vaticano II. Sus nombres son: Génesis, Exodo, Números, Levítico, Deuteronomio, Josué, 1/2 Samuel, 1/2 Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Abacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías, Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés (= Qohelet), Ester, Esdras, Nehemías, 1/2 Crónicas, Baruc, Tobías, Judit, 1/2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico (= Sirácida), Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos de los Apóstoles, Romanos, 1/2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1/2 Tesalonicenses, 1/2 Timoteo, Tito, Filemón, Hebreos, 1/2 Pedro, 1/2/3 Juan, Santiago, Judas y Apocalipsis.

1.3. División de los libros sagrados

De estos libros, 46 son de inspiración judía y 27 de inspiración cristiana. Los primeros nos

transmiten la experiencia espiritual de quienes se rigieron por la alianza del Sinaí; los segundos recogen las exigencias de la alianza inaugurada por Cristo. Aquéllos presentan la esperanza de la salvación anunciada por los profetas. Contienen la promesa de Dios de salvar a los hombres. Estos recogen la realización de esa esperanza. Contienen el cumplimiento de la promesa de Dios en su Hijo Jesucristo.

Esta simple constatación nos lleva a dividir la Biblia en dos grandes bloques: *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento,* o lo que es lo mismo, *Antigua Alianza* y *Nueva Alianza* (cf. 2 Cor 3,6.14).

Comparando, ahora, unos libros con otros, el lector se da cuenta inmediatamente de que nos encontramos ante una biblioteca no muy homogénea. Hay libros y fragmentos antiquísimos y otros muy recientes. Hay unos que son bastante largos y otros muy cortos. Los hay escritos en poesía y otros que contienen los anales del reino. Hay textos escritos por un solo autor y otros que son una antología de textos de distintos autores y distintas épocas. Cada libro conserva su propio carácter.

A pesar de todo esto, también es fácil observar cómo cada libro se encuentra unido a los otros, ya por su contenido, ya por el género literario. Esto explica el por qué en cada uno de esos dos grandes bloques se hayan hecho divisiones que agrupan a varios libros con características históricas o temáticas semejantes.

La tradición judía hace una división tripartita del Antiguo Testamento, y cuyos nombres corresponden a cada una de las consonantes de la palabra *Tanak,* por la que también se conoce la Biblia entre ellos.

La primera parte se llama *Torá* (ley). Esta comprende los cinco primeros libros de la Biblia, y corresponde a nuestro Pentateuco. También se la conoce con el nombre de la «ley del Señor» (Neh 9,3) o «ley de Moisés» (Mal 3,22). La segunda

parte se llama *Nebiim (Profetas).* Comprende parte de nuestros libros históricos: Josué, Jueces, 1/2 Samuel y 1/2 Reyes, llamados por ello profetas anteriores; y todos los libros proféticos, conocidos con el nombre de profetas posteriores. La tercera parte recibe el nombre de *Ketubiim (Escritos)* y comprende el libro de los Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Qohelet, Ester (hasta 10,3), Daniel (excepto algunas partes deutero-canónicas), Esdras, Nehemías y 1/2 Crónicas.

El criterio seguido por los judíos para dividir así los libros bíblicos es, fundamentalmente, el histórico. Según se iban considerando sagrados, se iban agrupando, formando un conjunto.

Los católicos y ortodoxos dividimos los libros del Antiguo Testamento, según la clasificación de los LXX, en cuatro partes: *Pentateuco, Históricos, Sapienciales y Proféticos.* Para ello seguimos, como criterio fundamental, el tener en cuenta el género literario del libro en cuestión. Los del Nuevo Testamento los dividimos en: *Evangelios y Escritos apostólicos* (Cartas paulinas y católicas, Hechos y Apocalipsis).

Los protestantes, mientras para el Nuevo Testamento siguen la división católica y ortodoxa, para el Antiguo Testamento siguen la división judía, añadiendo al final los libros deuterocanónicos y haciendo notar que no son admitidos por los judíos.

La división de los libros en capítulos y versículos es tardía. Fue Esteban Langton († 1228) quien hizo la actual división en capítulos, que luego, en 1528, fueron subdivididos en versículos por Pagnini di Lucca (AT) y por Roberto Ettienne (NT).

1.4. Los libros protocanónicos y los deuterocanónicos

No todos los libros que figuran hoy en nuestras Biblias fueron tenidos por inspirados desde un principio. Algunos tardaron en entrar dentro del

«canon» (término técnico que subraya el carácter normativo de todos estos escritos para la fe de todos los tiempos) de libros inspirados; y otros nunca entraron en el «canon» judío y, como consecuencia, tampoco en el protestante.

a) El canon judío

Después de la destrucción de Jerusalén, los responsables religiosos se preocuparon de asegurar la continuidad de la fe de aquellos que se dispersarían por todo el mundo. Para ello era esencial el concretar oficialmente o canónicamente la lista de los libros en los que se reconocía la fe de Israel. Así se hizo a finales del s. I d. C. Esto provocó una primera distinción entre libros canónicos y libros apócrifos.

Este trabajo se realizó en Palestina. En Alejandría, donde vivían unos 100.000 judíos, en torno a esas mismas fechas, se llevaba a cabo una famosa traducción de la Biblia al griego, conocida con el nombre de los LXX (por creer que la habían realizado setenta sabios), y destinada a todos los judíos de lengua griega. También aquí se intentó clarificar cuáles eran los libros inspirados y cuáles no. Si hoy comparamos ambas listas, vemos que no hay coincidencia. Mientras la traducción de los LXX coloca entre los libros inspirados a Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, Daniel 3,23-90 y 13-14, Judit, Tobías, 1/2 Macabeos y Ester 10,4-16,24), estos mismos libros son ignorados como canónicos por los judíos de Palestina. Así lo deducimos de las distintas traducciones de la Biblia en hebreo y por Flavio Josefo, quien, siguiendo la corriente de los fariseos, hace un elenco de todos los libros inspirados, dejando a un lado los anteriormente citados.

Esto hace que en los libros del Antiguo Testamento se pueda establecer una doble categoría: protocanónicos y deuterocanónicos. *Protocanónicos* son aquellos que desde un primer momento (*protos* en griego significa primero) fueron admitidos como revelados. En cambio, *deuterocanónicos* son aquellos que fueron aceptados sólo en un segundo momento (*deuteros* significa segundo).

Los motivos por los que los judíos de Palestina, a quienes se debe la fijación del canon de libros del Antiguo Testamento, redujeron el número de libros inspirados son varios. El primero de ellos y, sin duda el más importante, es la ausencia, a partir del s. V, de un profeta que asegurase el carácter divino de los escritos más recientes, o confirmase el carácter sagrado de escritos antiguos sobre los cuales no se habían pronunciado los profetas precedentes. Esta es la razón que señala Flavio Josefo (cf. *Contra Apionem,* 1, 8). Otros motivos, aducidos por los fariseos, son: que un libro no puede ser sagrado si no está escrito en la lengua sagrada (hebreo o arameo) y si no está escrito en Palestina, única tierra sagrada capaz de recibir las revelaciones de Dios. Como los llamados deuterocanónicos no reúnen estas condiciones, los fariseos no dudaron en rechazarlos.

Esto tuvo sus consecuencias para los cristianos. Los que vivían en Palestina, en contacto con las comunidades judías, adoptaron el canon hebreo palestino, mientras que los que vivían en el mundo griego y hablaban la lengua griega adoptaron el canon alejandrino.

Esta diferencia ha continuado hasta hoy. Las Iglesias protestantes han recogido la tradición palestina, también conocida como antioquena. Sus Biblias sólo citan las obras llamadas protocanónicas, y consideran como apócrifos los textos suplementarios conservados en el segundo canon, el de Alejandría, seguido por las Iglesias católica y ortodoxa.

b) El canon del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no ha planteado tantos problemas. Muy pronto, los primeros cristianos coleccionaron y difundieron los escritos en los que

se expresaba su fe, separándolos de aquellos que no la contenían. De este modo, los libros canónicos se diferenciaron claramente de los apócrifos. De todos modos, con algunos escritos hubo ciertas dudas sobre su canonicidad, lo que hizo que entraran a formar parte del canon de libros inspirados sólo en un segundo momento. Es el caso de Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2/3 Juan, Judas y el Apocalipsis.

Las causas de esta aceptación tardía son múltiples: la circulación de muchos apócrifos, la brevedad excesiva y el poco valor doctrinal de algunos de estos escritos, el mal uso que de ellos hacían grupos heréticos (especialmente de Hebreos y Apocalipsis), y las dificultades de comunicación entre una Iglesia y otra.

Por este hecho, y por razones de tipo doctrinal, Lutero atribuyó a estos escritos un papel secundario, colocándolos después de los otros libros, que él consideraba «los verdaderos, seguros y más importantes libros del Nuevo Testamento». Aunque su postura fue seguida, en un principio, por algunas Iglesias reformadas, hoy, sin embargo, la casi totalidad de esas Iglesias no tienen dificultad alguna en aceptar esos libros como inspirados.

De cualquier modo, el canon de las Escrituras queda fijado tal como lo conocemos hoy, aunque en un orden distinto, con san Atanasio, en su carta a Pascual (año 367), y el Sínodo de Hipona (año 393).

1.5. Formación de los libros sagrados

El proceso de formación de los libros sagrados fue muy lento. A veces entre los hechos y su narración han transcurrido muchos años, e incluso siglos. Este es el caso, especialmente, de los libros del AT, pero, como se verá, también en el NT el proceso fue bastante largo.

a) La formación del Antiguo Testamento

– *El punto de partida.* El éxodo fue, sin duda, el acontecimiento fundante del pueblo de Israel. La salida de Egipto fue siempre considerada por Israel como el momento más destacado de su historia, como un acontecimiento que se sitúa en otro plano distinto de los demás. El pueblo existía ya desde Abrahán, pero sólo en promesa. El éxodo es realmente el momento en que Israel es creado como pueblo. Sacado «de la servidumbre al servicio», Israel descubre a Dios como liberador y salvador, el que le sacó de la casa de la esclavitud. Y desde esa experiencia se sabe pueblo elegido y consagrado.

Por ser el momento fundacional del pueblo, es también el acontecimiento fundamental y ejemplar de su historia. Por esas dos características, el recuerdo del éxodo atraviesa toda la literatura bíblica (cf. Jos 24,6; Dt 6,21; 8,14; 13,6; 26,8; Sal 77; 78; 105; 1 Re 8,53), y será arranque y meta de cualquier aspiración del pueblo de Dios. Y con el éxodo, la alianza, como fuerza motriz del pueblo elegido a lo largo de todas sus vicisitudes históricas.

Estos acontecimientos se transmitieron de generación en generación, de padres a hijos, durante siglos, sin la mediación de la escritura, de viva voz. Y al lado de ellos, y de modo casi anárquico, surgen los *mishpatín* y los *torot* (juicios y leyes), que, junto con los cantos, himnos, recuerdos..., van echando las bases de lo que luego sería el AT y particularmente el Pentateuco. Algo que, nacido del vivir cotidiano de Israel, iba constituyendo la normativa de su comportamiento.

También éstos fueron retenidos primero en la mente y sólo más tarde fueron consignados en brevísimos escritos o colecciones legales, que posibilitaran, a un tiempo, su conservación y su uso en la vida de cada día. Estas colecciones, por contener «juicios y decisiones», fueron conocidas en su

conjunto por *debarim*, palabras o preceptos divinos.

– *La historia del reino de Judá.* En el s. X a. C., asistimos al primer intento serio de poner por escrito las tradiciones antiguas de Israel. Este intento nace en la corte de Salomón, organizada al estilo de la del Faraón, y en la que los escribas ocupaban un lugar destacado.

La Biblia habla de dos libros que se han perdido, redactados en este período: El *Libro del justo* y el *Libro de las guerras de Yahvé.* En este período se escribe también una *Historia del arca* (1 Sm 2-5) y la de la *sucesión de David* (2 Sm 9-20). Se recogen algunos poemas: El *Canto del arco y la elegía de Abner* (2 Sm 1,3), algunos *Salmos* y algunos de los refranes recogidos, más tarde, en el libro de los Proverbios. Sobre todo, se comienza la historia sagrada judía, que llamamos *tradición yahvista,* por designar a Dios con el nombre de Yahvé, y que corrientemente se designa con la letra *J.*

Esta tradición quiere ser un respaldo teológico a la dinastía davídica, en la cual se realizan las promesas de Dios a los patriarcas. El rey, hijo de David e hijo de Dios, es el lugarteniente de la divinidad y garante de la unidad política y religiosa de la nación. Pero al mismo tiempo, el yahvista deja bien claro que el rey no es un monarca absoluto, sino que está al servicio de Dios y de su pueblo [1].

La presencia de esta tradición se puede palpar en los libros del *Génesis* y del *Exodo,* y a ella pertenecen relatos tan conocidos como: la redacción más antigua del decálogo (cf. Ex 34,14-26), el relato de la creación del mundo y del hombre (cf. Gn 2,4b-25), el relato del pecado (cf. Gn 3,1-24), la historia de Abel (cf. Gn 4,1-16), el relato del diluvio (cf. Gn 7-9), la historia de Babel (cf. Gn 11,1-9). Dentro de este cuadro tenebroso, el yahvista vislumbra la acción salvífica de Dios: el «protoevangelio» (cf. Gn 3,15), la salvación de Noé (cf. Gn 8,15-22) y la vocación de Abrahán (cf. Gn 12,1ss). También pertenecen a él el relato de las plagas de Egipto (cf. Ex 7-10; 12,21-27), el «signo» de las codornices y del maná (cf. Ex 16), el relato del becerro de oro (cf. Ex 32) y el de la renovación de la alianza (cf. Ex 34,1-28).

– *La historia del reino de Israel.* Con la muerte de Salomón, hacia el año 931, la unidad nacional se viene abajo. El reino se divide. Ante la torpeza de Roboán, hijo de Salomón, las diez tribus del norte se separan arrastradas por un aventurero llamado Jeroboán. En adelante, el reino de Judá, al sur, y el de Israel, al norte, llevarán una existencia por separado.

La ruptura hizo que el norte desarrollara sus propias tradiciones e incluso sus propias concepciones teológicas, basadas en tradiciones antiguas, las mismas del sur, pero con orientación distinta. Es la historia sagrada del norte, conocida con el nombre de *tradición elohista,* por utilizar el nombre de Elohim para Dios, e indicada con la letra *E* [2].

A su trabajo se deben los relatos más importantes de alianza que encontramos en el AT: la alianza con Abrahán (cf. Gn 15), la renovación de la alianza con Josué (cf. Gn 24) y, muy particularmente, la alianza del Sinaí (cf. Ex 19-24). En la historia patriarcal mostrará especial interés por Jacob y por José. Muy presente en el libro del *Génesis* y del *Exodo,* la tradición elohista se encuentra también presente en *Números* y *Deuteronomio.*

En el norte, las crisis políticas son continuas. En poco más de dos siglos, nueve dinastías ocuparán el trono. La crisis religiosa es todavía mayor. La política de alianza con los países vecinos lleva a

[1] Cf. W. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento,* 1983, 97-108; G. von Rad, *El libro del Génesis.* Sígueme, Salamanca 1972, 33-36; Id., *Teología del Antiguo Testamento,* I. Sígueme, Salamanca 1978, 177ss.

[2] Cf. W. Schmidt, *o. c.* 109-119; G. von Rad, *Libro del Génesis,* 28-33.

los reyes a adoptar los cultos y las costumbres paganas.

– *Los primeros profetas.* En medio de este caos, se deja oír la voz de los profetas [3]. Primero *Elías,* hacia el año 875, y *Eliseo,* su sucesor, reaccionarán enérgicamente contra la invasión de cultos paganos y la inmoralidad. Luego, un siglo mas tarde, hacia el 750, *Amós* y *Oseas.* El primero, campesino ilustrado de la tierra de Judá, condenó, en el santuario de Betel, la injusticia social y la depravación moral y espiritual del reino del norte. Atacó sin reservas un culto vacío y anunció una catástrofe muy próxima. Con todo, mantuvo su esperanza de ver al Señor cumplir sus promesas gracias al «resto». El segundo, Oseas, hará la primera relectura de la historia del pueblo elegido bajo la forma de un drama de amor. Es el profeta testigo por excelencia de la promesa y de la fidelidad de Dios.

Mientras tanto, en el sur también se dejó oír la voz de la profecía, con *Isaías* y *Miqueas.* Isaías predica en Jerusalén entre el 740 y el 700. La guerra siro-efraimita fue la ocasión de los principales oráculos de Isaías (1-39), invitando a la confianza en Dios, contra las alianzas políticas. Miqueas, campesino que sufre en su propia carne la injusticia de los ricos, logra hacer una magnífica síntesis de los tres profetas de aquel momento: la justicia, predicada por Amós; la ternura de Dios, anunciada por Oseas, y la confianza en Dios, invitación hecha por Isaías.

– *El último período del reino de Judá* (721-587). En el 721 a. C., el reino del norte es destruido por Asiria. Los que pudieron escapar se refugiaron en el sur, llevando consigo los documentos sagrados. Es entonces cuando se da una primera fusión entre la tradición yahvista y la elohísta. Eran los días del rey Ezequías, gran protector de la sabiduría proverbial y bajo cuya dirección los escribas reales reunieron una primera colección de proverbios y que hoy encontramos en Prov 25-29.

[3] Cf. L. Alonso Schökel - J. L. Sicre Díaz, *Profetas,* I-II. Cristiandad, Madrid 1980; J. L. Sicre Díaz, *Los profetas de Israel y su mensaje.* Cristiandad, Madrid 1986.

El siglo VII es un siglo de intensa actividad en la formación de los libros sagrados. En él se forma Isaías 1-39, conocido con el nombre de *Protoisaías,* y asistimos al nacimiento de la *tradición deuteronomista,* indicada con la letra D [4].

Judá ha caído en la idolatría, en el sincretismo y en el culto vacío. Los pocos fieles al yahvismo habían sido perseguidos y obligados a vivir en la clandestinidad. Desde ella se lleva a cabo una profunda revisión de la historia del pueblo, desde antes de la entrada en la tierra prometida. De esta revisión, una cosa aparece clara: la necesidad de volver a la observancia de la ley (deuteronomio significa precisamente «segunda ley»). Así se lo hacen saber al pueblo en tiempos de Josías (639-609), y así es aceptado por éste (cf. 2 Re 22-23; 2 Cr 34-35).

Entre los siglos VII y VI hemos de situar la actividad profética de *Nahún,* quien predice, hacia el año 660, la ruina de Nínive; de *Sofonías,* profeta de los pobres de corazón, que predica al principio del reinado de Josías, y constata que en el pueblo no hay nadie que sea justo, por lo que la cólera divina no se hará esperar; de *Habacuc,* que predica en torno al 600, y ve en los babilonios los instrumentos de Dios destinados a castigar a los asirios por haber oprimido a Israel; y, sobre todo, de *Jeremías.* Este profeta vivió el drama que cayó sobre su pueblo en el 597 y luego en el 587. Intentó evitarlo invitando al pueblo a la vuelta a Dios (cf. 1-6), y cuando no lo logró, quiso darle un sentido a la catástrofe.

En este período tiene lugar la redacción del *Protoisaías* y también la del *Código de santidad* (Lv 17-26).

– *El destierro en Babilonia* (587-538). El des-

[4] Cf. W. Schmidt, *o. c.,* 153-200.

tierro será una buena ocasión para que el pueblo siga reflexionando sobre la propia historia, en la línea del Deuteronomio. Los resultados de este análisis los encontramos, además de en *Deuteronomio*, también en *Josué, Jueces, Samuel y Reyes*. En todos ellos hay una llamada seria a la conversión, una invitación a reconocer la propia culpa para recibir el don de Dios, un don que el pueblo puede esperar confiadamente, fundado en la fidelidad de Dios a las promesas hechas a los patriarcas.

Cuando en el s. VI la historia deuteronomista fue redactada, predicaba *Ezequiel*, quien, recogidos los acentos amenazadores de Jeremías, intenta destruir las falsas ilusiones del pueblo; y el *Deuteroisaías* (Is 40-55), predicador incansable de esperanza. En este mismo período se ponía por escrito la predicación profética preexílica. Asistimos también al nacimiento de la *tradición sacerdotal*, indicada con la letra *P* (de *Priester*, sacerdote en alemán).

Desterrado, el pueblo corre el peligro de desaparecer, como había sucedido siglo y medio antes con los israelitas del norte, deportados en Asiria. ¿Quiénes le permitirán resistir la prueba? Además de Ezequiel y el Deuteroisaías, serán los sacerdotes de Jerusalén los que sostendrán la fe de los desterrados. Para ello inventaron nuevas formas de práctica religiosa: el *sábado*, para santificar el tiempo; la *circuncisión*, que marca la pertenencia al pueblo; y las *sinagogas-asambleas*, lugares para orar y meditar la palabra de Dios. Los sacerdotes releen la historia pasada para descubrir en ella una respuesta a las cuestiones angustiosas que estaban planteándose: ¿qué lugar tienen las naciones en el proyecto de Dios?; ¿por qué el silencio de Dios? La respuesta global de los sacerdotes es: La promesa de Dios sigue siendo válida. Hay que esforzarse en cumplir los preceptos de la ley.

Lo mismo que la historia yahvista, la sacerdotal va desde la creación hasta la muerte de Moisés. A ella se deben relatos como: el relato de la creación (cf. Gn 1,1-2,4), la alianza de Noé y el diluvio (cf. Gn 6-9), la alianza con Abrahán (cf. Gn 17), la esclavitud en Egipto (cf. Ex 1,13-14; 2,23-24), la vocación de Moisés (cf. Ex 6), los aspectos litúrgicos de la celebración pascual (cf. Ex 12,1-20), el paso del mar (cf. Ex 14).

– *El dominio persa* (538-333). En el período posexílico se escuchan los oráculos de *Ageo* y el *primer Zacarías* (1-8), que apoyan la reconstrucción de la casa de Dios; *Malaquías*, que criticará fuertemente la injusticia del pueblo; *Abdías*, que contiene un mensaje de esperanza para el reino deshecho de Judá; *Joel*, predicador del «día del Señor», el día en que Dios despojará al hombre de su pecado; y el *Tritoisaías* (56-55), que invita al gozo por la vuelta a la tierra prometida.

Pero esta época está marcada sobre todo por la influencia de los escribas y de los sabios. Algunos escribas, como Esdras, releen las Escrituras, las reúnen en libros organizados, *Pentateuco*, y las completan con *Crónicas, Esdras y Nehemías*. Los sabios, por su parte, recogen las reflexiones anteriores y empiezan a producir grandes obras como *Rut, Jonás, Proverbios y Job*. También es ahora (s. IV-III) cuando se empieza a reunir los *Salmos* en colecciones, que muy pronto formarán un único libro.

– *El dominio griego* (333-63). Muy cercano ya el NT, cuando Israel se encuentra bajo el dominio griego, predica el llamado *Deuterozacarías* (9-14), que proclama de nuevo la esperanza mesiánica: gracias al ungido con el óleo sagrado, Dios restablecerá un día su reino.

La helenización provocará varias reacciones, y muchos libros sagrados se hacen eco de esa situación: *Qohelet (Eclesiastés), Sirácida (Eclesiástico), Tobías, Cantar de los Cantares, Baruc, Sabiduría*. Por su parte, la persecución de Antíoco y la epopeya de los macabeos suscitan el nacimiento de *Ester, Judit, 1 y 2 Macabeos*, así como el desarrollo de la corriente apocalíptica, que tiene como representante en el AT a *Daniel*.

Finalmente, en este período se componen los últimos *Salmos* y se traduce la Biblia al griego: los *Setenta.*

b) La formación del Nuevo Testamento

Con el NT, la Biblia se hace cristiana. El hecho esencial que lo distingue del Antiguo es el lugar eminente que en él ocupa Jesús de Nazaret, en quien los cristianos reconocieron muy pronto al Mesías, el Cristo, anunciado por el Deuterozacarías. En la formación del NT, al igual que en la del AT, podemos distinguir varias etapas [5]:

– *El punto de partida.* Para comprender la formación del NT, hay que partir de un acontecimiento absolutamente extraordinario y fundamental, que puso en marcha todo lo demás: la resurrección. La experiencia pascual lo transformó todo. La pasión, la vida pública, e incluso la infancia, cobrarán nuevo significado. Es muy distinto contar la vida de una persona al filo de cada día, o referirla después de que un acontecimiento extraordinario ha manifestado todas sus riquezas. La resurrección, aquel «sí» de Dios a la vida y actitudes de Jesús, revela a los creyentes la verdadera identidad de Jesús y a dónde conducía su existencia. Bajo la luz de la resurrección es cómo se relee toda la vida de Jesús.

Otro factor importante en la formación del Nuevo Testamento es la lectura de la Escritura en clave cristológica. Como judíos que eran, los discípulos no dejaron de meditar la palabra de Dios que daba sentido a sus vidas y recogía todas sus esperanzas mesiánicas. La escucha constante y asidua de la Escritura es la que les lleva a descubrir en el Resucitado al Mesías que tenía que venir. Entonces se da un doble movimiento. *Por una parte, la*



[5] R. Aguirre Monasterio - A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles.* Verbo Divino, Estella 1992, 15-56.

Escritura ilumina la vida de Jesús y, por otra, la vida de Jesús aclara el sentido de las Escrituras.

Teniendo en cuenta estos dos factores determinantes, podemos distinguir, en la formación de los libros del Nuevo Testamento, los siguientes momentos:

– *Las palabras de Jesús.* Es evidente que es la persona de Jesús, sus palabras y sus hechos, la que está en la base de nuestros textos.

Jesús ha recibido como misión principal la de «anunciar la buena noticia a los pobres, el proclamar la liberación a los oprimidos» (Lc 4,18-19). Jesús no escribió nada, su misión la realizará a través de su vida y de su enseñanza (cf. Mc 2,2; 4,33; 8,32), lo que le convertirá en «maestro» (cf. Mc 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17), en torno al cual hay siempre un grupo de discípulos (cf. Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16). El carácter carismático de su persona suscita entusiasmo y admiración (cf. Mc 1,21-22; Mt 7,28ss; Lc 4,21-22.32), y las técnicas que utiliza en su predicación favorecen la fácil retención. Si a esto añadimos la novedad de su predicación (cf. Mt 12,46ss; Lc 11,27-28) y la autoridad con que la propone (cf. Mt 7,29; Mc 1,27), comprenderemos que los oyentes conservaran en su mente y corazón las enseñanzas de Jesús.

El evangelio tiene pues su origen en Jesús mismo, se identifica con él. El es el evangelio del Padre a los hombres. Sin este hombre, «poderoso en obras y palabras» (Lc 24,19), sería imposible hablar de evangelio y de Nuevo Testamento.

– *La predicación apostólica.* Entre los oyentes de Jesús encontramos dos grupos bien distintos. Unos que le seguían sólo por el provecho que sacaban del taumaturgo de Nazaret (cf. Jn 6,26). Otros que mantenían una gran familiaridad con él (cf. Mc 3,32). A éstos les eligió «para que estuvieran con él y mandarles a predicar» (Mc 3,14).

Después del escándalo de la cruz, que motivó la negación y el abandono de todos, gracias a la experiencia pascual se les abrieron los ojos, ciegos por el miedo (cf. Lc 24,31) y comenzaron a dar solemne testimonio, no sólo entre ellos mismos (cf. Lc 24,34), sino también ante todos los hombres (cf. Hch 2,22ss). Los discípulos no tienen todavía nada escrito, pero tienen una buena nueva: ¡Dios ha resucitado a Jesús! Esto es lo que viven, la fe que profesan (cf. 1 Tes 4,14; 1 Cor 5,3; Hch 2, 23.32; 3,14-15; 4,10), y lo que desde un principio comenzaron a predicar.

Este anuncio en un principio se hizo *de viva voz*. Los «servidores de la palabra» transmitieron de palabra lo que habían visto y oído (cf. Lc 1,2). Pero a medida que va aumentando la comunidad y disminuye el número de los testigos oculares, se siente la necesidad de poner por escrito esos recuerdos. Esa necesidad aumenta por exigencias de la vida misma de la comunidad: el culto, la catequesis y la predicación misional.

Lo específico del *culto* cristiano residía en la fracción del pan y en la enseñanza apostólica (cf. Hch 2,42). Al lado de la celebración de la eucaristía, están los ritos bautismales, que según parece revestían especial solemnidad (cf. Hch 2,41; 8,36-39; 9,18; 10,47-48). Con estos dos ritos esenciales, los primeros cristianos obedecen el mandato del Señor: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24). En ese contexto se mantiene vivo el recuerdo del Señor y, a la vez que se transmiten los dichos y hechos de Jesús, éstos sufren las influencias del culto, como es fácil comprobar por el relato de la institución eucarística (cf. 1 Cor 11,23-25). Poco a poco, por razones de practicidad, se originan las *primeras colecciones de relatos*, como el de la cena y la pasión.

De la existencia de la *catequesis* también nos informan los Hechos: «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles» (2,42). Los paganos debían ser instruidos en el conocimiento de las Escrituras y en los dichos y hechos de Jesús para poder abrazar la fe (cf. Hch 8,24-40). También los neófitos debían seguir profundizando en la fe ya abrazada (cf. Lc 24,25-27). Esta instrucción y esta

constante reflexión en los contenidos de la fe hace que con frecuencia se pase del acontecimiento en sí mismo, relatado incidentalmente, a su profunda inteligencia. Los acontecimientos, entonces, son presentados no como simples informaciones impersonales, sino en la transfiguración pascual. De este modo, la negación de Pedro no es sólo una falta de fidelidad humana a su Maestro, sino una ruptura de fe con el Salvador (cf. Mt 26,34ss), y la huida de los discípulos no es una simple cobardía, sino que están faltos de fe, «están escandalizados» (cf. Mt 26,56).

Siempre en un contexto catequético se va formulando la fe de los primeros cristianos. El «Maestro» que duerme tranquilamente en popa mientras la barca corre peligro (cf. Mc 4,38; Lc 8,24) pasa a ser «Señor» (cf. Mt 8,25), y el miedo de los discípulos al ver a Jesús caminando sobre las aguas (cf. Mc 6,51) se convierte en profesión de fe (cf. Mt 14,33).

Por otra parte, a los bautizados se les planteaban numerosas cuestiones: ¿Hay que seguir observando el sábado? ¿Qué es lo esencial de la vida cristiana?... Para responder a estas preguntas, los apóstoles no tenían más que una sola referencia: ¿Qué hacía o decía Jesús? Nacen así los *relatos sobre la predicación de Jesús y sobre sus milagros.* El creyente, iluminado por el comportamiento o las palabras de Jesús, sabe cómo resolver los problemas de la vida de cada día: el ayuno (cf. Mt 9,14-17), las leyes de la purificación (cf. Mt 15,1-10), el tributo al templo (cf. Mt 17,24-27)... En todo esto, los cristianos encuentran fuerza y luz para seguir el camino de fidelidad a Jesús.

Finalmente, los cristianos estaban en medio de un ambiente cada vez más hostil, al que querían llegar para ganarlo a Cristo. La *predicación misionera* es una exigencia vital. En ese contexto es lógico que se recordasen y luego se pusiesen por escrito las controversias de Jesús con sus adversarios (cf. Mt 7,29; 22,14-16; Mc 1,22) y todo aquello que les ayudase en su acción misionera, particularmente los milagros. La intención misionera se ve especialmente en el relato de la tempestad calmada (cf. Mt 8,23-27), o del caminar sobre las aguas (cf. Mt 14,24-33). Al mismo tiempo, los relatos sobre Jesús se fueron agrupando naturalmente. Les resultaba práctico tener una *colección de milagros* (cf. Mt 8,1-9,34) y otra de *parábolas* (cf. Mc 4,1-34). E incluso les venía muy bien un lugar geográfico que les sirviese de catalizador: en Cafarnaún se recordaba mejor lo que había dicho y hecho Jesús en aquella ciudad (cf. la jornada de Cafarnaún en Mc). Mientras esto sucedía, por necesidades de predicación, se iba formando un cierto esquema para contar la vida de Jesús: el bautismo de Juan, el ministerio en Judea, el ministerio en Galilea, y el ministerio en Jerusalén (cf. Hch 10,37-41).

A todo este material, muy pronto se intentó darle una forma unitaria. Son las tradiciones que están en la base de nuestros evangelios canónicos y que conocemos con el nombre de «triple tradición», utilizada por Mateo, Marcos y Lucas, y la «doble tradición», utilizada por Mateo y Lucas.

– *Los cuatro evangelios.* Se llega así a la redacción de los cuatro evangelios canónicos. El trabajo de los evangelistas no consistió simplemente en recoger los materiales existentes y enlazar entre sí los distintos relatos. Cada evangelista ha descubierto en su propia comunidad un aspecto del rostro de Cristo, y fue ése el rostro que se esforzó en dibujarnos. Al mismo tiempo, cada uno de ellos es consciente de las necesidades de su comunidad, y para responder a ellas escribe su evangelio.

Esto es lo que hace que los evangelistas ordenen, adapten e interpreten los materiales recibidos.

Ordenan el material. Así lo dice expresamente el prólogo del evangelio de Lucas (cf. 1,3). Basta comparar un evangelista con otro para darnos cuenta de que cada uno tiene su esquema, su orden. Un esquema y un orden que suponen una determinada interpretación (cf. Mt 18,12-14 y Lc 15,1-7).

Adaptan los materiales. La comunidad es el instrumento por el que los evangelistas conocen el evangelio, pero a su vez el evangelio está narrado en función de una determinada comunidad. De ahí que los evangelistas adapten el material recibido a las necesidades de la comunidad (cf. Mt 5,3 y Lc 6,20).

Finalmente, *interpretan todo* a la luz de la muerte y resurrección del Señor (cf. Lc 24,6-8; Jn 2,22; 12,26).

Es al final de todo este proceso cuando los cuatro evangelistas escribieron los cuatro evangelios canónicos: Marcos hacia el año 70, Mateo y Lucas hacia el año 80 y Juan hacia el año 95. Los cuatro evangelios, cuyo origen hay que buscarlo ciertamente en Jesús de Nazaret, recogían la fevida de una comunidad que a su vez los asumía como textos para sus catequesis y su evangelización.

– *Las cartas apostólicas.* Mientras tanto, *Pablo* había escrito ya varias cartas, que son los primeros escritos del NT. Dichas cartas presentan las varias etapas del desarrollo doctrinal y moral del mensaje cristiano, adaptado a las circunstancias y necesidades de las comunidades destinatarias. En ellas se recoge desde la primera proclamación del evangelio hasta cuestiones teológicas complejas, surgidas por la necesidad de profundizar en la fe y de aclarar el mensaje auténtico y sus implicaciones frente a desviaciones, errores o polémicas intra y extracomunitarias.

A través de estas cartas, podemos distinguir *cuatro etapas* en el pensamiento de Pablo o, lo que es lo mismo, en el desarrollo teológico de la primitiva Iglesia.

Una primera etapa está marcada por la esperanza. En las *1 y 2 Tesalonicenses,* redactadas en Corinto entre el 50 y el 52, Pablo hace vivir a sus cristianos en la esperanza de la venida próxima de Jesús.

En un segundo momento, la preocupación de Pablo es esclarecer el significado de la salvación por Jesucristo en la Iglesia. De esto se ocupa en las cartas a los *Corintios,* redactadas en torno al año 56; en la carta a los *Gálatas,* enviada a la comunidad en plena crisis por los años 56-57; en la carta a los *Romanos,* que podría ser de los años 57-58, y en la carta a los *Filipenses,* escrita durante un período pasado en la cárcel, no sabemos si hacia el año 56 ó 61-63.

En las cartas a los *Colosenses, Efesios y Filemón,* escritas durante la cautividad (61-63), Pablo desarrolla el tema de Jesucristo, señor del mundo y de la historia.

Las cartas *1 y 2 Timoteo y Tito,* independientemente de si han sido escritas por Pablo o sus discípulos, recogen el testamento de Pablo y en ellas se muestra una gran preocupación por guardar el depósito de la fe.

Por los años 60 se escriben la carta de *Santiago* y la *1 Pedro.* En torno al año 70 pudo haber sido escrita la carta a los *Hebreos,* y un poco más tarde la carta de *Judas,* 1, 2 y 3 Juan y Apocalipsis. Finalmente, a comienzos del s. II, se escribió la carta *2 Pedro,* que es el último escrito del Nuevo Testamento.

1.6. Los géneros literarios

La Biblia, producción literaria de una cultura que duró cerca de dos milenios, se parece a una *pequeña biblioteca,* no sólo por el número de libros que la componen, sino también por la variedad de formas literarias que encontramos en esos libros.

La misma división de la Biblia en Pentateuco, Libros históricos, Profetas y Sapienciales, para el AT; y en Evangelios, Cartas y Apocalipsis, para el Nuevo, es un reconocimiento claro de esta variedad de formas literarias. De todos modos, esta distinción es demasiado sumaria. Un análisis deta-

llado de los textos y el descubrimiento de las literaturas de pueblos contemporáneos al mundo bíblico nos permiten descubrir en la Biblia una gran variedad de géneros literarios [6].

La razón por la que encontramos tanta variedad es porque los hagiógrafos o escritores son semitas y como tales muy dados a la fantasía y a la exageración. Su mundo interior es mucho más rico que el exterior. Necesitan echar mano de los distintos géneros literarios para expresar su vivencia espiritual, y dado que apenas han desarrollado literatura profana, o al menos no nos es conocida, tuvieron que recurrir constantemente a formas literarias de otros pueblos para manifestar sus propias vivencias de fe.

La determinación del género literario, primero, y luego su estudio, es fundamental para conocer lo que el autor sagrado ha querido enseñar. Así lo reconoce el Vaticano II cuando afirma: «Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios» (DV 12).

A partir de la forma externa, llegamos a conocer qué ha querido decirnos el autor. De este modo, estudiar el género literario no sólo es un medio de responder a las dificultades, sino también de dar una explicación al hecho de que Dios ha hablado por medio de hombres y a la manera de los hombres.

De la búsqueda de estos géneros literarios se encarga la llamada *crítica de las formas*, y su aplicación a la Biblia se debe a H. Gunkel (1862-1932) y más tarde a M. Dibelius, K. L. Schmid, R. Bultmann y L. Alonso Schökel, entre otros.

Gracias a las aportaciones de estos estudiosos, hoy podemos afirmar que en la Biblia, tanto en el

[6] L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*, I. Cristiandad, Madrid 1987.

AT como en el NT, encontramos todos los géneros literarios conocidos por la literatura moderna, y alguno más, como el apocalíptico. Una simple enumeración de los más conocidos nos lo confirmará.

a) Géneros literarios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento podemos distinguir los siguientes grandes géneros literarios:

– *Historiografía.* Es el género literario que prima en todo el AT. Todo él, lo mismo que el Nuevo, es una historia, la historia de salvación. El Dios bíblico no es un Dios lejano, sino el compañero cercano de viaje, que acompaña al hombre en su andadura histórica. Es Yahvé el que actúa.

El género histórico desborda los cuerpos historiográficos. Tiene amplia cabida en el Pentateuco, donde todo se halla encuadrado dentro del marco histórico yahvista, elohísta y sacerdotal. Tiene también cabida dentro de la literatura profética, ya que toda ella es una lectura profética de la historia. También está presente en los libros sapienciales, como por ejemplo el Eclesiástico (44-50) y la Sabiduría (10-19). Finalmente, es también un componente importante en la lírica sagrada, como en el caso de los himnos históricos, los cánticos de Sión y las Lamentaciones.

En cualquier caso, se trata de relatos de historias reales o imaginarias, de acontecimientos o hechos humanos importantes en la vida de un pueblo, de los cuales se dice no sólo cómo fueron, sino, sobre todo, cómo fueron vividos y qué significaron. En este sentido, no es extraño que el género histórico se presente a veces como *epopeya* (cf. el Exodo), como *midrás* (cf. Crónicas), o como *novela* (cf. Ester, Rut, Tobías, Jonás, Judit).

Como es fácilmente comprensible, el género histórico, tal como se encuentra en la Biblia, difiere notablemente de lo que actualmente se entiende por historia, cuyo objetivo es la máxima fidelidad

crítica a lo acontecido. En la historia bíblica, los hechos están subordinados a la intencionalidad religiosa, y la autenticidad histórica no consiste en ser críticos de las fuentes, sino fieles a ellas.

Como características más notables de la historiografía bíblica podemos señalar, además de lo dicho, las siguientes: Es *confesional,* es decir, está escrita desde la fe en Dios que se dio a conocer a Moisés con el nombre de Yahvé. Por eso la llamamos historia sagrada. Todo viene de Dios y todo camina hacia Dios. Es *kerigmática:* escrita desde la fe, la historiografía bíblica quiere ser proclamación y anuncio de esa misma fe (cf. Dt 26,5-9; Sal 78,67ss). Es *interpelante:* la historia bíblica no es una mera crónica aséptica y neutral, sino que es una llamada a la conversión y a la esperanza. Es *salvífica:* la historia bíblica no sólo es revelación, sino que es también salvación. No es sólo mensaje, sino que es la buena noticia vivida y experimentada.

– *Profecía.* Los profetas, hombres con una profunda experiencia de Dios, desde la cual leen los acontecimientos del presente y abren expectativas del futuro, se comunican fundamentalmente a través de la palabra y de las acciones simbólicas.

Dentro de la comunicación a través de la palabra encontramos géneros literarios tomados de la sabiduría tribal y familiar: *parábolas* (cf. 2 Sm 12,1-7), *alegorías* (cf. Ez 17,1ss), *bendiciones y maldiciones* (cf. Jr 17,5-8), *comparaciones* (cf. Jr 17,11), *preguntas* (cf. Am 3,3-6). Géneros literarios tomados del culto: *himno* (cf. Am 4,1-3; 5,8-9; 9,5-6), *instrucción* (cf. Am 4,4-5), *oración* (cf. Jr 32,16-25), *oráculo de salvación* (cf. Is 41,8-16). Géneros literarios tomados del ámbito judicial: *discursos* (cf. Ez 22,1-16), *formulaciones casuísticas* (cf. Ez 18,5ss), *acusaciones* (cf. Miq 6,1-8). Géneros tomados de la vida diaria: *canción de la viña* (cf. Is 5,1-7), *canción del trabajo* (cf. Ez 24,3-5.9-10), *elegías* (cf. Am 5,2-3). Géneros estrictamente proféticos: *oráculos de condena* (cf. 1 Re 21,17ss; 2 Re 1,3-4; Am 7,16-17), *anuncio de castigo* (cf. Am 1,5).

Para transmitir su mensaje, los profetas no se limitan a la palabra. A veces la acompañan de gestos y acciones para darle más fuerza: son las *acciones simbólicas* (cf. 1 Re 11,29.31; Jr 27,1-3.12; Ez 4,1-3).

En la mayoría de las acciones simbólicas encontramos seis elementos: la orden de ejecutarla, el relato, la interpretación, los testigos oculares, el compromiso de Dios a ejecutar lo simbolizado, y el nexo entre la acción simbólica y lo simbolizado (cf. Jr 19,1-2.10-11).

– *Lírica.* Es el género poético que expresa el impacto producido o la vivencia despertada por una realidad en el espíritu del poeta. Se distingue de la poesía profética y de la sapiencial por su carácter subjetivo. Aquí debemos incluir particularmente los *salmos,* que después de H. Gunkel se suelen dividir en: himnos, salmos individuales (súplicas, salmos de confianza, acción de gracias), salmos colectivos (súplicas, salmos de confianza, acción de gracias), salmos reales, salmos didácticos (salmos sapienciales, históricos, exhortaciones proféticas, salmos litúrgicos). A este género literario pertenece, también, el *Cantar de los Cantares.*

– *Sabiduría.* Es el género literario nacido de la experiencia, reflexión o estudio de los sabios, en forma de sentencia, de dicho popular, de poema temático o de amplio tratado. Cabe señalar particularmente los proverbios, que están a la base de todos los demás.

– *El mito.* El hombre antiguo sintió necesidad de un lenguaje mitológico, simbólico y analógico para expresar con palabras o por escrito lo que trasciende a las categorías sensoriales. La Biblia echa mano del mito para expresar una realidad divina con lenguaje humano. El mito no crea la experiencia, sino que la expresa (cf. Is 14).

– Otros géneros literarios presentes en el AT son: las *fábulas* (cf. Nm 22), las *sagas* (cf. Gn 19), y

las *leyendas* (cf. Gn 28,10-22), las *apocalipsis* (cf. Daniel), las *instrucciones* (cf. Lv 1-8) y la *carta* (cf. Esd 4-6).

b) Géneros literarios en el Nuevo Testamento

En el NT podemos distinguir los siguientes géneros literarios: 1) *Evangelios*, con tradiciones de la palabra (dichos proféticos, dichos sapienciales, preceptos, parábolas, dichos y comparaciones), y tradiciones de la historia (paradigmas, disputas, relatos de milagros, narraciones históricas, historia de la pasión y otros relatos). 2) *Cartas*, en las cuales podemos distinguir: materiales litúrgicos (himnos, confesiones de fe, y textos eucarísticos), parenesis (catálogos de virtudes y vicios, obligaciones de la familia, catálogo de obligaciones), y fórmulas (omológicas, de fe y doxologías). 3) *Apocalipsis*, no sólo presente en el Apocalipsis de Juan, sino también en los evangelios sinópticos (cf. Mc 13 y par). 4) *Midrás*, presente en los evangelios de la infancia (cf. Mt 1-2 y Lc 1-2).

2. La Biblia como palabra de Dios

La Biblia es una creación literaria de hombres y mujeres que pertenecieron al antiguo pueblo de Israel y a la primitiva Iglesia. Pero esta creación literaria recoge, no como letra muerta, sino como mensaje vivo y vivificante, lo que Dios ha comunicado a los hombres y ha hecho por ellos.

Esto hace que el creyente, judío o cristiano, se sitúe ante la Biblia con una actitud de fe y desde ella intente escudriñar sus secretos. Desde esta perspectiva, la Biblia aparece como palabra de Dios, como obra suya realizada a través de hombres. Dios mismo escribe y habla en lenguaje humano. Dios dialoga con la humanidad mediante mediadores humanos (cf. Lc 1,70).

Nos lo dice la Biblia misma (cf. Dt 18,18; Jr 1,9; Mt 1,22; Lc 10,16; Heb 1,1ss). Nos lo enseñó desde siempre la Iglesia: «creo en el Espíritu Santo... que habló por medio de los profetas» (cf. DV 11). Lo profesaron desde siempre los grandes maestros de la fe. Uno de ellos, Clemente Alejandrino, escribe: «Es el Señor mismo quien habla por Isaías, él mismo en Elías y en la boca de los otros profetas» *(Prot.*, 1, 8, 3), pues «todos son 'instrumentos de la voz divina'» *(Strom.*, 6, 18). Otro gran maestro, san Juan Crisóstomo, podrá afirmar: «Cuando digo Pablo, digo Cristo» (PG 47, 373). Y para san Jerónimo, la Biblia es «el instrumento a través del cual Dios habla cada día a los hombres» *(Ep.*, 133, 13). «En toda la Escritura –concluye Gregorio Magno– es Dios quien nos habla» *(In Ez. hom.*, 1, 10, 14).

En dos textos del Nuevo Testamento leemos la significativa palabra «inspiración» para definir la Escritura como obra de Dios. En el primero, Pablo exhorta a Timoteo a permanecer fiel a las enseñanzas que aprendió desde pequeño, leyendo la Escritura, porque «toda Escritura inspirada por Dios es también útil para enseñar, para reprender, para corregir...» (2 Tim 3,16).

En el segundo, el autor de la segunda de Pedro, además de decirnos que la Biblia tiene que entenderse según el sentido que le dieron los autores sagrados, que hablaron siempre de parte de Dios, reconoce la intervención humana de los autores que, impulsados por el Espíritu Santo, profetizaron. «Ante todo, tened presente que ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretación privada, porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo» (2 Pe 1,20-21).

La Biblia tiene, pues, una estructura sacramental, es decir, es un signo, un sacramento del Dios invisible. Es una realidad teándrica, en la cual lo humano, la letra, envuelve lo divino, el mensaje de Dios. La palabra humana contiene y expresa la palabra divina.

Y la palabra de Dios no es una idea o una cosa, sino una persona. «La palabra de Dios –escribe Macario el persa– es Dios mismo, como la palabra del mundo es el mismo mundo» *(Hom.* 46, 1). De ahí que la Biblia es teofanía, teofanía de amor. Es Dios que se abre, se revela y se nos entrega. Quien conoce la Escritura, conoce a Dios, porque «la Escritura es el corazón de Dios», escribe san Agustín *(In Ps.* 21, 2, 15). Y san Buenaventura afirma que «toda la Escritura es corazón de Dios, boca de Dios, lengua de Dios» *(In Hex. com.,* 1.12, 17). Por lo que san Gregorio Magno podrá concluir: «Aprende a conocer el corazón de Dios en las palabras de Dios» *(Ep.* 4, 31).

Más precisamente, esta presencia de Dios en la Biblia es la presencia del Hijo, del Verbo encarnado. El Hijo se hizo palabra humana para salir a nuestro encuentro (cf. Orígenes, *Philoc.,* 15, 19); se hace carne humana en cada una de las palabras escritas. Esta certeza es la que hace decir a san Ignacio Mártir: «Me refugié en el evangelio como en la carne de Jesús» *(Filad.,* 5, 1). Y esa presencia es la que da unidad a toda la Escritura. Toda ella es un único libro, Cristo, «que grita cuando leemos la ley, los salmos, las cartas, los evangelios...» (San Agustín, *In Ps.* 100, 13). No es, simplemente, que la palabra inspirada nos hable de Cristo, sino que en ella habla Cristo.

Existe un estrecho paralelismo entre Escritura y persona de Jesucristo. El mismo Concilio lo afirma al decir: «La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). La encarnación fue precedida y preparada por la «empalabración». Dicho de otra manera: cuando Dios decidió ponerse en contacto con el hombre, escogió el método de la condescendencia, de la encarnación, del meterse en la realidad humana. Su palabra, de hecho, se hizo carne humana. Pero evidentemente se había encarnado en las palabras humanas de las Escrituras: se había empalabrado. Es el misterio conocido en el vocabulario de los padres como «enlogación». Antes de hacerse carne humana, el Verbo de Dios se había hecho palabra humana. Y lo mismo que para explicar el misterio de Cristo Dios y hombre no se pueden recortar ni su humanidad ni su divinidad, para explicar el misterio de la Sagrada Escritura no se pueden negar ni mutilar ninguno de sus dos aspectos: la Escritura es palabra de Dios y es palabra humana.

3. La Biblia en la vida de la Iglesia

La relación que existe entre la Biblia y la vida de la Iglesia se puede describir desde múltiples perspectivas. Aquí trataremos de verla desde la perspectiva particular que ofrece la relación que hay entre Biblia y misterio de Dios, o designio de salvación escondido desde la eternidad en Dios y manifestado en el tiempo, o vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó (cf. DV 1 y 2).

3.1. La Biblia y el misterio de Dios

La Biblia es el testimono divinamente inspirado de la salvación realizada por Dios en Cristo a favor de toda la humanidad. La Biblia proclama las obras que Dios ha realizado y realiza en la historia de la salvación, y explica su misterio.

Esas obras de Dios, sus gestas, los grandes prodigios que ha operado a favor de su pueblo, las manifestaciones de su poder, sus signos maravillosos y temibles, representan verdaderas irrupciones de Dios en el mundo: son «sus venidas» a la historia humana, mediante las cuales se revela y actúa el designio divino de salvación.

En la plenitud de los tiempos, en la etapa final, Dios nos ha hablado por el Hijo (cf. Heb 1,1-2), palabra eterna que alumbra a todo hombre, palabra hecha carne, en la que el misterio de la salvación, misterio de Dios, se revela y se realiza plena-

mente, de tal manera que puede ser llamado para siempre misterio de Cristo.

La finalidad del testimonio bíblico es iniciarnos en la inteligencia de los acontecimientos que, a lo largo de la historia, manifiestan y realizan en el mundo el designio divino de salvación.

3.2. La misión de la Iglesia con relación a la transmisión de la revelación

«Cristo nuestro Señor, plenitud de la revelación, mandó a los apóstoles predicar a todo el mundo el evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta» (DV 7).

El evangelio, como la salvación, es único: proclamado como profecía en el tiempo de la espera mesiánica, cumplido y promulgado en Cristo Jesús, es ahora predicado a toda criatura por los enviados de Cristo, quienes, llenos del Espíritu Santo, anuncian que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás, y realizan la obra de salvación que van proclamando con sus palabras (cf. SC 6).

3.3. La Biblia en algunos aspectos de la vida de la Iglesia

a) Biblia y predicación

«Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28,19-20).

La de la predicación es una tarea que no es dejada a la iniciativa de los hombres, sino que se ha de mantener en relación con quien envía a predicar, impone unas actitudes a quienes son enviados, y da a las palabras de la enseñanza unos contenidos bien definidos.

El que envía es el mismo de quien habla toda la Escritura, el Señor, el Resucitado revestido de poder.

Así como «el Padre envió a su Hijo, ungido por el Espíritu Santo, para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón» (SC 5), el Hijo envía a sus discípulos y, a través de ellos, a la Iglesia de todos los tiempos, para que vaya a los hombres y les predique el evangelio, anunciándoles que el Hijo de Dios nos libró, realizando la obra de la salvación (cf. SC 6).

Objeto de la enseñanza-predicación es, pues, el evangelio, la obra de la salvación, el reinado de Dios, prometido en el Antiguo Testamento y llevado a cumplimiento en el Nuevo.

No hay Iglesia sin predicación. Y no hay predicación si no es el anuncio de Jesucristo el Señor. «Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella» (DV 21). Esto pone a la Biblia en estrecha relación con el kerigma, la catequesis, el sermón, la homilía.

Antes de hablar a la casa de Israel, Ezequiel recibe el encargo de comer el libro (cf. Ez 3,2-4). Lo mismo debe hacer Juan, el vidente (cf. Ap 10,10). Antes de predicar, debe gustar y saborear la palabra y saciarse de ella. El catequista, el predicador, el anunciador de la buena noticia, debe dejarse abrasar por el fuego de la palabra (cf. Jr 20,9), para no ser «predicadores vanos» (Agustín: PL 38,966), y luego comunicarla para que también los demás la puedan gustar y comprender.

b) Biblia y liturgia

Siempre resultó evidente la existencia de un lazo especial de unión entre la Biblia y la liturgia. Palabra y liturgia se complementan. Una palabra sin liturgia dejaría de ser realmente *evangelion*. Una liturgia sin palabra sería un sucederse de ritos sin contenido.

La palabra encuentra en la liturgia su fuerza

original como proclamación que salva. Es en ese contexto donde la palabra se muestra realmente creadora: hace lo que dice.

La liturgia tiene su principio y su centro en la palabra de Dios. En efecto, la palabra precede a la celebración y la palabra es celebrada.

Que la palabra precede a la celebración nos lo manifiestan claramente diversos textos de la revelación del Nuevo Testamento: «los que acogieron su palabra fueron bautizados» (Hch 2,41); «le anunció a Jesús y lo bautizó» (Hch 8,35.39); «sobre todos los que habían escuchado la palabra cayó el Espíritu Santo» (Hch 10,44).

Por otra parte, en la liturgia, la palabra de Dios es celebrada:

– Proclamándola, mediante el anuncio y los diversos elementos que lo acompañan, como el canto, la oración, el silencio.

– Haciendo homilía mistagógica, es decir, introduciendo al misterio de la palabra-cuerpo del Señor.

– Asumiendo los misterios anunciados para hacer por ellos la oración de acción de gracias.

– Comunicándola, en primer lugar mediante la escucha, luego comiéndola, bebiéndola.

– *Biblia y obra de la salvación realizada en la liturgia.* El ordenamiento esencial del culto cristiano se fundamenta sobre las obras de Dios a favor de su pueblo; de modo particular, sobre la obra de la salvación llevada a término en los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor Jesús.

La particular relación de la Biblia con la liturgia nace precisamente de sus peculiares referencias a la obra de la salvación: la Biblia es el anuncio perenne del designio divino de salvación, que se cumplió en Cristo y se actualiza, de forma ritual, en la liturgia.

Podemos, pues, decir que toda la Biblia, también el Nuevo Testamento, es, en relación con la celebración litúrgica, anuncio profético de la salvación que en la liturgia se actualiza.

De donde se deduce que la liturgia, por ser realización de un anuncio profético, exige la lectura de la Biblia; con lo cual, las Escrituras Santas dejan de ser una palabra muerta que habla de un pasado que no existe, para ser la palabra del Dios vivo que proclama un acontecimiento presente de salvación.

De este modo, la Biblia encuentra en la liturgia su interpretación concreta en el plano de la historia de la salvación.

– *Biblia y oración litúrgica.* La mayor parte de los elementos que componen la oración de la Iglesia, o Liturgia de las Horas, están tomados de la Biblia o se inspiran en ella.

«En la Liturgia de las Horas, la Iglesia ora sirviéndose en buena medida de aquellos cánticos insignes que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, compusieron los autores sagrados en el Antiguo Testamento, pues por su origen tienen la virtud de elevar hacia Dios la mente de los hombres, excitan en ellos sentimientos santos y piadosos, les ayudan de un modo admirable a dar gracias en los momentos de alegría y les proporcionan consuelo y firmeza de espíritu en la adversidad» (OGLH 100).

Los cánticos de la liturgia de las Horas son himnos tomados de otros libros de la Biblia distintos del salterio.

Las antífonas son piezas usadas como estribillo en la recitación de los salmos y, con frecuencia, se inspiran en el salmo que acompañan o están tomadas literalmente de los evangelios.

Las lecturas del Oficio de Lecturas, así como las llamadas lecturas breves, son otro de los elementos importantes que la Liturgia de las Horas recibe de la Biblia: «En la distribución de las lecturas de la Sagrada Escritura en el Oficio de Lecturas se tienen en cuenta tanto aquellos tiempos sagrados en los que, siguiendo una venerable tradición,

se han de leer ciertos libros, como la distribución de las lecturas en la misa» (OGLH 143).

Hemos de hacer notar que esta presencia predominante de elementos bíblicos en la oración de la Iglesia pone de manifiesto que el oficio divino es ante todo iniciativa de Dios, una palabra que él dirige al hombre, un don que le hace.

Tras la palabra de Dios proclamada, se intuye la presencia del Dios de la palabra, con quien el orante dialoga: es Dios quien habla cuando la Iglesia lee la Biblia en la liturgia (cf. SC 7), y es en ella donde la palabra se hace plenamente *evangelion* y se muestra realmente creadora: realiza lo que anuncia.

– *La Biblia y la eucaristía.* Una relación particular dentro de la liturgia se da entre palabra y eucaristía. Son dos realidades inseparables.

El relato de la segunda celebración eucarística cristiana, la celebrada en Emaús, es altamente significativo a este respecto: «Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron» (Lc 24,30-31).

La manifestación eucarística va precedida de una liturgia de la palabra. En el camino, Jesús les explicó el sentido de las Escrituras, «empezando por Moisés y continuando por todos los profetas» (Lc 24,27).

La mesa eucarística es el lugar donde se sirve el pan de la palabra y el del cuerpo de Cristo. Así lo reconoció siempre la Iglesia: «La Iglesia ha venerado siempre las Escrituras, al igual que el mismo cuerpo de Cristo, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo» (SC 21).

Palabra y sacramento constituyen un todo indisoluble. Por eso la Iglesia ha hecho preceder la fracción del pan de una liturgia de la palabra. Ya en esa liturgia está presente Cristo con una presencia no menos eficaz que la eucarística.

c) *Biblia y oración personal*

«Si hay reunión en la Iglesia para la palabra de Dios, acudan todos con solicitud... En los días en que no existe reunión en la Iglesia, tome cada uno la Escritura para leerla. Que el sol naciente vea por la mañana la Escritura sobre tus rodillas» *(Cánones de Hipólito).*

Aunque la liturgia sea el lugar donde la palabra encuentra su fuerza original como proclamación que salva, por ser ella el culmen de toda la actividad de la Iglesia (cf. LG 26), sin embargo esa actividad no se agota en ella (cf. SC 9), y por ello la Biblia ha de jugar un papel importante no sólo en la liturgia, sino también en la oración personal.

«Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los malvados ni se detiene en la senda de los pecadores ni se sienta en la reunión de los cínicos, sino que su tarea es la ley del Señor y medita esa ley día y noche» (Sal 1,1-2). Jugando con los significados que tiene en la lengua hebrea el verbo de la cita sálmica que hemos traducido por «meditar» (= *hagáh),* podemos señalar las siguientes acciones del orante ante la palabra de Dios escrita:

– musitar palabras mientras se está meditando alguna cosa: el orante repite materialmente las palabras de la lectura bíblica;

– rugir como el león ante la presa: el león es el orante; la presa, las palabras del Señor;

– rumiar la palabra;

– gemir, como la paloma en amor.

Todo esto equivale a la meditación, a la oración y a la contemplación del texto y con el texto. Y todo esto va precedido de la lectura atenta de la palabra. Veamos cada uno de estos momentos:

– *Lectura.* La lectura es el punto de partida. Mediante ella, el creyente se predispone a escuchar

al Dios que le habla a través de su palabra. Para esta escucha, es necesaria la atención y la calma. La lectura de la Biblia no mira a saciar la curiosidad, tampoco a la información, sino a saciar nuestra hambre y sed de Dios.

San Anselmo nos ofrece unos preciosos consejos para que la lectura sea provechosa: «Se deberá leer, no en el tumulto, sino en la calma; no de prisa, sino lentamente, poco a poco, parándose en atentas reflexiones... El lector entenderá entonces que las Escrituras son capaces de inflamar el ardor de su oración» *(Orationes sive meditationes).*

Es necesario «entrar» y «sentarse ante el Señor» (2 Sm 7,18), descansar en su presencia, abrir el libro en actitud de discípulo (cf. Lc 10,39). La misma Biblia compara al lector con el hombre que espera pacientemente sentado a la puerta esperando a que ésta se abra. Es la paciente espera de los pobres. «Dichoso el hombre que me escucha velando ante mi puerta cada día, guardando las jambas de mi entrada. Porque el que me halla, ha hallado la vida» (Prov 8,34-35).

Por otra parte, la lectura de la Biblia ha de ser orgánica y progresiva. Debe, por tanto, respetar los tiempos de la historia de la salvación. Las Escrituras narran una historia en la que hay un antes y un después. No se pueden entender sin respetar esas etapas.

Además de estas disposiciones externas, el lector creyente ha de tener presente que su lectura del texto sagrado sólo será provechosa en la medida en que haga suyas estas *actitudes:*

• *Sentido eclesial.* La Biblia pertenece a la Iglesia (cf. LG 8; DV 9ss). La Iglesia es como el arca de la Escritura. En ella, la palabra es vivida, comprendida y transmitida (cf. 2 Cor 2,17; 4,2; 2 Pe 1,20). Se sigue que, cuanto más sentido eclesial se tenga, más se respeta, se entiende y se vive la palabra. Sin este sentido, la Biblia dejaría de ser palabra eficaz, y se convertiría en una colección de simples datos históricos, una colección de libros

muy diferentes entre sí, de los cuales se saca fuera lo que interesa en cada momento.

• *Iluminados por el Espíritu.* La Biblia es fruto del Espíritu (cf. DV 11). De aquí se deduce que ha de ser leída e interpretada «con la ayuda del Espíritu Santo» (DV 12). Sólo quien se deja iluminar por el Espíritu podrá entender bien las Escrituras: «Tenemos que entender según el Espíritu lo que dice el Espíritu» (Orígenes).

Así, la Escritura, «inspirada por Dios» (2 Tim 23,16), inspira, también, hacia Dios. Y lo que a primera vista es un libro cerrado (cf. Is 29,11-12), se abrirá (cf. Ap 5,5), y el lector podrá comprender las Escrituras (cf. Lc 24,45).

• *Respeto al texto.* El lector no puede nunca mutilar el texto, ni cambiar su sentido. «Optimo lector –escribe Hilario– no es el que impone, sino el que se dispone a escudriñar el verdadero sentido de las palabras; que no da, sino que recibe la doctrina del libro».

• *Lectura actualizante y existencial.* La Biblia es vida y está escrita para la vida. La lectura de la palabra tiene que desembocar en la vida. Una lectura que termine en ella misma es una traición a la intención salvífica y pedagógica de Dios. Impediría a la palabra el manifestar su potencia liberadora y creadora. La palabra debe re-crear la vida, hacerla cristiforme, es decir, auténtica y plenamente humana, toda filial hacia Dios y fraterna hacia los hermanos.

Bíblicamente esto se traduce por «escuchar». El que escucha, obedece, se somete totalmente. Así lo entendieron los hebreos en el desierto: «Todo lo que el Señor ha dicho, lo cumpliremos: obedeceremos» (Ex 24,7). La Biblia no es un libro para leer o aprender; es, sobre todo, una historia que nos interesa y nos conmueve. Es una historia que hay que revivir.

– *La meditación.* El orante no se limita al con-

tacto externo con el texto, lectura, no se para en la superficialidad, sino que va más allá, penetra en él, lo interroga analíticamente, lo considera con atención.

Es pues un paciente trabajo de análisis y de profundización. Es la continuación necesaria de la lectura. Presupone crear un espacio en el corazón para que resuene en él la palabra y pueda, de este modo, desembocar en la asimilación de dicha palabra. Es cuanto pide Dios a Ezequiel: «Todas mis palabras, recíbelas en tu corazón, escúchalas con los oídos, luego comunícalas» (Ez 2,20).

El orante recibe la palabra en el corazón, en ese espacio interior dilatado en la fe y en el amor, donde Dios toca lo más íntimo del hombre. Y en el corazón la conserva cuidadosamente y la medita (cf. Lc 2,19.51), buscando «en lo más hondo el sentido divino –como dice san Jerónimo– como se busca en la tierra el oro, en la nuez el núcleo y en los punzantes erizos el fruto escondido de las castañas» *(In Eccl.*, 12, 9).

San Agustín, con una expresión intraducible, llama a este espacio «la boca del corazón». Aquí el contacto con la palabra es parangonado a la asimilación de la comida. El corazón es la boca en la cual el texto es masticado, rumiado. Es la criba por la cual ha de pasar cada palabra para poder gustarla y asimilarla. Es por lo que Bernardo exhortaba a sus monjes a «ser animales puros y rumiadores». Nada extraño, pues como dice san Buenaventura, «las palabras de la Escritura deben ser siempre rumiadas para poder gustarlas». Es la condición para que el alimento de la palabra se incorpore al lector y se convierta realmente en alimento del alma.

– *Oración.* El que lee pausadamente y medita con recogimiento, termina orando. Es más, la misma lectura-meditación es ya oración.

El creyente sabe que, para encontrarse con Dios, no hay camino más fácil y seguro que el de leer, escuchar y rumiar la palabra, para luego volver a decir a Dios, con sus mismas palabras, lo que él mismo nos dijo (cf. *Padre nuestro),* pues «sólo Dios sabe hablar bien a Dios» (Pascal). La palabra, de este modo, se convierte no sólo en centro de escucha, sino incluso en centro de respuesta. En la oración aceptamos la palabra como una gracia, la hacemos nuestra, la gustamos, pronunciamos nuestro «amén» y luego la restituimos a Dios, en acción de gracias.

Es lo que hace la Iglesia en la liturgia: escucha de la palabra, respuesta con el canto interleccional, y oración personal y silenciosa. Y es lo que debe hacer el creyente si no quiere que su oración se quede en los labios o se refugie en fórmulas mecánicas.

– *Contemplación.* Si la lectura y la meditación es una actitud profundamente activa por parte del orante, la contemplación es el momento pasivo de la intimidad.

Contemplar es entrar en una relación de fe y de amor con el Dios de la verdad y de la vida, que en la palabra nos reveló su rostro. Basta mirar a la palabra con ojos de niño y leerla con admiración para llegar a la contemplación. Entonces la oración sería un himno contemplativo y la espiritualidad profundamente objetiva. Escucharle a él y permanecer bajo su esplendor, eso sería el mejor fruto de una lectura profunda y sapiencial de la Biblia. Y sólo entonces la Biblia será alimento y alma de la oración cristiana.

4. Conclusiones

La Biblia, nacida del constante y profundo diálogo de Dios con su pueblo, el de la antigua alianza, primero, y luego el de la nueva alianza, está hoy en el corazón mismo de la Iglesia y del cristiano. Ella ha de ser, necesariamente, integrada en una visión eclesial de totalidad, siendo punto de referencia obligado en la reflexión teológica, en la

espiritualidad y en la pastoral. La Biblia ha de ser libro obligado de formación teológica, que encuentre su comentario-interpretación apropiada en la catequesis y predicación, y sea «rumiado» en la lectura y meditación personal cotidiana.

Para lograr tal fin, es necesario tener en cuenta tanto los resultados de la hermeneutica biblica moderna, como la naturaleza profunda de la Biblia.

La hermenéutica moderna nos descubre la Biblia como interpretación. El texto bíblico supone ya una distancia notable del acontecimiento en sí, y representa para la comunidad creyente una verdadera interpretación, fruto de distintas tradiciones *(Formgeschichte)* y redacciones *(Redaktionsgeschichte)*. Esto significa que el texto mismo presenta ya una visión religiosa, teológica, del acontecimiento. La letra misma de la Biblia parte de una visión espiritual del acontecimiento y de una interpretación teológica del mismo.

La naturaleza profunda de la Biblia, por otra parte, nos llevará a considerar este libro, no sólo como punto obligado de referencia en todos los aspectos de la vida del creyente, sino a verlo como «el libro» mismo de la vida, el camino seguro que lleva al descubrimiento del mundo de Dios y al encuentro con él.

El método histórico-crítico nos lleva a los orígenes de las tradiciones y al acontecimiento mismo en el que se desarrolla un momento específico de la historia de salvación, particularmente al acontecimiento central que es Jesucristo (lectura diacrónica arqueológica). La contemplación de la naturaleza de las Escrituras nos permite descubrir el sentido profundo del texto, que partiendo de las necesidades concretas de una comunidad de creyentes, para la cual fue escrita (lectura sincrónica del texto), llega hasta nosotros gracias a la tradición viva de la Iglesia (lectura diacrónica teleológica).

Así, la historia sagrada podrá ser leída y prolongada «en el corazón de la Iglesia» y «para la Iglesia».

Bibliografía

Alonso Schökel, L., *Hermenéutica de la Palabra*, I-II. Cristiandad, Madrid 1987.

Gerhardsson, B., *Prehistoria de los Evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*. Sal Terrae, Santander 1980.

Martín-Moreno, J. M., *Tu palabra me da vida*. Paulinas, Madrid 1984.

Marxsen, W., *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*. Sígueme, Salamanca 1983.

Schmidt, W., *Introducción al Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1983.

Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I-II. Cristiandad, Madrid 1985.

Varios, *Introducción al estudio de la Biblia, 1-2*. Institución San Jerónimo - Verbo Divino, Estella 1990-1991.

Vaux, R. de, *Historia antigua de Israel*. Cristiandad, Madrid 1975.

Cristianismo

Xabier Pikaza

1. Encuadre cultural y religioso

El cristianismo es una forma privilegiada de entender y asumir, de padecer y realizar lo humano, partiendo de Jesús a quien sus fieles toman como Cristo.

Sólo existe un modo de hablar del cristianismo: detenerse y recordar narrando la historia de Jesús. Sabemos que él vivió en el centro de la conflictividad israelita: abierto a la esperanza de la nueva humanidad, habló de Dios y realizó en su tiempo signos de solidaridad, perdón y gracia abiertas hacia el reino. Por la radicalidad de su llamada religiosa y la fuerza de su compromiso social fue ajusticiado. Su ideal y su figura pervivieron y perviven a través de sus discípulos. Ellos reinterpretaron su muerte, creyeron en su resurrección y formaron una Iglesia o comunidad, para extender su movimiento y avivar su nombre y experiencia.

Todo empezó como pequeña variante en el camino de la tradición israelita; pronto se hizo un tronco independiente y llenó el campo de la gran cultura grecorromana; todavía hoy, en un momento nuevo de entrecruzamiento religioso y creatividad social, el cristianismo sigue ofreciendo ámbito de apertura, exigencia y promesa para gran parte de la humanidad.

Como hemos dicho ya, sólo hay un modo fundante de hablar del cristianismo: recordar la historia de Jesús, el Cristo. Se dice que los *griegos* destacaron el valor de la mirada: es verdadero

aquello que se expresa ante los ojos («idea», de *eidein:* ver); los dioses son reflejo eterno de la realidad originaria. El *cristianismo,* en cambio, ha destacado la importancia de aquello que se escucha: por eso es verdadera la palabra que nos llama y capacita para realizarnos de manera auténtica.

Significativamente, en el principio del mensaje de Jesús hallamos una parábola de la «semilla» (Mc 4): discípulos del Cristo son aquellos que «obedecen» la palabra, es decir, los que la escuchan con asentimiento *(hyp-akouein, ob-audire)* para convertirla en principio de su vida. Pues bien, a partir de Jn 1, los cristianos identifican esa palabra de Dios con el proyecto escatológico y la vida (muerte-resurrección) de Jesús, el Cristo a quien toman como Hijo de Dios sobre la tierra.

Por eso, el cristianismo consiste en «recordar» la historia de Jesús, haciendo que ella sea hasta el final del tiempo la «palabra» (llamada, invitación, presencia) de Dios para los hombres. También otras *religiones* (judaísmo, islamismo) y otros *pensamientos filosóficos* (cierto helenismo, algunas filosofías modernas) apelan a la palabra como principio de realización antropológica. Pero sólo el cristianismo identifica esa palabra con Jesús, el Cristo.

Centrado en el recuerdo de Jesús, a quien mira como garantía de salvación universal, el cristianismo ha dialogado y debe seguir dialogando con las grandes culturas de la historia. La palabra sólo adquiere sentido y se avala (ratifica) en actitud de comunicación. Lógicamente, el cristianismo ha debido dialogar con la cultura humana y religiosa de su entorno. Cuatro son los campos principales de su diálogo:

– *La herencia israelita.* Ella forma el encuadre privilegiado del cristianismo. Sus tradiciones y preguntas, su exigencia moral y su esperanza constituyen el lugar de surgimiento de Jesús y de su Iglesia. En Israel ha predicado y ha vivido Jesús. Desde Israel ha precisado la Iglesia su mensaje: la

visión mesiánica de Jesús, el misterio personal de Dios, la exigencia de una transformación histórica de la realidad, la apertura escatológica... Sobre este primer campo experiencial se han redactado los textos canónicos de la Iglesia (Nuevo Testamento). Por eso, no es extraño que el cristianismo haya aceptado como propia la herencia religiosa de Israel, canonizando su Escritura. Ella es para los cristianos mucho más que el recuerdo de una primera confrontación experiencial ya superada: al aceptar a Jesús y asumir como normativo el testimonio de la primitiva comunidad, ellos actualizan la herencia experiencial israelita. Sólo así comprenden lo que implica de verdad el Cristo.

El cristianismo es, por tanto, una *religión histórica,* y su verdad sólo se entiende si se toma como plenitud de aquello que se hallaba esbozado, preparado y anunciado en la búsqueda religiosa de Israel. Rechaza de esa forma el *gnosticismo,* que, resaltando la exigencia y novedad del Cristo, condenaba como diabólico y perverso todo el desarrollo precedente del AT. También rechaza un tipo de *nivelación religiosa* donde todo resulta equivalente: igual sería Abrahán que Cristo, la ley de Moisés y el evangelio. En contra de esa perspectiva (que está al fondo de algunas interpretaciones islámicas del Corán), los cristianos piensan que en Cristo hay un avance con respecto al AT. Frente a la dialéctica del puro rechazo o plena antítesis (gnosticismo), y el sistema de la pura identidad de todas las revelaciones (Corán universal), el cristianismo ha destacado la exigencia y valor de la revelación histórica.

Llegando hasta el final en esa línea, podemos afirmar que el cristianismo es *religión escatológica:* ofrece el testimonio de una culminación definitiva de la historia. En Jesús se revela la verdad plena del hombre, y llega así el fin de los tiempos. El hombre verdadero (revelado en Cristo) no es sin más lo opuesto al hombre previo (Adán sería puramente malo a la luz del gnosticismo). Cristo no es tampoco la naturaleza eterna de lo humano, aquello que

existía desde siempre (conforme a una lógica helenista que puede explicitarse en el islam). Siendo culmen de la historia y presencia plena de Dios, Cristo es el hombre escatológico: palabra definitiva y final de la revelación de Dios como cumplimiento de la historia. De esa forma, asume, ratifica, culmina y desborda todo lo anunciado en el AT.

– *La cultura helenista* (grecorromana) ha conformado también el cristianismo. Muy pronto, el mensaje de Jesús y la vida eclesial han entrado en una especie de simbiosis (sincretismo) en que elementos griegos y cristianos se enriquecen mutuamente, originando lo que puede llamarse cultura occidental. En este segundo contexto, *el cristianismo de occidente* ha recibido su expresión más honda: a) Se precisa en confesiones, que se fijan en concilios y se expanden en sistemas de pensamiento (teológico). b) Se estructura jerárquicamente, desarrollando una organización cada vez más precisa. c) Se abre hacia el cultivo personal de una interioridad sagrada. Muy grande ha sido y sigue siendo la influencia de ese contexto: una y otra vez tenemos que volver a la tradición de los padres, a la palabra de los concilios, al testimonio de los primeros santos... Pero el modelo en sí parece entrar en crisis: puede y quizá debe haber cristianos en contexto cultural distinto; la caída de la vieja civilización occidental no significa destrucción del cristianismo.

Esta conformación grecorromana (helenista) ha resultado providencial y necesaria. Sólo en moldes de cultura griega, el cristianismo se ha explicitado de verdad como *palabra universal* (cf. Jn 1), en diálogo con todo el pensamiento humano: filosofía y derecho, ciencia y arte. De esa forma, ha roto la clausura de un posible intimismo sólo religioso (gnosis), superando, al mismo tiempo, el riesgo de venir a presentarse como única verdad que sustituye a las restantes verdades culturales (tendencia musulmana). El cristianismo ha sido y debe ser una *religión abierta* en diálogo con todos los saberes y experiencias de los hombres: no se cierra en sí (en gesto de separación inmunizante o herejía cognoscitiva); tampoco absolutiza los restantes saberes de los hombres. El cristianismo aparece como verdad plena (escatológica) sólo allí donde dialoga con otras verdades de los hombres (los antiguos y los nuevos helenismos).

– *Las grandes religiones* forman el tercer contexto experiencial al cristianismo. Como acabamos de indicar, el AT de Jesús se amplía desde siempre a la cultura helenista. Ahora podemos trazar un círculo más amplio y concebimos las religiones del pasado y presente, especialmente las orientales (budismo, hinduismo), como espacio de vivencia e interpretación experiencial del cristianismo. En este campo no existe todavía un modelo nuevo de simbiosis. Es evidente que se están realizando esfuerzos por sembrar el cristianismo sobre el campo de las religiones, pero no han surgido todavía nuevas cristiandades diferentes de las nuestras, desligadas del troquel helenista y capaces de mostrar otros aspectos del misterio de Jesús.

Recordemos la división clásica de las «religiones» (filosófica, poético-mítica y política) que san Agustín desarrolló partiendo de Terencio Varrón. El cristianismo clásico acogió la «religión filosófica» de Grecia (su racionalidad), rechazando como negativa la «religión poética» (de mitos y creencias). Pues bien, parece que ha llegado el momento de dialogar también con esas creencias, a partir de una más honda comprensión del «mito» interpretado como verdad original, símbolo fundante de lo humano. En el campo de esos símbolos y mitos emerge el cristianismo con su propia identidad, como relato vivo de la muerte-pascua de Jesús: sólo al trasfondo de las grandes religiones se explicita su sentido.

– Destacamos finalmente *la búsqueda del hombre*. El camino de realización, trabajo, sufrimiento y riesgo de aquellos que pretenden simplemente hacerse humanos en la historia constituye el

plano más amplio de interpretación del cristianismo. Pablo estaba dispuesto a predicar a judíos y gentiles. El cristianismo ha ofrecido su mensaje en contextos culturales de un espiritualismo cercano al de los griegos. Ahora llega el tiempo en que es preciso predicar no sólo en campos abonados de espiritualidad, sino allí donde el hombre ya no es religioso, en la encrucijada de los caminos de búsqueda social, de angustia, impotencia y esperanza de los hombres. En otras palabras, la experiencia de Jesús puede y debe atestiguarse más allá de las fronteras judías y los límites de la civilización occidental, más allá del ancho surco de las religiones de la tierra, en el camino de búsqueda de un hombre que quiere descubrir su propia identidad humana.

Esto lo había indicado D. Bonhöffer hace ya cincuenta años; esto es lo que aparece cada día con mayor claridad, después que sociológicamente han pasado (y dejado su poso) los movimientos de la secularización, propios de los años sesenta: el cristianismo es mensaje y camino de vida para el hombre, en diálogo abierto a todos los proyectos de vida de los hombres, sean o no religiosos. Así queremos suponerlo, al menos de una forma velada, en lo que sigue.

Esto nos permite dar un paso más respecto a los modelos anteriores. Ciertamente, el cristianismo se halla vinculado a la experiencia israelita: Jesús es plenitud del AT. Históricamente, la Iglesia cristiana ha recibido sobre todo formas «griegas», europeas, de tal modo que viene a presentarse sobre el mundo como religión de occidente, unida a su cultura racional y su política de tipo imperialista. Pero ahora, superando esa clausura, podemos afirmar que el cristianismo está asumiendo la exigencia de dialogar con *las grandes culturas de los hombres*, sean de tipo laico o religioso, sean de oriente o de occidente, de tal forma que pueda ofrecernos un modo nuevo de entender el evangelio. Debemos afirmar que ha llegado el momento de vivir y expresar el cristianismo como «religión humana», sin más añadiduras ni adjetivos.

El cristianismo es *religión del hombre en cuanto humano*. Así lo implica el dogma central de Calcedonia: Cristo es Hijo de Dios (palabra universal de salvación) siendo *ánthropos*, es decir, el hombre pleno. Para entender y vivir el cristianismo es suficiente ser humano; no hacen falta más condiciones ni apellidos. Así lo indicaremos brevemente en lo que sigue.

2. Cristianismo, religión del hombre. El gran relato de su origen

2.1. Las preguntas fundantes

Podemos definir al hombre como viviente que está en busca de sentido. Ha roto el contexto cerrado de la naturaleza, el medio cósmico en que estaba asegurado, y se ha lanzado a la aventura de su propia independencia. Quizá podemos emplear una parábola: el hombre ha salido de la «casa» resguardada de la madre tierra y no puede retornar a ella. Todas sus posibles nostalgias se desvelan al fin como imposibles. Ya no puede retornar a Itaca, como quería el mito griego de Odiseo: no es capaz de volver hacia sí mismo y encontrar así su propia realidad humana.

¿De dónde vengo? ¿Quién soy? Tales son las preguntas fundantes que el hombre es incapaz de resolver por sí, conforme a una gran paradoja antropológica. Se suele decir que la vida sólo plantea cuestiones que ya tiene de algún modo resueltas. Pues bien, las preguntas anteriores carecen de respuesta. Esta es la paradoja que encontramos planteada de algún modo en cada niño: pregunta cosas que no se puede responder. Por eso necesita del «relato» del padre o de la madre, que le diga su «nombre» y su lugar sobre la tierra: de dónde viene, qué familia tiene, qué sentido ofrece su existencia. Este relato de origen, que el niño recibe con fe de sus padres, es base de su identidad: somos, ante todo, aquello que «nos han dicho»; podemos pensarnos y pensar (querer y hablar) porque nos han pensado y dicho nuestro origen y camino.

Esta misma *estructura de relato* nos permite comprender lo más profundo de la religión cristiana. Sabemos ya que el niño no se puede responder: acoge su relato con fe, asumiendo de esa forma el sentido de su vida. También la humanidad en su conjunto está buscando, y para comprenderse a sí misma necesita que le ofrezcan un relato fundacional donde le digan su origen y sentido. En esta perspectiva han de entenderse las grandes religiones: nos transmiten un relato fundante, revelando de esa forma lo que somos (mito o logos primigenio).

2.2. *La respuesta del judaísmo*

Aquí nos interesa destacar el *judaísmo*. La aventura de Israel encuentra su principio en el relato del «origen histórico» del pueblo, tal y como ha venido a fijarse por el Exodo: «Eramos esclavos en Egipto, y Dios nos liberó con brazo fuerte y mano tensa». Esa palabra originante ha fundado la identidad de Israel entre los pueblos de la tierra, en clave de elección y libertad, de pacto y esperanza.

De todas formas, esa narración resulta insuficiente por parcial y por tardía. El Exodo es *relato parcial:* traza la identidad israelita, pero no responde a las cuestiones de otros pueblos, ni puede presentarse como principio de interpretación para el conjunto de la humanidad. Además es un *relato tardío:* aparece dentro de una humanidad ya constituida y no explicita todas sus cuestiones y problemas.

Lógicamente, para responder de alguna forma a esas preguntas, los redactores de la Biblia hebrea han introducido en el principio de su canon *un relato más universal y primigenio* sobre el hombre: la protohistoria de Gn 1-3 (o Gn 1-11). Este sí que es metarrelato fundante del origen donde se responde, en clave de palabra de Dios, a las grandes cuestiones de la vida: surgimiento del ser humano, dualidad varón-mujer, conflictividad, violencia, riesgo de la vida.

No existe en la historia humana un texto comparable. Los cristianos, acostumbrados a leer ese pasaje desde Rom 5 (unión de Adán y Cristo), tienden a entenderlo de un modo «cerrado»: Dios mismo nos habría dicho en su Escritura lo que somos: ley de vida y muerte, pecado y gracia, violencia y esperanza. Sin embargo, si leemos esos textos en clave puramente hebrea (de AT), descubrimos pronto que ellos se encuentran todavía abiertos hacia muchas interpretaciones. Así lo avala un simple dato: los hebreos no han sabido ofrecer una lectura unitaria de Gn 1-3.

Gran parte de los textos del judaísmo de tiempos de Jesús pasan de largo ante el pasaje de Adán (el hombre primigenio) sin fijarse en su sentido universal. Algunos apocalípticos casi ni lo nombran, situando el origen de la historia y conflictividad humana en la caída de unos seres celestiales (ángeles) que buscan el amor de las mujeres, pervirtiendo así a la humanidad (pecado primordial del sexo en *1 Henoc).* Otros textos (sapienciales) aluden al «pecado de Adán» de forma marginal. Filón de Alejandría parece interpretarlo sólo como signo de grandeza y de ruptura humana, etc. Sea como fuere, el hecho es que, dejando a un lado otras especulaciones gnostizantes posteriores, los judíos del tiempo de Jesús no han querido (o no han podido) interpretar la creación y caída de Adán como relato fundante de la humanidad.

2.3. *La respuesta del cristianismo*

Sólo el cristianismo, sobre todo a partir de Rom 5 y 1 Cor 15, leyendo la historia del principio unida a la pascua de Jesús, nos ha ofrecido un relato (o metarrelato) fundante y unitario de la vida humana, diciendo así de dónde hemos venido y hacia dónde vamos: el origen de la humanidad (Adán) se aplica ya a Jesús, que aparece como centro de la historia.

– *Adán es el origen:* es el hombre creado por Dios como camino hacia la vida, en clave de conflicto y violencia, dominado por la lucha interhumana y por el miedo de la muerte. Por eso, el mismo relato del principio nos habla de la *acción de Dios* y viene a entenderse como texto que resalta la *actuación del hombre.* Al decirnos nuestro origen, ilumina Dios nuestra tarea, a fin de que podamos descubrir nuestro sentido como humanos.

En esa línea de iluminación y plenitud antropológica se entiende la *pasión de Jesucristo.* Como hombre escatológico, *ha anunciado y preparado el reino:* abre así a los hombres el camino de su humanidad. Hasta ahora no existían hombres verdaderos: no se había revelado ni ofrecido totalmente el camino de lo humano. Jesús lo ha revelado trayendo así la escatología a la historia. Esta es la prueba decisiva de lo humano: es la verdad de aquello que Gn 1-3 señalaba de manera inicial, velada.

Pues bien, en torno a este mensaje de Jesús, la humanidad ha encontrado su verdad y ha decidido su destino. Por eso el texto de su muerte y pascua viene a presentarse como *relato fundante, central y final* de nuestra historia: Dios nos dice lo que somos dándonos un nombre.

En Jesús descubrimos, en primer lugar, el *ofrecimiento de Dios:* ha creado a los hombres para el reino o paraíso. Gn 1-3 ya indicaba que Dios nos había querido dar el paraíso, pero nosotros lo rechazamos, quedando así prendidos en un lazo de violencia, angustia y muerte. Pues bien, por medio de Jesús, Dios lo ha ofrecido ya de manera plena: nos regala el reino que está simbolizado e iniciado en los gestos y palabras de Jesús, el Cristo.

– Sólo en este fondo comprendemos la importancia del *rechazo o pecado de los hombres.* La desobediencia de Adán y Eva viene a quedar en el principio como «signo» de una rebeldía que sólo ahora se comprende de verdad: el pecado *originante y central* de nuestra historia es la muerte de Jesús, el Cristo. El conjunto de los hombres (simbolizados y representados por los sacerdotes de Israel, los soldados de Roma y el pueblo de Jerusalén) rechazaron al mesías del reino, condenándole a la muerte y cometiendo así el delito supremo de la historia. Hablando de una forma más estricta, podemos decir que hasta ahora no existía verdadero «pecado mortal». La humanidad avanzaba en un camino conflictivo, iniciado ya al principio (Adán). Pero aún no había rechazado plenamente el reino (o paraíso), por la simple razón de que ese reino no se había ofrecido plenamente. Sólo ahora ha culminado la tragedia: los representantes de la humanidad han condenado a Jesús, han querido asesinar a Dios, han preferido hundirse en su propia violencia sobre el mundo. Este es nuestro pecado originante y central. Adán y Eva son un signo conjunto de la humanidad que mata a Cristo.

Esa muerte de Jesús descubre lo que somos, dando consistencia al símbolo del Génesis. *Este es el pecado mortal de nuestra historia:* negando a los demás, matamos a Dios en nuestra vida; asesinando al Cristo, destruimos el camino de la resurrección (del paraíso). De esa forma nos perdemos en la tierra de violencia que nosotros mismos vamos destruyendo. Este es el pecado universal. No es que todos pequemos de la misma forma, no es que todos seamos igualmente culpables. Hay gestos hermosos: hay en la historia palabras de amor, dones de gracia, búsqueda sincera de la vida y bien del otro. Pero en el fondo nos dominan el egoísmo, la envidia y la violencia. Todos nosotros participamos de alguna forma en la muerte de Jesús: somos responsables de la lucha de este mundo que asesina al Cristo de Dios, al mensajero de su reino.

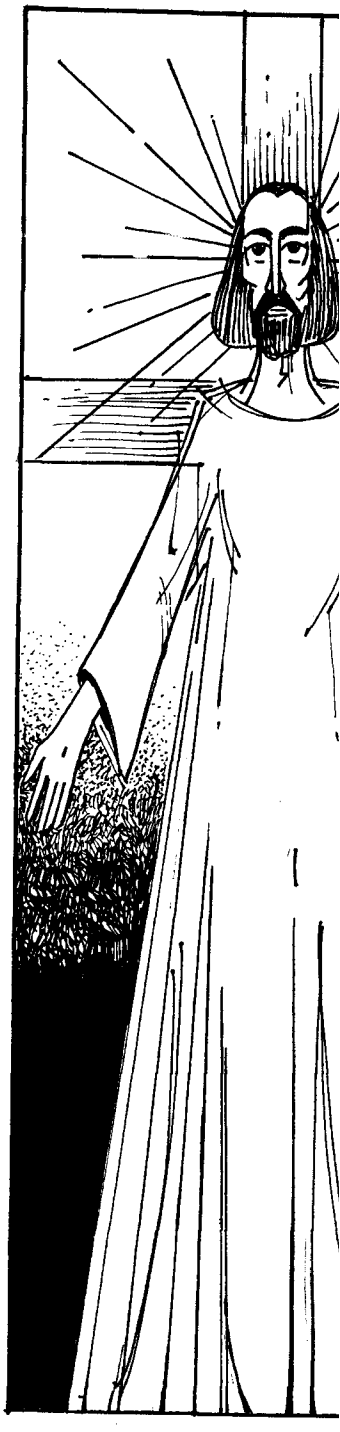
Son muchos los *filósofos, sociólogos y antropólogos* que han hablado del pecado fundante de lo humano (Rousseau, Marx, Freud, Nietzsche, Girard...). De un modo u otro, su sospecha nos parece atinada. Al principio de la historia humana encuentran un abismo de pecado y muerte. Pues

bien, el relato cristiano añade y ratifica que ese pecado originario se ha expresado (culmina y se completa) en la muerte de Jesús. Llegamos así a la caída: los hombres cierran el camino del bien, matan al enviado mesiánico (presencia de Dios sobre la tierra) y quedan condenados a vagar sin sentido por la historia, en camino que está siempre cerrado por la muerte.

– Sin ese relato de pecado no existe cristianismo. Pero debemos añadir que este pecado sólo adquiere su sentido (y se descubre como tal) cuando se afirma su otra cara que es la *pascua*. La palabra de la Iglesia, concretada como fe pascual, afirma que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, ratificando así el camino y el mensaje de su reino. Matamos a Dios (somos deicidas), pero Dios nos ha ofrecido el misterio de su vida (el don del paraíso y reino) en la muerte de su propio Hijo.

La revelación del pecado de los hombres (que han matado a Jesús) queda asumida y trascendida en el *relato de la gracia de Dios* que, resucitando a Jesús, nos lo presenta ya como principio y contenido de su reino. Esta es la narración original y escatológica: nos habla del mayor pecado y dice ya que todos los rechazos que pudieran darse en el futuro se hallarán aquí incluidos. Por eso, resucitando a Jesús, revela Dios que ha perdonado todos los pecados de los hombres, sustentando de esa forma nuestra vida en la vida-muerte-pascua de aquel que se ha entregado por nosotros (para darnos el reino).

Dijimos que necesitamos un relato, es decir, una palabra que revele lo que somos (nuestro origen y camino). Eso es lo que ofrece este mensaje de la muerte-pascua de Jesús. Aquí alcanza su verdad el viejo texto judío del Exodo y recibe ya un valor universal: todos nos perdemos condenando al Cristo, pero Dios nos salva a todos en su pascua. Aquí encontramos los dos rostros de Adán. Por un lado, sabemos que *nosotros mismos somos Adán:* responsables de la muerte de Jesús



con nuestra forma de ser, nuestra violencia; por eso, quien no asuma el pecado original (quien no se acepte pecador) no se conoce de verdad ni puede liberarse de la muerte. Pero, al mismo tiempo, descubrimos ya que *Adán verdadero sólo es Cristo:* el hombre que no peca, no rechaza con violencia a los violentos, no les aniquila. En medio del conflicto de este mundo, señalando a todos el peligro en que se encuentran, Cristo se ha dejado matar por ellos, en fidelidad al reino.

Este relato pascual dice que existe un *hombre verdadero,* alguien que, siendo plenamente fiel a la verdad y la esperanza de lo humano, viene a desvelarse al mismo tiempo como Hijo de Dios sobre la tierra. Allí donde el hombre se realiza del todo como humano, Dios se manifiesta (encarna) en nuestra historia. El despliegue del hombre es así revelación de Dios.

Antes no existía ser humano verdadero. El Adán de Gn 1-3 no era más que esbozo: un camino abierto al reino. Sólo ahora emerge el hombre auténtico en pecado total (matamos a Jesús) y en gratuidad definitiva (Jesús nos ha ofrecido por su muerte y pascua nuestra esencia humana). Así, el relato cristiano dice lo que somos (asesinos de Dios y redimidos), ofreciéndonos al mismo tiempo unos principios de experiencia humana, creadora, que conforman el sentido y verdad del cristianismo.

3. Del relato a la experiencia. Elementos fundantes del evangelio

3.1. El cristianismo, experiencia narrativa

– Como venimos diciendo, el cristianismo es en primer lugar relato sobre el origen y sentido de la vida. Antes de pedirnos o exigirnos nada, nos ofrece su *evangelio o buena nueva:* nos revela lo

que somos y, venciendo nuestro fondo de pecado, nos ofrece un perdón que recrea. Nacemos del amor de Dios que vence todas las violencias y miserias de la historia: esto es evangelio.

El cristianismo dice lo que somos en forma de regalo. Es como la voz del padre que transmite al hijo su palabra, ofreciéndole así un nombre, dándole un lugar y camino en la existencia. De un modo semejante, el *Padre Dios* nos dice en Cristo lo que somos: de dónde venimos, hacia dónde vamos, cómo hacer nuestro camino. Por eso, el cristianismo es evangelio, buena nueva que se cuenta. No es ley para cumplir (judaísmo) ni descubrimiento del misterio que nosotros mismos somos (hinduismo). Es regalo de Dios Padre que nos ama (nos engendra) como hijos en el Cristo.

Pues bien, Dios nos ofrece esa palabra de amor (paternidad) precisamente allí donde nosotros le negamos destruyendo y rechazando al Cristo. Por eso, el cristianismo, más que pura experiencia creadora es religión de *redención:* la gracia de Dios triunfa sobre nuestras deficiencias y pecados, como garantía del amor que vence al odio, de vida que se expande por encima de la muerte.

Los cristianos se identifican a sí mismos precisamente en este relato de evangelio. Por encima de sentencias sapienciales o mandatos moralistas, más allá de todos los principios de derecho, *el cristianismo sigue siendo historia que se narra, se escucha, se recuerda:* es la experiencia de la vida de Jesús como verdad de Dios en medio de la lucha y la violencia de los hombres. Esto nos permite comprender un dato primordial sobre el origen de la Iglesia: muerto Jesús, después de unos decenios de misión y búsqueda, de tanteo y crisis, cuando la Iglesia más antigua quiso fijar su identidad, para distinguirse así del judaísmo y paganismo, ella tuvo que contar de nuevo su experiencia de Jesús, escribiendo los *evangelios.*

Sin ese centro de recuerdo, sin esa narración

primera, todos los restantes aspectos de la vida cristiana podrían haberse diluido en una especie de esperanza hueca, de búsqueda intimista o puro moralismo. Sólo una cosa ha podido mantenerse como centro de la nueva realidad: el mensaje de Jesús, sus gestos de esperanza y de promesa de reino, la hondura de su muerte de hombre justo a quien condena la violencia de los hombres, la certeza de la pascua que es victoria de Dios que resucita al mensajero del reino y le convierte en fundamento de amor y salvación para los pobres perdidos de la tierra.

– Esta es la *inversión* del cristianismo, la *ruptura del talión* que dominaba los esquemas sociales e incluso religiosos de los hombres. Estábamos atados a una ley de violencia sacral que nos hacía incapaces de entablar diálogo de amor en transparencia frente a Dios; también nos dominaba el talión interhumano, como acción y reacción que nos tenía condenados a exigencias de violencia permanente sobre el mundo. Pues bien, Dios ha quebrado ese talión en actitud de pura gracia: a) Por un lado, *Jesús muere* por fidelidad al reino: muere anunciando el amor de Dios hacia los pobres y perdidos de la tierra; muere sin responder violentamente a la violencia, colocando su mensaje y vida en manos de las fuerzas de la tierra (soldados, sacerdotes, jueces). b) Por otro lado, *los discípulos del Cristo*, renacidos en un gesto de experiencia pascual, ofrecen perdón y gracia de Dios (camino de esperanza y reino) precisamente a los que acaban de matar al Cristo.

Esta inversión se vuelve transparente no sólo en los primeros discursos del libro de los Hechos, sino en varias parábolas fundantes de los evangelios (cf. Mc 12,1-12 y par). Conforme a la lógica antigua, el señor de la historia tendría que vengarse (matando por talión) a los que habían matado a Jesucristo. De esa forma, el mundo habría quedado en manos de su propia violencia, envuelto en la batalla que amenaza y destruye todo lo que existe. Pues bien, Dios ha invertido ese principio de violencia: revelando así su gracia salvadora en el lugar donde se hallaba el gran pecado, perdonando a los culpables de la muerte de su Hijo y superando así la vieja ley de la violencia destructora, del odio y del talión de nuestra historia.

Este es el anuncio radical del cristianismo. Ministros portadores de este gran relato son en la Iglesia los apóstoles o enviados, es decir, todos los cristianos. Estrictamente hablando, ellos no han recibido ninguna verdad general para enseñar; tampoco saben mejores teorías filosóficas, no tienen argumentos más precisos sobre lo humano o lo divino. Pero poseen algo nuevo: han creído en la historia de Jesús (su muerte y pascua), y de esa forma la relatan. Su misión es ser testigos de aquello que han creído.

– La experiencia originaria de la Iglesia cristiana es por tanto narrativa. Si Dios se ha hecho presente en la *historia de Jesús*, sólo hay una forma de expresarlo: contar lo que ha pasado con palabras que broten de la hondura creyente e iluminen y transformen la vida de los hombres.

Si el Dios cristiano fuera un ente necesario, deducible por discurso matemático, el lenguaje apropiado a su verdad sería la demostración. Si fuera un ente racional, habría que llegar hasta su hondura a través de la dialéctica del propio pensamiento. Si fuera postulado de un sistema de moralidad (en estructuras de mérito y talión), habría que alcanzarle a través de unos discursos de carácter ético. Pues bien, conforme a la experiencia de la Iglesia, el Dios del evangelio se revela en la historia de Jesús. Por eso lo expresamos, ante todo, con lenguaje narrativo.

El hombre de Dios no es el científico o teórico, tampoco el místico de interioridad ni el puro moralista. El hombre de Dios es ante todo un «enviado»: el *apóstol* que ha creído y sabe narrar la gran historia de la muerte y nacimiento de lo humano en la cruz y pascua de Jesús, el Cristo. Eso significa que la misma teología cristiana ha de expresarse

en forma de relato. Narrativos son los libros fundantes de la Biblia, no sólo en el AT (Génesis, Exodo...), sino en el NT (evangelios). Los hermeneutas primeros de la Biblia cristiana serán, por tanto, narradores: varones y mujeres que cuenten la historia de Jesús de tal manera que ella venga a presentarse como fundamento de gracia y de transformación para los hombres.

La misma Iglesia donde se vinculan los fieles de Jesús recibe bases narrativas. Por eso se ha venido a distinguir muy pronto del puro rabinismo y de las sectas gnostizantes.

El *rabinismo judío* es una instancia legalista: tiene la misión de traducir y actualizar las viejas tradiciones de Israel como principios de vida para el pueblo; por eso, su Escritura (ley, profetas, escritos) viene a culminar en una especie de «código total» que encierra en fórmulas sacrales toda la vida de los hombres. Esta es la grandeza y límite que ofrece ya su nuevo libro o *Misná* (siglo II d. C.), lo mismo que los textos posteriores del *Talmud* (siglo IV-VI d. C.). En contra de eso, los cristianos no han fijado su experiencia en una ley; no tienen nada que pueda compararse con la *Misná*, tan llena de regulaciones sobre lo sagrado y lo profano, los varones y mujeres, las cosas permitidas y vetadas. La novedad cristiana se transmite en el relato del mensaje-vida-muerte-pascua de Jesús como principio de ser para todos los creyentes. Es una pena que muchos cristianos, incluidos clérigos antiguos y también modernos, parezcan olvidar esta sencilla distinción y vuelvan a entender la Iglesia de Jesús como nuevo rabinismo (muchas veces peor que el rabinismo antiguo); san Pablo les diría que no entienden la cruz de Jesucristo ni creen en su pascua.

Las *sectas gnostizantes* quieren diluir el evangelio en claves de interioridad antimundana. El cristianismo sería acosmista: el mundo en que vivimos es perverso, fue creado por potencias enemigas de Dios (dioses caídos). Para liberar a los espíritus que gimen cautivos en el mundo ha descendido un

ser celeste, apareciendo en vestidura humana, de manera que puede iluminar a los que estábamos perdidos en la dura oscuridad de la materia. De esa forma, el evangelio queda reducido a una experiencia de intimismo salvador: cada uno de nosotros somos «cristo»; nos salvamos descubriendo la hondura divina que se encuentra encerrada en nuestra «carne».

El gnosticismo destruye el relato salvador de Jesús convirtiéndolo en puro símbolo de aquello que sucede en cada uno de los fieles (los espirituales). En lugar de la historia del pecado de los hombres (que culmina en la muerte de Jesús), los gnósticos elaboran el mito eterno de la caída de las almas. En lugar del relato histórico de la entrega salvadora del Cristo (que Dios mismo ratifica por la pascua), ellos colocan un proceso interior de iluminación salvadora de los fieles. Es una pena que muchos cristianos (incluidos clérigos) parezcan olvidar la historia de pecado y salvación que ofrece el cristianismo y queden prendidos en honduras misticistas muy espirituales que parecen tomadas de la gnosis.

Frente a rabinismo y gnosis, *la verdad del evangelio se mantiene sólo como historia.* Allí donde el relato de la muerte-pascua de Jesús desaparece, dejando que en su espacio triunfe la pura ley sacral o la experiencia intimista, se destruye de raíz el cristianismo. Esto es algo que a veces no se entiende, sobre todo cuando quiere expresarse el evangelio en claves dogmáticas de tipo conceptual, convirtiendo el cristianismo en una suma de «verdades» que podrían separarse unas de otras, formulándose a manera de principios racionales. En contra de eso, el cristianismo sólo acepta *un dogma:* la historia pascual de Jesús, proclamada como historia del Hijo de Dios en el centro y culmen de la vida de los hombres. Quien acepta esa historia y la toma como fundamento de existencia, acoge el Espíritu de Dios y asume el camino de la Iglesia, es decir, la comunidad de creyentes que quieren vivir ya desde ahora a la luz del evangelio.

3.2. *El cristianismo, experiencia de compromiso*

– Llegamos así al segundo rasgo del evangelio: La gracia de Cristo *se expresa en forma de novedad de conducta,* en clave individual y comunitaria. Los cristianos se descubren recreados, renacidos en la vida de Jesús, que ha muerto en favor de ellos y ha resucitado. Este nuevo nacimiento no se puede interpretar en clave de pura moral, de autodominio ascético, de cambio externo de costumbres, sino en forma originalmente religiosa: cristianos son aquellos que, por medio de la Iglesia, han escuchado el relato de la muerte-pascua de Jesús y se descubren de esa forma «renacidos».

Por eso, en el principio de la vida cristiana está el *bautismo,* interpretado claramente como espacio de «nuevo nacimiento». De ese modo, el mismo relato de la historia de Jesús, transmitido por la Iglesia y aceptado por los fieles, se convierte en sacramento: revelación del Padre Dios que, por la fuerza de su Espíritu, engendra en Jesús nuevos creyentes (personas liberadas). Ser cristiano es, por tanto, recibir y celebrar nuestra existencia como hijos de Dios que hemos nacido en Cristo; la fe en la narración fundante de Jesús se vuelve de esa forma principio de existencia.

Los cristianos son «seres renacidos»: han hecho la experiencia de Jesús, han descubierto la fuerza de la muerte en este mundo (violencia, destrucción, fatalidad) y se han sentido recreados y resucitados en el Cristo. Asumen de ese modo *la experiencia de morir* con Cristo y ratifican el fracaso de todos los caminos de la historia. Así descubren que no pueden salvarse por sí mismos. Pero junto a eso, ellos han hecho *la experiencia de la resurrección:* el cristiano es un hombre que ha renacido en Jesús, que vive de su gracia y de esa forma vence los poderes antiguos de la muerte.

Desde este fondo (de muerte y nuevo nacimiento, de salvación ya realizada por la gracia pascual) debemos «recuperar» las palabras del mensaje de Jesús, centradas en el amor gratuito y el servicio activo hacia los pobres. Estas son las bases de la nueva práctica cristiana, el fundamento de su compromiso: gratuidad y amor hacia los pobres.

La gratuidad se apoya en el descubrimiento de Dios como principio de vida y perdón para los hombres. Recordemos lo ya dicho al ocuparnos del relato fundacional del cristianismo. El evangelio no es una expresión de aquello que nosotros somos por naturaleza o hacemos por moralidad, sino don o consecuencia de aquello que Dios hace por nosotros, salvándonos en Cristo. Todo es gratuidad en el mensaje y vida de Jesús. Pero es una gratuidad que se explicita y abre de manera especial hacia *los más necesitados:* los antiguos marginados, los pobres, pecadores, enfermos, oprimidos... Los últimos del mundo son por gracia de Jesús primeros: en ellos se revela y se realiza el misterio del amor antes de todas las obras de la historia. Precisamente allí donde los hombres acaban destruyendo al Cristo, en violencia universal, el Cristo de Dios ofrece salvación a los sufrientes de la tierra, los hambrientos y sedientos, exiliados, cautivos y enfermos (cf. Mt 25,31-46).

Sobre esta gratuidad de Dios, que ama de manera creadora a pobres y pequeños de la tierra, por medio de Jesús, el Cristo, viene a desvelarse ya la exigencia de plena gratuidad para los hombres. Recreados por amor de Dios, los fieles de Jesús están llamados a convertir su vida en gracia eficaz que se dirige hacia los más necesitados.

Por situarse en esa perspectiva, la Iglesia de los fieles de Jesús se entiende como *institución de gratuidad no impositiva.* Los imperios y estados de este mundo quieren transformar la vida de los hombres por la fuerza, utilizando los resortes del poder para alcanzar el triunfo propio. En contra de eso, la autoridad de la Iglesia de Jesús se expresa de una forma que no es impositiva (cf. Mt 20,20-28; 23,1-12; 18,1-5): creyentes son aquellos que confían en la capacidad transformadora del amor

gratuito que enriquece a los perdidos y supera las mismas estructuras de imposición de esta vieja tierra.

Ciertamente, las Iglesias cristianas han buscado con frecuencia un tipo de poder impositivo, que viene a traducirse en claves sociales (a veces económicas) y también en estructuras de dominio moral (control de las conciencias). Obrando así, se oponen a la voz del evangelio de Jesús y muestran que no creen de verdad en Jesucristo. La verdadera Iglesia, como institución de la gracia cristiana, está al servicio de una libertad que ha de expandirse gratuitamente a todos. Ella ofrece a los hombres la certeza de que son amados por Dios y han renacido en Cristo: tiene que decirles que asuman su propia libertad y se definan y decidan a sí mismos en pura gratuidad, como creyentes.

– Sólo sobre el fondo de esa gratuidad, interpretada como libertad personal, puede valorarse luego la exigencia de abrirse a los demás, en *diálogo de amor comunitario*. La gratuidad cristiana no viene a convertirse en anarquía ineficaz, en una especie de solipsismo egoísta. Quien vive de la gracia sabe que ha de llevarla hacia los otros. Por eso ha de anunciarse y proclamarse desde el mismo fondo de la Iglesia la exigencia gratuita de la *comunicación* de palabras, de experiencias y de bienes. Cristianos son los hombres que buscan aquella comunión que brota de la entrega de Jesús. Por eso definimos la Iglesia como *institución de diálogo:* lugar donde los hombres, escuchando juntos la palabra de Jesús, la saben compartir, comunicando de esa forma su experiencia, su vida y su palabra.

Muchos hombres dicen que el diálogo no puede darse en plano universal. Ciertamente habría unos pequeños enclaves de comunicación gratuita: espacios reducidos donde algunos varones o mujeres pueden compartir sus experiencias. Pero el diálogo más amplio ya no sería viable: carecemos de «razón universal», han fracasado los diversos intentos de buscar y establecer una justicia para todos en la tierra. Así piensan algunos posmodernos.

Pues bien, en contra de eso, quiero definir la Iglesia de Jesús como *espacio de diálogo abierto:* es el lugar donde, fundándose en el Cristo, todos pueden dialogar, en camino que nos lleva hacia la nueva humanidad.

Sabemos que la Iglesia es el «lugar» donde se dice y escucha la palabra de Jesus, el gran relato del pecado de los hombres y su nuevo nacimiento (pascua). Pues bien, ese relato es para los creyentes fundamento de comunicación universal. Por eso, los ministros de la Iglesia, siendo transmisores del mensaje de Jesús, han de volverse mediadores de la «palabra compartida»: están al servicio de la comunión, interpretada en plano económico-social (comunicación de bienes) y en el nivel más hondo de la vida (comunicación personal).

Se ha dicho a veces que los ministros de la Iglesia actúan como si ellos fueran «dueños de la palabra»: la custodian y transmiten, convirtiendo así a los fieles en unos «auditores» pasivos; sólo les conceden el derecho de escuchar, conforme a la visión normal que ha distinguido dos tipos de Iglesia, una «docente» (los que enseñan la palabra), otra «discente» (los que escuchan). Esta división, llevada hasta el final, resulta destructora. Ciertamente, hay en la Iglesia de Jesús «ministros» oficiales, pero su función no consiste en poseer o controlar la palabra, sino en «decirla» de tal forma que ella pueda abrirse para todos, de manera que el conjunto de los fieles logre acogerla y compartirla en madurez y libertad, en gozo mutuo, en enseñanza solidaria y responsable.

Quizá la mayor injusticia de la tierra sea la mentira y el dominio opresor de la palabra. Al fondo de la lucha entre ricos-pobres, libres-esclavos, varones-mujeres... puede ponerse aquella otra que separa a los que controlan la comunicación, haciéndose dueños de la palabra (saberes, información, ciencia) y aquellos que no tienen palabra propia, quedando de esa forma esclavizados. Pues bien, en contra de eso, la Iglesia de Jesús ha de mostrarse como lugar donde todos los creyentes

pueden decir su palabra y escucharla: la Iglesia es el espacio donde, comunicando el mensaje de Jesús, los hombres pueden compartir la propia vida. Sólo en el momento en que partiendo de Jesús pueda escucharse la palabra de todos (especialmente de los más pobres), sólo en el momento en que la voz de los antiguos marginados (esclavos, indios, negros, oprimidos de oriente y occidente) tenga la misma autoridad que la palabra de aquellos que este mundo llama jefes o importantes, puede afirmarse plenamente que hay Iglesia, se expresa el cristianismo.

Se decía a veces que en la Iglesia es mejor callar y someterse. Se decía también que es preferible mantener al pueblo en la ignorancia: cuando los pobres tengan acceso a la cultura, dejarán el evangelio... Estos y otros gestos semejantes niegan la verdad del cristianismo y convierten a la Iglesia en coto de dominio de unos pocos (clérigos) que quieren controlar y controlan de hecho la conciencia de los pobres.

Gracias a Dios, las cosas cambian y son muchos los cristianos que han visto que su misma fe les lleva a *compartir la palabra* en gesto eficaz de libertad, en actitud de confianza que se apoya en Cristo. Ciertamente, el cristianismo no quiere convertirse en círculo de pura intimidad gnóstica (nivel exclusivo de conciencia), pero tampoco quiere hacerse fuente de poder político (controlando así la vida económica y social del pueblo). La Iglesia es una comunidad universal o católica que quiere ofrecer a todos los hombres un espacio eficaz de comunicación interhumana, en clave de madurez y creatividad.

3.3. *El cristianismo, experiencia celebrativa*

El relato de Jesús y el compromiso de comunicación interhumana se expresan y culminan en forma de celebración.

La misma *historia de Jesús* es una fiesta: tiempo peculiar, cualificado, internamente rico de alegría, y esperanza. Lucas lo presenta como «día de victoria» que libera de todos los poderes enemigos (Lc 1,74). También dice que Jesús, abriendo el libro de la historia y la promesa, elevó la voz y dijo: «El Espíritu de Dios está sobre mí...; él me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos, para abrir los ojos a los ciegos..., para anunciar el año de remisión del Señor» (Lc 4,18). Esta es la fiesta de Jesús: el día de la plena remisión, el año eterno del perdón, de la hermandad y la esperanza.

La novedad del evangelio con respecto a Juan Bautista está precisamente en eso: en la capacidad de entusiasmo que Jesús ha suscitado, en la admiración de las gentes, en el gozo de los pobres, la alegría de los hombres que se hallaban oprimidos. Por eso se celebra su camino como tiempo cargado de salud, de victoria sobre el diablo, de alegría y saciedad en la esperanza (cf. Mt 14,13s; 15,32s). Significativamente, a la fiesta de Jesús han acudido de una forma especial los más perdidos, aquellos que no hallaban cabida en otras fiestas de la tierra: los expulsados de la ley, los rechazados del poder, los marginados del pecado, los tullidos y leprosos, samaritanos, publicanos, prostitutas... Para todos ellos abre ya Jesús su fiesta: su tiempo de plegaria, de sorpresa, gratuidad y esperanza. Por eso, el cristianismo es la celebración del reino de Jesús.

La *muerte de Jesús* no ha destruido el carácter de esa fiesta. Asumida en su raíz, ella ha triunfado allí donde quisieron silenciarla por la fuerza. Por fidelidad a Dios y para fundar la nueva fiesta de la vida de los hombres, se ha entregado Jesús hasta la muerte. Así lo muestra cuando, en gesto de amistad solemne, despidiendo a sus discípulos, convierte su entrega en fundamento de la nueva vida: «Esto es mi cuerpo; esta es mi sangre, la sangre de la alianza derramada por vosotros» (Mc 14,22-26 y par). Ningún otro relato de la historia ha interpretado así la muerte como fiesta de un hombre que ha entregado su vida por el reino ya ofrecido a todos los humanos.

La fiesta de Jesús se ha explicitado por la *pascua*. Los primeros cristianos la entendieron como brote de una tierra nueva, surgimiento del tiempo escatológico. Eso supone ya que para ellos la vieja realidad del mundo de pecado y perdición, angustia y muerte, ha terminado. El hoy nuevo del reino de Dios, inaugurado por Jesús sobre la tierra, se convierte en tiempo de misión, fiesta de victoria del mesías y esperanza de su vuelta. Por eso, el cristianismo es religión en la que debe celebrarse el misterio de la vida: en medio de las luchas y fracasos de este mundo, apenados por la angustia de la muerte y los poderes del pecado, los cristianos saben que el relato de Jesús y la exigencia de su pascua se traducen y culminan a manera de fiesta que anticipa nuestra propia victoria escatológica.

La confesión católica acentúa el valor de este misterio de la celebración, convirtiéndolo en momento central de su liturgia y de su vida (eucaristía). La misma *Iglesia* se convierte de algún modo en instancia celebrativa: sus obispos son liturgos; sus presbíteros, ministros de la cena compartida. Sin embargo, esa liturgia ha terminado siendo a veces algo ya vacío, como un tiempo artificialmente cerrado, fuera de la vida y de la historia concreta de los hombres. Por eso, en la más dura de sus palabras anticristianas, Nietzsche pudo exclamar: «Ellos (los cristianos, sacerdotes) soñaron en vivir como cadáveres... Quien vive cerca de ellos vive al lado de negros estanques... Sería preciso que me cantaran mejores canciones para que aprendiera a creer en su salvador». Lógicamente, en un mundo donde la celebración cristiana parece apagarse, es normal que se enciendan las fiestas paganas de Apolo y Dionisio, la fiesta del puro poder, del sexo falseado y del dinero injusto (cf. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid 1978, 140).

La experiencia cristiana culmina donde el recuerdo de Jesús y el cumplimiento de su ley se expresan como fiesta, vivida en radicalidad, desde el centro de la vida, en el pan y vino de la fraternidad, en el encuentro gozoso del perdón, en el beso de amor que se recibe y se comparte. Un Dios ante el que no se ríe y no se canta, un Dios que no estremece de gozo y fascinación, trascendimiento y exigencia creadora, ha muerto ya en la hondura de nuestros corazones. Por eso, el compromiso final de los cristianos que pretenden asumir el evangelio debe concretarse como fiesta de Jesús que ofrece a los creyentes un espacio de júbilo y realización, estremecimiento y alegría, comunión y responsabilidad, que dan sentido pleno a la existencia.

4. El cristianismo, revelación de Dios y plenitud del hombre

Dios ha creado al hombre con un fin: que sea humano. Por eso, cuanto más exprese y desarrolle sus poderes humanos, más cercano se hallará de lo divino. Dios no recibe lo que falta al hombre: no vive de restas, sino de plenitud. No está en la negación, sino en aquel desbordamiento de vida que se expande y se regala de manera generosa.

Dando un paso más, el cristianismo afirma que Dios no ha creado el mundo para dejarlo estar ahí, aislado, independiente. Dios se ha encarnado en Jesucristo, y de esa forma ha compartido con los hombres el fracaso y la esperanza de la historia. Por eso, sólo existe una forma verdadera de encontrar a Dios: hacerse humano, vivir como Jesús en apertura y gratuidad, en don de amor y en esperanza abierta al reino.

Esto significa que experiencia del hombre y experiencia de Dios, plenitud de la historia y apertura hacia el misterio forman para el cristiano realidades implicadas, son correlativas.

En esta perspectiva pueden distinguirse dos posturas: sobrenaturalismo y naturalismo. Llamo *sobrenaturalismo* a la concepción teológica que interpreta el cristianismo como dato que se impone desde fuera, rompiendo los esquemas de expe-

riencia humana y ofreciendo un nivel de realidad específicamente diferente. Por el contrario, llamo *naturalismo* a la visión que entiende la experiencia de la gracia de Dios en Jesucristo como un dato que emerge espontáneo de la misma evolución del hombre sin referencia trascendente. Superando esas posturas, pienso que en Jesús deben unirse ambos niveles: la revelación de Dios se identifica para los cristianos con la verdadera realización del hombre.

4.1. La perspectiva sobrenaturalista

Destaca el valor trascendente del cristianismo. El don de Jesucristo y la presencia del Espíritu desbordan los poderes creadores de la historia. Hay una ruptura teológica, una especie de sobreabundancia de sentido que se impone desde Dios, por encima de las capacidades expresivas y creadoras de lo humano. Por eso debemos distinguir el plano natural (que enmarca y define el campo de posibilidades del hombre) y el plano sobrenatural (que deriva de la revelación de Dios en Jesucristo).

El *sobrenaturalismo antiguo o católico*, desarrollado fundamentalmente a partir de la controversia postridentina sobre la gracia, distingue con cierta precisión dos planos: a) una experiencia natural, humana, que se funda en la creación y se precisa en el camino de surgimiento y maduración de la historia de los hombres; b) una presencia sobrenatural, que deriva de la revelación de Dios en Jesucristo, y que trasciende el plano de lo humano: Dios ofrece nuevas posibilidades, nuevas formas de realización en gratuidad y acceso hacia el misterio, abiertas básicamente a través de las virtudes teologales.

Entre esos dos niveles existe continuidad en la ruptura: son como una especie de planos superpuestos. El hombre descubre su naturaleza como buena, a pesar de la ruptura y el desorden que supone la presencia del pecado: buena es la existencia que se hace, el amor que se ofrece y se cultiva de manera natural entre los hombres, la búsqueda de Dios y de su gozo. Pero, a partir de la revelación positiva, el cristiano ha descubierto que existe un don más alto, una experiencia más preciosa, una vida más perfecta: la experiencia y la vida que Dios nos ha ofrecido en Jesucristo. Buena es, por tanto, la naturaleza, por ser obra de Dios; pero infinitamente mejor es la sobrenaturaleza, como expresión y realidad de su presencia personal y gratificante.

Distinto es el *sobrenaturalismo dialéctico o protestante*, representado de una forma especial por K. Barth que, admitiendo los dos planos arriba mencionados, los entiende de modo contrapuesto. Lo que llamábamos naturaleza parece ser internamente malo: el hombre está perdido sobre un mundo que le oprime, en el abismo de un pecado que le quema y le destruye. Por eso es pecado lo que hace y lo que busca, lo que sufre y lo que anhela, porque siempre lleva hacia caminos que se cierran, hacia leyes que no logran alcanzar la gratuidad liberadora. Pues bien, sobre ese plano y contra su miseria se revela la presencia gratificante de Dios, como vida que salva de la muerte, gracia que destruye los pecados.

Barth configura según eso el cristianismo en forma de lucha o dialéctica. El evangelio no es aquel futuro del hombre que aspira a la verdad y encuentra que Dios mismo le ayuda y sostiene en su camino, llevándole a una meta excelsa, aunque esperada. La experiencia cristiana es ahora campo donde vienen a cruzarse pecado y salvación. Al escuchar la voz de Dios en Cristo, el hombre se descubre internamente condenado: es polvo radical, hijo de ira, de muerte y de pecado. De la angustia de esa situación sólo le libra la gracia de Dios en Jesucristo. Allí donde la experiencia del pecado que soy y del infierno que es la historia se transforma en fuente de gracia y esperanza de cielo, surge el cristianismo.

4.2. La perspectiva naturalista

En contra de eso, las perspectivas que hemos llamado naturalistas ven lo religioso como consecuencia de la misma realidad humana. El cristianismo es sólo un momento de la realización histórica del hombre. Eso significa que, estrictamente hablando, no hay un Dios personal y trascendente que hable en Cristo.

En esta línea, el cristianismo es la *religión absoluta de Hegel.* A su juicio, la realidad ha de verse como proceso dialéctico de la razón que se expresa a través de un camino de despliegue y realización del hombre. Como estadio peculiar de ese proceso emerge la experiencia religiosa: sólo por ella, el hombre se descubre abierto al absoluto y toma conciencia de su ser como integrante de la idea. Pues bien, el cristianismo constituye el momento culminante de ese descubrimiento y realización: por eso recibe el nombre de religión absoluta o plenamente realizada. Las viejas religiones fueron sólo tanteos en la inmensa tarea de los hombres que buscaban el sentido radical de lo humano y lo divino. En largo proceso que se identifica con la evolución dialéctica de la razón, el hombre descubre y formula al fin simbólicamente su verdad: lo hace por medio de Jesús, Hijo de Dios, y por la fuerza de su Espíritu, expresado en la nueva comunión de los creyentes. Por eso el cristianismo es la religión absoluta.

En contra de Hegel podemos citar la visión de E. Troeltsch. En la línea de Lessing, y rechazando toda sistematización idealista, Troeltsch sostiene que la historia no puede construir ninguna religión absoluta. Todo lo que el hombre ha edificado es relativo, aunque no relativista. A través de circunstancias y condicionamientos varios, se van manifestando unos valores normativos, capaces de orientar la vida sobre el mundo. Entre ellos aparece el cristianismo, que la historia comparada de las religiones reconoce como creación elevada del Espíritu: es el lugar donde los hombres parecen expresar con más fuerza y vivir con más hondura el sentido de lo humano. Por eso, en plano de fe y opción creyente, el cristianismo puede presentarse, por ahora, como la expresión más alta del ser y del hacerse, del vivir y la experiencia de los hombres.

4.3. La perspectiva integral cristiana

En *nuestra perspectiva,* es necesario superar de alguna forma las posturas anteriores. Hemos partido de la unión de lo divino y de lo humano en Jesucristo: por eso, no existe una experiencia de Dios que pueda desligarse de la hondura experiencial del hombre dentro de la historia (contra los sobrenaturalismos); tampoco una experiencia radical del hombre que se pueda separar del don gratuito de Dios en Jesucristo (contra los naturalismos). Tampoco existen dos experiencias, natural y sobrenatural, como superpuestas (catolicismo antiguo) o contrapuestas (protestantismo barthiano). Lo que existe es más bien una experiencia de ultimidad, de hondura y gracia de los hombres, que es, al mismo tiempo, natural y sobrenatural, humana y divina. En otras palabras, allí donde el hombre alcanza el nivel de su verdad, donde expresa en limpidez su ser y su camino, está emergiendo, como don de Dios y plenitud humana, el cristianismo. Esto es lo que nosotros descubrimos en Jesús, el Cristo.

Desde aquí añadimos, contra Hegel y Troeltsch: la experiencia cristiana no se cierra en los límites de la naturaleza. Hay en ella una ruptura interior: más allá de la creatividad del hombre; ella es efecto de la gracia. La vida no es ley que uno consigue dominar; es don que se recibe y gratuitamente se personaliza. Por eso, en contra del panlogismo de Hegel, diremos que la experiencia cristiana incluye un elemento de trascendencia dentro de la misma historia humana; emergiendo dentro de esa historia, Dios viene a revelarse desde sí mismo, como gracia que se ofrece en Jesucristo. Así podemos añadir lo que falta en Troeltsch: la

historia es lugar de absoluto, porque en ella se ha ofrecido, de manera concreta y gratificante, el Dios de Jesucristo. Por eso, siendo expresión de plenitud humana, el cristianismo es más que una creación del hombre, es don de Dios en Jesucristo.

De ese modo, debemos superar la oposición entre un *sobrenaturalismo*, que interpreta la experiencia cristiana como algo que adviene exclusivamente desde fuera, y un *naturalismo*, que la entiende como expresión de la propia naturaleza o del camino de la historia. El cristianismo incluye dos momentos correlativos: a) *Creatividad histórica:* todo lo que el hombre ha realizado a lo largo de la historia es obra suya, fruto de su acción y de su esfuerzo. b) *Trascendencia:* al mismo tiempo, cristiano es quien descubre y acoge agradecido, en el camino mismo de su historia, la palabra y salvación gratuita que le ofrece Dios en Cristo. La misma realidad humana es manifestación de Dios, hierofanía personal, definitiva. Sólo allí donde lo natural de la creatividad y lo sobrenatural de la trascendencia se acogen y valoran en unidad, alcanza su sentido y logra claridad el cristianismo.

El tema ha de enfocarse en dimensión de *encuentro*. En todo diálogo interpersonal se implican y completan creatividad y trascendencia. Encerrado en su creatividad, esforzándose por construir su salvación, el hombre acaba ahogado en el telar de sus esfuerzos, como araña aprisionada en su propia trampa. Abierto hacia una trascendencia que se impone desde fuera, el hombre queda destruido por lo extraño. Sólo allí donde en encuentro libre van unidas creación humana y palabra de Dios, llamada y respuesta, puede darse verdadero cristianismo.

4.4. El misterio de Jesús, como centro

El lugar donde creación religiosa del hombre y presencia trascendente de Dios se implican es *el Cristo*. Por eso le llamamos encuentro religioso

hecho persona. Es *hombre* y, como tal, efecto de una historia: humano es su camino religioso, su búsqueda del reino, su palabra de esperanza, su apertura hacia los pobres. Pero, al mismo tiempo, todo lo que hace es *expresión de Dios;* por eso le llamamos Cristo, Hijo de Dios entre los hombres.

De esa forma, el cristianismo identifica *hierofanía* (manifestación de lo sagrado) y *antropogénesis* (realización del hombre) en Jesucristo. Siendo humano, Jesús es realidad de Dios para los hombres: es Dios que se actualiza como gracia y entrega, como amor y promesa en nuestra historia. Antes que todos los títulos cristológicos, como expresión radical del cristianismo, situamos la palabra que define a Jesús como hierofanía, Dios que se desvela en forma humana.

De manera abstracta se podrían distinguir dos formas de experiencia: una del hombre, como ser que busca su verdad; otra de Dios, como principio de toda la existencia. Pues bien, al llegar a Jesús descubrimos que, aun siendo tendencialmente distintas, esas formas de experiencia resultan inseparables. Entre ellas encontramos una especie de diafanía originante: experienciamos a Dios en Jesucristo, descubrimos a Jesús desde el valor de lo divino.

Esta perspectiva nos sitúa en el centro de todas las palabras del NT y de la Iglesia. El NT sólo tiene un argumento: el camino de la vida de Jesús que hace presente la grandeza de Dios y su misterio; por medio de Jesús, vemos al Padre. Para salvaguardar esta experiencia, ha formulado la Iglesia su gran símbolo cristiano, la palabra del credo que se centra en el *homoousios:* Jesús es de la esencia o realidad del Padre. En este término se expresa el valor del cristianismo y el sentido de toda la experiencia de la Iglesia.

De esta forma se ha fijado el mensaje radical de los cristianos: por un lado, Dios se expande hacia Jesús, se hace presente y se revela en su persona; por otro, Jesús vive abierto a Dios, de tal manera que su mismo ser humano es, en el fondo, expre-

sión de lo divino. En la línea que ha trazado esa visión, el concilio de Calcedonia, después de incertidumbres, dificultades y disputas, ha fijado el tema en estos términos: Uno y el mismo Señor Jesucristo, como sujeto o realidad personal, es a la vez *homoousios respecto de Dios Padre* y *homoousios respecto de los hombres*. Esta doble consustancialidad del único sujeto determina la realidad de Jesús, de quien se dice que, en sus dos naturalezas *(dyo physein)*, constituye un mismo Hijo de Dios, una única persona (D. 148).

Según eso, Jesús es el lugar donde se expresan y realizan Dios y el hombre. Allí donde Jesús alcanza su verdad humana, se desvela como expresión de lo divino. Correlativamente, allí donde Dios se expresa plenamente sobre el mundo, revelando su misterio salvador, emerge Jesucristo que es su Hijo; en él se encarna toda la verdad de Dios sobre la tierra. De esta manera, el misterio de Dios toma caracteres de encuentro. Dios es humano revelándose en Jesús. El hombre es divino, pues recibe su verdad de Dios y le responde.

De esta forma confesamos que Jesús es hombre y, como humanos, podemos encontrarle en el recuerdo de su historia, en su vida y esperanza. En ella descubrimos la verdad de lo divino. Por eso, Jesús es hierofánico: el resplandor de Dios le transfigura de tal forma que al mirarle descubrimos de verdad al Padre. Así culmina y se explicita ya de forma trinitaria la verdad del cristianismo: realizando la verdad del ser humano, en el Espíritu de Cristo, descubrimos y expresamos la verdad original de Dios que es Padre. De esta forma, la historia de Jesús, que es fuente radical de nuestra historia, se convierte en centro de una vida abierta hacia la pascua.

Por eso, la experiencia cristiana no se puede separar del conjunto de la vida y acción de los hombres. La misma historia humana, vivida en radicalidad, a la luz del proyecto (de la vida y muerte) de Jesús viene a entenderse como experiencia de Dios. Partiendo de aquí, podemos trazar unas sencillas conclusiones que precisan el sentido de la experiencia humana, teológica y cristiana.

5. Conclusiones

En plano de experiencia humana, debemos recordar que todo lo que Jesús de Nazaret ha vivido y proclamado (su forma de hablar y entender la vida, su manera de actuar y proyectarse hacia el futuro) puede interpretarse desde el fondo de la historia de los hombres. Por eso debemos indicar que allí donde exista ser humano puede actualizarse (repetirse) la experiencia de Jesús, a quien sus fieles llaman Cristo. Dando un paso más, allí donde la experiencia de Jesús se convierte en normativa, surge el cristianismo: se dice que Jesús «ha resucitado», desvelándose como principio y garante del «reino de Dios» (de la nueva humanidad) para los hombres.

Situando ya ese tema *en plano de experiencia teísta*, diremos que los mismos hechos de la vida-historia humana de Jesús pueden y deben interpretarse como expresión de la presencia de un Dios a quien ahora se concibe como «Padre». Desde ese momento, la pascua no es sólo una revelación o anticipación del futuro de la humanidad, sino que viene a desvelarse como manifestación plena de Dios, patencia de su misterio. No se apela a Dios por penuria o por pobreza, desde el punto de vista de la historia; no se postula su presencia porque emerjan en Jesús unos aspectos oscuros o agujeros que no pueden explicarse por la lógica del mundo. Es al contrario: los cristianos descubren a Dios en Jesucristo por desbordamiento de luz y de sentido. Es tal la fuerza de humanidad, tal la hondura de gracia y vida de Jesús, que sus creyentes dicen: ¡aquí está Dios!

Quizá pudiéramos añadir que *el cristianismo histórico es la interpretación teísta de la historia de Jesús*. Se trata de una interpretación teísta y «trinitaria». Así decimos que Jesús es «Hijo de Dios Padre» y «emisor del Espíritu Santo», como lo ha

fijado la primera tradición cristiana en las palabras del mandato festivo de Mt 28,19-20: «bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu». Esta palabra ha separado a cristianos de judíos y musulmanes.

Los *judíos* siguen interpretando a Jesús en la línea de la antigua profecía monoteísta. Jesús era, a lo más, un enviado en la línea de los otros. Fue quizá el mayor de todos, pero sólo era un profeta, y murió en la esperanza de un reino que no ha venido todavía. Por eso hay que afirmar que no han llegado los tiempos mesiánicos: sigue sufriendo el mundo; se dividen y luchan los humanos; padecen los pobres, crece la injusticia... No se puede afirmar que el mesías de la historia visible, de la historia verdadera, haya llegado. Por eso hay que seguir manteniéndose fieles a los ideales de ley y esperanza del pueblo israelita, único garante de verdad y plenitud de Dios para los hombres.

Los *musulmanes* pueden venerar y veneran a Jesús como un profeta extraordinario. Es más, llegan a concebirle como «expresión de la palabra de Dios», como señal y presencia de su Espíritu en el mundo. Pero, siendo todo eso, Jesús es simplemente un hombre que ha estado a la espera del «sello de la profecía» que es Mahoma. Jesús ha sido el último de los enviados, el último de los precursores de Mahoma. Podemos afirmar que ha nacido por un milagro de concepción virginal; podemos añadir que no ha muerto, que se encuentra sobre el cielo, esperando la venida del tiempo escatológico del juicio. Pero no podemos afirmar que es Hijo de Dios (en sentido trinitario), ni apoyarnos en su Iglesia, pues la única Iglesia salvadora es la *umma* o comunidad de los creyentes de Mahoma.

En contra de eso, los *cristianos* afirman que en la muerte y pascua de Jesús se ha revelado plenamente Dios y ha comenzado a realizarse el reino, es decir, la nueva humanidad reconciliada donde caben, en gracia y unidad, judíos y gentiles, varones y mujeres, esclavos y hombres libres (Gál 3,28). Jesús mismo aparece como humanidad escatológica, espacio de unidad y de esperanza donde pueden vincularse todos los humanos. Ciertamente, el reino pleno aún no ha llegado. Por eso, los creyentes de Jesús mantienen la plegaria y el anhelo del AT, guardando de esa forma su unidad con el antiguo pueblo israelita. Pero ellos afirman que ese reino está presente ya en el Cristo a quien el mismo Dios ha resucitado de los muertos, haciéndole principio de salvación universal para los hombres.

De esta forma, los cristianos sobrepasan el nivel de experiencia de sus hermanos musulmanes. Ciertamente, cristianos y musulmanes se vinculan en la misma raíz de profecía que Mahoma ha precisado, actualizado y, en el fondo, culminado a través de su palabra. Pero *Mahoma* es sólo un mediador de profecía: un hombre que proclama la palabra de juicio de Dios sobre la tierra, vinculando así a los hombres en un tipo de «comunidad escatológica de fieles» (de creyentes bien sumisos a Dios o musulmanes), que viven en la espera de la manifestación definitiva de Dios, en el final de nuestra historia. En contra de eso, los *cristianos* confiesan que el Dios del juicio y salvación se ha revelado plenamente en Jesucristo: en él se ha anticipado el fin del mundo.

Los *judíos* mantienen y cultivan una especie de «religión mesiánica» vinculada al pueblo israelita, concebido de un modo «teóforo»: los mismos judíos son manifestación y signo de Dios sobre la tierra, en un camino siempre conflictivo de enfrentamientos (han de mantener su identidad frente a los otros pueblos de la tierra) y de revelación esperanzada (ofrecen a esos pueblos su semilla de esperanza, abierta siempre al reino).

Los *musulmanes* cultivan una «religión de profecía universal» que quiere abrirse a todos los hombres del mundo, en gesto donde se vincula la fe intensa (sumisión a la palabra de Dios, pacificación) y la más honda conciencia de vinculación social (el islamismo es tanto un modo integral de

vivir como una religión espiritual). Tienen los musulmanes la ventaja de su «simplicidad dogmática», pero tienen la desventaja de identificar religión y vida social, dentro de una historia donde los aspectos cognoscitivos y éticos, políticos y sociales difícilmente pueden alcanzar su propia autonomía frente a (o desde lo) religioso. Por eso el islamismo ofrece la impresión de hallarse como preso dentro de estructuras culturales preilustradas y en formas sociales integristas. La misma palabra de Dios (transmitida en el Corán) rige el conjunto de la vida de los fieles, en clave de totalidad sagrada.

Frente a musulmanes y judíos, los *cristianos* han cultivado una religión de Trinidad y encarnación. Sólo ellos afirman que Dios se ha introducido de manera radical en la historia de los hombres, haciéndose humano en la vida y muerte de su Cristo; por eso, el cristianismo se define como «fidelidad al camino de Jesús», vivido en claves plenamente seculares (que son, al mismo tiempo, claves humanas, religiosas). Esa experiencia de encarnación sólo es posible allí donde los hombres creen en la Trinidad: Dios es un proceso de amor y vida que se explicita (se actualiza) en el camino de la historia de los hombres. De esa forma, la más secular de las religiones se convierte en la más sagrada de todas ellas.

El cristianismo es *religión del hombre universal:* viene a presentarse como experiencia de vinculación de todos los humanos en el Cristo; como mediación y signo de esa unidad surge en el mundo la Iglesia, que no existe por sí misma (no vale en cuanto sociedad cerrada), sino para dar testimonio de la nueva humanidad, del banquete del reino ya anunciado en el AT. Al mismo tiempo, el cristianismo es *religión del Dios trinitario:* es la experiencia de una manifestación plena de Dios, a quien hallamos en el mismo camino de diálogo (de don y encuentro) humano. La verdad y hondura del amor entre los hombres: eso es Dios, tal como aparece revelado por el Cristo. Finalmente, el cristianismo es *religión de encarnación:* allí donde el hombre se ha desplegado y realizado plenamente (en Jesús), viene a desplegarse y realizarse Dios sobre la tierra (Jesús es el Hijo de Dios).

Por eso, los cristianos, fundados en Jesús y abiertos al misterio trinitario, no tienen necesidad de cerrarse en un tipo de comunidad nacional sacralizada (el pueblo israelita), ni han de concebir la presencia de Dios como una sociedad estructurada en claves religiosas (la *umma* musulmana). Pero, al mismo tiempo, ellos se ven llamados a interpretar su fidelidad a Cristo como «fidelidad al hombre»: allí donde se ayuda al marginado, allí donde emerge la comunidad de diálogo y transparencia entre todos los pueblos de la tierra, en actitud de entrega mutua y de esperanza, se manifiesta el camino de Jesús, se explicita el cristianismo, conforme a la palabra de Mt 25,31-46.

Bibliografía

Girard, R., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica.* Sígueme, Salamanca 1982.

González Faus, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre.* Sal Terrae, Santander 1987.

Lafont, G., *Dios, el tiempo y el ser.* Sígueme, Salamanca 1991.

Pikaza, X., *Experiencia religiosa y cristianismo.* Sígueme, Salamanca 1981.

Rovira Belloso, J. M., *Revelación de Dios, salvación del hombre.* Secr. Trinitario, Salamanca 1979.

Ruiz de la Peña, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial.* Sal Terrae, Santander 1991.

Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente.* Cristiandad, Madrid 1983.

Segundo, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret.* Sal Terrae, Santander 1991.

Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na*

realización do home. Galaxia, Vigo 1985 (trad. cast.: *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristiandad, Madrid 1987).

Troeltsch, E., *El carácter absoluto del cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1979.

Iglesia

Luis González de Carvajal

1. La Iglesia y el reino de Dios

1.1. La Iglesia está al servicio del reino de Dios

No es la Iglesia, sino el reino de Dios, quien ocupa el lugar central de la predicación de Jesús. Todo su mensaje podría sintetizarse en esta frase: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,14-15). Por eso a la Iglesia le está prohibido convertirse en la meta de sus propios esfuerzos; ella existe única y exclusivamente en función del reino. El Concilio Vaticano II lo afirmó sin rodeos: la Iglesia «recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino» (LG 5 b).

Podríamos decir que la Iglesia es «la comunidad de los pretendientes al reino de Dios» [1]. Sus miembros esperan la venida definitiva de ese reino que la liturgia caracteriza como un «reino de verdad y vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz» [2]. Y tienen razones para esperar que tendrán cabida en él (Mt 19,28). Pero saben que, si no son fieles, podrían ser excluidos de la fiesta final (Mt 7,22-23). En cambio, otros,

[1] Hans Küng, *La Iglesia*. Herder, Barcelona [4] 1975, 119.

[2] Prefacio de la fiesta de Jesucristo, rey del universo.

que nunca formaron parte de la Iglesia, serán incorporados al reino (Mt 25,34-40).

1.2. La «escatopraxis» de las comunidades cristianas

Puesto que son los pretendientes al reino de Dios, los miembros de la Iglesia viven –o al menos intentan vivir– la «escatopraxis» [3], es decir, la *praxis del final de los tiempos.* Por eso decía el Concilio que constituyen «en la tierra el germen y el principio *(germen et initium)* del reino».

Lógicamente, en la medida en que la Iglesia sea fiel a la «escatopraxis» aparecerá como una «sociedad de contraste» [4], la irrupción de lo radicalmente nuevo en un mundo viejo y caduco: «El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,17). Se trata de una alternativa de vida basada:

– En la *familiaridad con Dios,* «que nos hace exclamar: ¡Abbá, Papá!» (Rom 8,15).

– En la *igualdad humana:* «No llaméis a nadie 'padre', ni 'maestro', ni 'señor' en la tierra, porque uno solo debe ser vuestro Padre, Maestro y Señor: el del cielo. Todos vosotros sois *hermanos»* (Mt 23,8-10).

– En el *servicio:* «Ya sabéis que en la tierra lo normal es que los jefes se endiosen. ¡Que no sea así entre vosotros! Entre vosotros, el primero debe ser el esclavo de todos» (Mt 20,25-28).

– En la *libertad:* «Para ser libres nos liberó Cristo, de modo que manteneos firmes y no os dejéis poner otra vez el yugo de la esclavitud» (Gál 5,1).

– En el *compartir* frente al *tener:* El dinero ya no puede ser por más tiempo tu «señor» (Mt 6,24), así es que, «si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y así Dios será tu tesoro. Luego, ven y sígueme» (Mt 19,21).

– En el *amor incondicional:* «Os doy un mandamiento nuevo: Que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34), hasta dar la vida por los demás (Jn 15,13).

[3] La expresión procede de Walter Kern, *El acontecimiento Cristo y la experiencia del mundo,* en *Mysterium salutis,* 3. Cristiandad, Madrid [2] 1980, 1011.

[4] Gerhard Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería.* Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 60, 66, 134-144.

El texto conciliar que reprodujimos más arriba decía también que la Iglesia ha recibido «la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos». Lo hará precisamente en la medida en que las comunidades de creyentes aparezcan ante los ojos de los demás como verdaderas «sociedades de contraste». Según una antigua tradición profética, los paganos no se incorporarían al reino de Dios como consecuencia del trabajo misionero, sino debido a la fascinación que el pueblo creyente ejercería sobre ellos:

> «Sucederá en días futuros
> que el monte de la casa de Yahvé
> será asentado en la cima de los montes
> y se alzará por encima de las colinas.
> Confluirán a él todas las naciones,
> y acudirán pueblos numerosos. Dirán:
> Venid, subamos al monte de Yahvé,
> a la casa del Dios de Jacob» (Is 2,2-3).

Recordemos que Jesús dijo: «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5,14). En su pensamiento estaba, pues, que la comunidad de sus seguidores debía ser esa ciudad sobre el monte de la que hablaba el profeta Isaías; aspecto, por cierto, en el que insistió repetidas veces el Concilio Vaticano II (SC 2; LG 36 b; UR 2 e). Pues bien, para que la Iglesia lleve a cabo la misión que le ha sido encomendada –anunciar y extender el reino de Dios–, lo único decisivo es que no se mundanice y conserve «la praxis del final de los tiempos». Da igual que la Iglesia sea más o menos numerosa. Lo importante no es el tamaño de la ciudad, sino la fascinación que ejerce.

1.3. El retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana

Ciertamente, como dice Mouroux, «los primeros cristianos se conducían con la violencia de la juventud, con la impaciencia del amor» [5]. Vivían la «escatopraxis» y fascinaban. A finales del siglo II, Minucio Félix decía a los paganos: «Vosotros prohibís el adulterio, pero lo cometéis; nosotros estamos entregados exclusivamente a nuestras esposas. Vosotros castigáis los crímenes cuando ya han sido cometidos; entre nosotros es ya pecado el pensar en ellos. Vosotros teméis a quienes conocen vuestras maldades; nosotros únicamente a la conciencia, que jamás nos abandona. Finalmente, las cárceles están llenas de vuestras gentes, pero un cristiano sólo se encuentra en ellas cuando es acusado con motivo de su religión o ha apostatado de la misma» [6].

Minucio Félix aseguraba con toda naturalidad que en las cárceles no hay más cristianos que los perseguidos por su fe, sin que nadie pudiera sacarle los colores. Pero, ¿quién de nosotros se atrevería hoy a repetir sus palabras? Por desgracia, muy pronto empezó a darse eso que Max Weber llamaba «die Verallbäglichung der Revolution» [7], que podríamos traducir aproximadamente como «el retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana».

Es verdad que la santidad de la Iglesia no ha dejado de resplandecer nunca en sus santos, lo cual sigue siendo uno de los motivos de credibilidad y uno de los argumentos apologéticos más poderosos. Pero desgraciadamente –como en la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30)– en la viña del Señor está también presente el pecado. Los santos padres se referían a la Iglesia con la imagen audaz

[5] Jean Mouroux, *El misterio del tiempo*. Estela, Barcelona 1965, 182.

[6] Minucio Félix, *El Octavio*, c. 35. Trad. de Santos de Domingo. Apostolado Mariano, Sevilla 1990, 84.

[7] Max Weber, *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México [4] 1979, 199-204.

de la *casta meretrix* [8]: Por su propio origen histórico y por sus tendencias innatas, la Iglesia es una «ramera», procede de la Babilonia de este mundo; pero Cristo –como en la preciosa parábola de Ez 16– la lavó y la convirtió de «ramera» en esposa. Desde entonces, en ella viven siempre en tensión la debilidad humana y la fuerza de Dios; y esto incluso en sus representantes más preclaros. Con razón el Concilio Vaticano II hizo suya una fórmula que Gisbert Voetius, teólogo calvinista de estricta observancia, pronunció en el Sínodo de Dordrecht (1618-1619): «Ecclesia semper reformanda» (LG 8 c).

2. Institucionalización de la Iglesia

La Iglesia ha ido estableciendo a lo largo de los siglos una organización tan compleja que Max Weber, en un estudio clásico [9], la consideró como «el modelo más consolidado en occidente de racionalismo burocrático». Y hay que reconocer que funciona con bastante eficacia. He aquí una anécdota significativa: El *American Institute of Management* realizó hace un par de décadas un estudio sobre la forma en que el Vaticano dirige, administrativa y financieramente, la Iglesia Católica. El Vaticano no solicitó ni autorizó el estudio, pero tampoco se opuso a él. Pues bien, el análisis resultó favorable para la Iglesia, que obtuvo 9.010 puntos sobre 10.000. La puntuación atribuida por el mismo Instituto a la *American Telephon and Telegraph* fue de 9.510. Respecto de la Iglesia, se hizo la observación de que muchos miembros del Sacro Colegio eran ya demasiado ancianos para ser eficaces como *business executives*.

[8] Hans Urs von Balthasar, *Casta Meretrix*, en *Ensayos Teológicos*, 2. Guadarrama, Madrid 1965, 239-354.

[9] Max Weber, *¿Qué es la burocracia?* La Pléyade, Buenos Aires 1977.

¿Qué pensar de esto? ¿Debemos alegrarnos por la eficacia alcanzada en la administración vaticana, o preocuparnos más bien porque ha institucionalizado todo tanto que parece confiar muy poco en los carismas espontáneos que pueda suscitar el Espíritu?

2.1. *Necesidad de la institución eclesial*

Desde luego sería ingenuo soñar con una Iglesia no institucionalizada. En primer lugar, por razones meramente sociológicas. Según Max Weber, el proceso de institucionalización de un grupo carismático es inevitable, y sin él el grupo se dispersaría y desaparecería.

Y en segundo lugar, por razones teológicas. Hoy sabemos que la institucionalización de la Iglesia comenzó muy pronto. No fue –como decían antes los protestantes– a partir de Tertuliano o san Cipriano, en el siglo III; ni siquiera con san Ignacio de Antioquía o la primera carta de san Clemente de Roma, sino que se encuentra ya en el Nuevo Testamento. Y no precisamente en los escritos más tardíos del mismo. Un exégeta no católico, Ernst Käsemann, en un famoso trabajo titulado *Pablo y el precatolicismo* [10], ha encontrado en el gran defensor de los carismas y de la libertad de los hijos de Dios un propulsor de la organización eclesial.

Pablo, en efecto, no sólo aludía a menudo a su propia autoridad como «apóstol de Jesucristo» (Rom 1,1; 1 Cor 1,1; Gál 1,1...), sino que en el documento más antiguo del Nuevo Testamento, la Primera Carta a los Tesalonicenses, menciona ya a «los que presiden en el Señor» (1 Tes 5,12-13). De hecho, Pablo y Bernabé comenzaron en época muy temprana a designar responsables en la Iglesias, «presbíteros» (Hch 14,23); y en el discurso a los presbíteros de Efeso (Hch 20,17-38) aparecen ya los *episcopoi* (v. 28). Sin duda, que en ese discurso –que es un discurso de despedida– debemos ver el paso de la segunda generación cristiana, la de Pablo, a la de los responsables institucionalizados de la Iglesia.

[10] Ernst Käsemann, *Pablo y el precatolicismo*, en *Ensayos exegéticos*. Sígueme, Salamanca 1978, 279-295.

2.2. *Origen divino de la institución eclesial*

La teología católica ha afirmado siempre que la constitución de la Iglesia es de origen divino, pero esto no debemos entenderlo como si el Jesús histórico hubiera manifestado con todo detalle cuáles deberían ser los rasgos concretos de la institución eclesial. De hecho, en el Nuevo Testamento encontramos una gran variedad de formas institucionales que sólo con el tiempo acabarían unificándose.

Es frecuente afirmar que las Iglesias formadas por gentiles se dieron a sí mismas, ya desde la carta a los Filipenses (1,1), una organización basada en los *episcopoi* y *diakonoi*, mientras que el modelo judeocristiano se caracterizó por los *presbyteroi*. La fusión de ambos tipos –que se inicia desde finales del siglo I– habría dado lugar a la tríada que hoy conocemos: *diáconos, presbíteros* y *obispos*.

Hayan sido así las cosas o no, lo innegable es que hizo falta un largo proceso durante el cual la Iglesia –guiada sin duda por el Espíritu Santo– fue dándose a sí misma una organización acorde con su esencia. Ciertamente, habrían sido posibles otras formas organizativas, pero a partir del momento en que la Iglesia universal se identificó con la que conocemos, ésta se convirtió en normativa y jurídicamente vinculante. Otras muchas cosas –como el canon de la Escritura o el septenario sacramental– tuvieron un origen similar.

Sin embargo, junto a los elementos normativos, la institución eclesial tiene otros muchos cuya conveniencia puede discutirse. El conocimiento de la historia de la Iglesia, y con ella de la mutabilidad de su estructura organizativa, permite distinguir

entre lo esencial y lo accidental. De hecho, algunos autores han llamado la atención sobre el peligro de hiperdesarrollo de la organización eclesial: «La superorganización es un voto de desconfianza en la habilidad de los miembros de la Iglesia para cumplir su propia función (...). Una protección que vigilara a los miembros como si fuesen niños retrasados o inválidos crónicos haría fracasar la misión de la Iglesia. La protección de la Iglesia contra sí misma suena a paradójica» [11].

2.3. *Institución y carisma*

La teología protestante suele acentuar la oposición entre institución y carisma. Para ella, los *carismas* serían dones de Dios en los que se manifiesta directamente la acción del Espíritu Santo, mientras que las instituciones serían la obra de los hombres. En esa oposición se manifiesta la tendencia protestante a excluir al hombre cuando es Dios el que actúa. En realidad, tanto los carismas como la institución eclesial son a la vez obra de Dios y del hombre. Dios nunca actúa anulando al hombre y, por tanto, detrás de los carismas hay siempre una experiencia humana sometida a todos los posibles abusos, exactamente igual que ocurre con las instituciones. Tampoco es legítimo ver detrás de las *instituciones eclesiales* únicamente la acción del hombre. Es cierto que es el Espíritu quien regala los carismas a la Iglesia, pero es también él quien, por la imposición de las manos, le regala los pastores.

Es verdad que han sido y siguen siendo frecuentes los *conflictos* entre la institución y el carisma, pero –como escribe Karl Rahner– «la armonía entre ambas estructuras de la Iglesia, la institucional y la carismática, está garantizada a la larga por el Señor de ambas estructuras» [12]. Además, si bien

[11] John McKenzie, *La autoridad en la Iglesia.* Mensajero, Bilbao 1968, 136-137.

[12] Karl Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia.* Herder, Barcelona [2] 1968, 56-57.

es cierto que suele haber conflictos entre los pastores y los profetas, no conviene olvidar que también hay conflictos entre pastores y pastores, así como entre profetas y profetas.

La Iglesia necesita de la institución y necesita de los carismas. Y si los hombres de la institución necesitan purificarse constantemente, los portadores de un carisma no lo necesitan menos.

2.4. *Actitudes necesarias*

Lo carismático, si es realmente nuevo –y casi me atrevería a decir que sólo con esa condición es carismático–, lleva consigo algo de chocante para los hombres de la institución. La historia de la Iglesia ofrece ejemplos más que sobrados de los sufrimientos infligidos por los hombres de la institución a los hombres del carisma: san Juan de la Cruz fue recluido en la cárcel por sus mismos hermanos en religión, santa Juana de Arco murió abrasada en la hoguera, el cardenal Newman vivió muchos años «puesto en cuarentena», etc. Por eso los hombres de la institución necesitan recordar siempre la advertencia de san Pablo: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5,19). Debería presuponerse la buena voluntad, la ortodoxia, la inspiración del Espíritu, y no precisamente lo contrario. Hay acciones queridas por Dios aun antes de que la jerarquía haya dado la señal de partida, y en direcciones que no habían sido aprobadas de antemano.

Pero también los hombres del carisma necesitan purificar constantemente su actitud. Congar ha desarrollado así las condiciones de una auténtica renovación de la Iglesia: 1) *Primacía de la caridad:* «Si en vez de estar en el corazón, la pureza se sube a la cabeza –decía Maritain–, hace sectarios y herejes». 2) *Permanecer en contacto con el todo:* cuando en el cuerpo de Cristo el pie izquierdo da un paso adelante, ha de contar con la conformidad del

pie derecho, so pena de descoyuntar el organismo. Además, permaneciendo en comunión con los demás, tienen cabida los complementos y las rectificaciones. 3) *Paciencia y respeto a las dilaciones:* tan sólo lo que se hace en colaboración con el tiempo puede vencer al tiempo; no vale una búsqueda impaciente de perfeccionismo: «No sea que, al recoger la cizaña, arranquéis también el trigo» (Mt 13,29). 4) *Fidelidad al principio de la Tradición:* no introducir nunca una «novedad» por un prurito de adaptación mecánica [13].

3. La Iglesia comunión

Antes del Concilio Vaticano II estaba vigente una concepción piramidal de la Iglesia: en la cúspide estaba el papa; a sus órdenes, los obispos; a las órdenes de éstos, los sacerdotes; y, por fin, en la base de la pirámide, los laicos, sometidos a la pasividad más absoluta. San Pío X, en la encíclica *Vehementer Nos* (1906), llegó a escribir: «En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. La multitud no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, como rebaño dócil, seguir a sus pastores» [14]. De hecho, como decía Congar, los tratados de eclesiología eran tan sólo «jerarcología» [15]. Algunos llegaban a declararlo con la brutal sinceridad del P. Domenico Palmieri, que tituló su libro: *Tractatus de Romano Pontifice cum Prolegomenis de Ecclesia* (Roma, 1877).

El Concilio Vaticano II dio un paso gigantesco al sustituir esa eclesiología piramidal por una *eclesiología de comunión:* La Iglesia local es una comunión de hermanos en la fe; y la Iglesia universal, una comunión de Iglesias locales. Es significativa la cantidad de términos empleados por la eclesiología actual, que empiezan por la preposición «con»: comunión, comunidad, concelebración, colegialidad, colaboración, corresponsabilidad...

3.1. La Iglesia local, una comunión de hermanos en la fe

En la Iglesia existen –desde luego– funciones distintas, pero eso no equivale a dignidades diferentes. La respuesta de Jesús a la pregunta de quién es el mayor en la comunidad de los discípulos fue tajante: ninguno. Expresamente compara a los suyos con la estructura autoritaria de la sociedad civil de entonces y prohibe su introducción en la comunidad de sus seguidores (Lc 22,24-27; cf. Mt 23,8-11).

Tampoco existen en la Iglesia estados que por sí mismos sean más perfectos que otros. En todos los estados debe aspirarse a vivir en plenitud la vida cristiana. El primer esquema de la *Lumen gentium* tenía un capítulo titulado «Estados de la perfección evangélica a conseguir», que se abría con una breve introducción sobre la llamada universal a la *santidad.* Los padres conciliares, sin embargo, prefirieron dividirlo en dos capítulos: uno (el 5) sobre la vocación común a la santidad y otro (el 6) sobre la vida religiosa (a la que evitaron llamar «estado de perfección»). Así, pues, la santidad no es privilegio de unos pocos. Se trata, sin embargo, de una verdad que no siempre ha estado clara en la conciencia media de los fieles (baste recordar la impresión de novedad que produjo en su tiempo la *Introducción a la vida devota,* de san Francisco de Sales, que exhortaba a los laicos a buscar la perfección cristiana).

Por otra parte, el Concilio afirmó que debe accederse a la santidad *en* y *por medio del* propio estado de vida (LG 41 g), cosa que se daba por supuesta por lo que a los sacerdotes y religiosos se

[13] Yves M. Congar, *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid ² 1973, 219-314.

[14] Pío X, *Vehementer Nos:* AAS 39 (1906) 8-9.

[15] Yves M. Congar, *Jalones para una teología del laicado.* Estela, Barcelona ² 1963, 62.

refiere, pero era bastante novedoso referirlo a los seglares (matrimonio, familia, trabajo, política...).

3.2. *El sacerdocio común*

Ha sido también mérito del Vaticano II resucitar la doctrina del *sacerdocio común*, que tanta importancia ecuménica tiene, por tratarse de un tema muy querido por los hermanos separados.

El pueblo de la nueva alianza es todo él un *pueblo de sacerdotes*. En todos los cristianos se encuentra, en efecto, la capacidad para ofrecer a Dios un culto que le agrade: la propia vida. De hecho, Cristo no ofició en una catedral. Su sacrificio tuvo lugar al aire libre y consistió en dar la vida (cf. 1 Pe 2,2-5; Rom 12,1; Flp 2,17; Heb 9,13-14...).

Incluso en la asamblea eucarística, todos pueden considerarse sacerdotes, *todos ofrecen la eucaristía*. De ahí la diferencia arquitectónica existente entre el templo judío, en cuyo santuario sólo podían entrar los sacerdotes, y los templos cristianos, amplios, donde penetra toda la comunidad. Eso no significa, evidentemente, que en la celebración de la eucaristía todos puedan hacer las mismas cosas. Cada uno tiene un «servicio» o «ministerio» particular. Como dijo el Concilio, «en las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde» (SC 28).

Podríamos decir, pues, que los fieles de la nueva alianza no corresponden a los laicos de la antigua, sino más bien a los sacerdotes. De hecho, el Nuevo Testamento los designa con ese nombre –*iereus* en griego– (Ap 1,6; 5,10). En cambio evita llamar así a los pastores de la comunidad, para expresar más claramente la diferencia e incluso la ruptura con la concepción pagana y judía del ministerio, predominantemente sacral y ritual, que imponía un estilo de vida segregado. Los ministros cristianos reciben el nombre de *presbíteros*, y debemos lamentar que la costumbre haya impuesto otra vez el de sacerdotes.

El Concilio precisó que la diferencia entre el *sacerdocio común* y el *sacerdocio ministerial o presbiterado* no es de grado, sino de esencia (LG 10 b). No podía ser de otra forma. Si fuera una diferencia de grado, los clérigos serían cristianos mejores y más completos.

Naturalmente, quienes reciben el sacramento del orden no dejan de estar revestidos de ese sacerdocio primordial. Por eso debe decirse «sacerdocio *común*», y no «sacerdocio *de los laicos*». (Nótese que la *Lumen gentium* habla de ese sacerdocio en el capítulo 2, dedicado al pueblo de Dios, y no en el capítulo 4, dedicado al laicado).

3.3. *Corresponsabilidad*

Recién terminado el Concilio, el cardenal Suenens escribía en un libro titulado *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, que pronto se hizo famoso: «Si se me preguntase cuál es el 'germen de vida' más rico en consecuencias pastorales que se debe al Concilio, respondería sin dudarlo: el haber vuelto a descubrir el pueblo de Dios como una totalidad y, en consecuencia, la corresponsabilidad que de aquí se deriva para cada uno de sus miembros» [16].

Es conveniente decir unas palabras sobre la misión del laicado y del clero. La misión específica del *laico* es edificar el reino de Dios gestionando los asuntos temporales (LG 31 b; EN 70). Como escribió Lavisse, «ser laico es creer que la vida vale la pena vivirse, amar esta vida, rehusar la definición de la tierra como 'valle de lágrimas', no admitir que las lágrimas sean necesarias y bienhechoras, es librar la batalla contra el mal en nombre de la justicia» [17]. En cambio, la misión específi-

[16] Léon-Joseph Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 27.

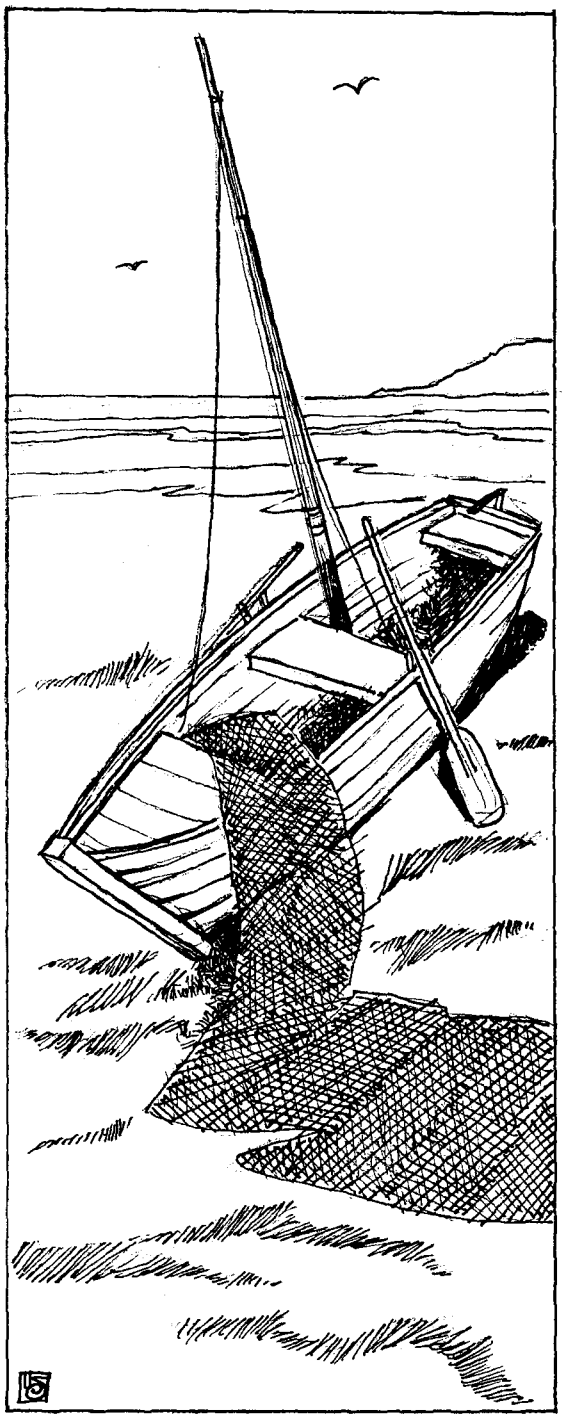
[17] Cit. en Y. M. Congar, *Jalones...*, 41.

ca del *presbítero* es presidir la comunidad cristiana. Antes solía ponerse lo específico en la *potestas* de consagrar y perdonar pecados, pero ésta deriva de aquélla: sólo quien preside la comunidad cristiana puede presidir la eucaristía, y viceversa.

Sería incorrecto deducir de lo anterior una especie de «reparto de tareas», que se enunciara más o menos así: el mundo para los laicos y la Iglesia para los clérigos. Eso daría lugar a un nuevo clericalismo, justificado esta vez con argumentos «progresistas». Hay que decir con claridad que misión «específica» no significa misión «exclusiva».

Una cosa es que el presbítero presida la comunidad cristiana y otra muy distinta es que se convierta en una especie de «hombre orquesta», que toca todos los instrumentos a la vez. También el laico es responsable de la comunidad cristiana, y debe ejercer esa responsabilidad en la medida que no perjudique su misión específica. Algunos se sentirán llamados especialmente a anunciar la palabra de Dios, lo cual puede hacerse a través de medios muy diversos: la instrucción catequética, la enseñanza religiosa escolar, los medios de comunicación social y las conferencias, e incluso la predicación en el templo (aunque la homilía durante una celebración litúrgica esté *hoy* reservada al presbítero o al diácono). La renovación litúrgica ha multiplicado también los ministerios laicos: *schola cantorum,* lectores, salmista, comentadores, maestro de ceremonias, el que acoge a los fieles a la puerta de la iglesia, ministros extraordinarios de la comunión que la llevan a los enfermos, etc. Por último, la pastoral del servicio cristiano –que abarca no sólo las obras asistenciales, sino también las de promoción humana y la construcción de un orden justo– ofrece a los laicos unas posibilidades de trabajo inagotables. El Concilio Vaticano II llegará a decir que «el miembro que no contribuye según su propia capacidad al aumento del cuerpo debe reputarse como inútil para la Iglesia y para sí mismo» (AA 2a).

Por su parte, también el presbítero es respon-



sable de los asuntos temporales e, igualmente, debe ejercer esa responsabilidad en la medida que no perjudique a su misión específica. (El perjuicio podría venir por el tiempo disponible y por la posibilidad de comprometer en opciones partidistas la representatividad de Cristo y de la comunidad cristiana que ostenta). Por eso su forma específica de servir a la sociedad, más que la acción directa, debe ser la animación y el acompañamiento teológico de los laicos que han asumido responsabilidades en la vida pública.

Así, pues, no cabe decir: «El mundo para los laicos y la Iglesia para los clérigos». Hay una forma específicamente laical de compromiso en el mundo y en la Iglesia, así como hay una forma específicamente presbiteral de compromiso en la Iglesia y en el mundo.

3.4. La Iglesia universal, una comunión de Iglesias locales

Si el Vaticano I ponía en el centro la Iglesia universal, que después se dividía en parcelas más pequeñas (las diócesis), el Vaticano II pone en el centro las Iglesias particulares o locales y concibe a la Iglesia universal como una comunión de todas ellas.

La relación existente entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal no es fácil de explicar, porque carece de analogías en otro tipo de colectividades. No es cierto, por ejemplo, que las Iglesias particulares sean meras sucursales de la Iglesia universal, como si ésta existiera con anterioridad a ellas y tomara después la decisión de dividirse en porciones más manejables. Pero tampoco es cierto que existan primero las Iglesias particulares y en un segundo momento decidieran reunirse en una especie de federación que sería la Iglesia universal.

La Iglesia, y no simplemente una parte de ella, está presente en todas y cada una de las Iglesias particulares. Pablo, por ejemplo, no se dirige a la Iglesia de Corinto, sino «a la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2). Lo mismo hace san Ignacio de Antioquía: «A la Iglesia de Dios que está establecida en Filadelfia del Asia», «... en Magnesia del Meandro», etc. Orígenes utilizará igualmente esas mismas fórmulas: «La Iglesia de Dios que está en Corinto, en Alejandría...».

La primera consecuencia de que las diócesis no sean en modo alguno sucursales de la Iglesia universal es que los obispos tampoco son delegados del Romano Pontífice. Ellos ejercen una potestad propia (LG 27 a). Otra consecuencia de que la Iglesia universal está presente en cada Iglesia particular es que la misión de los obispos, a partir del momento en que se les encomienda una Iglesia particular, incluye también, como una dimensión connatural, la «solicitud por la Iglesia universal» (LG 23 b). San Agustín, por ejemplo, a pesar de que las doctrinas de Pelagio apenas turbaban su pequeña diócesis africana, en cuanto supo de la influencia que ejercían en oriente emprendió la lucha intelectual contra la nueva herejía. Hoy esa «solicitud por la Iglesia universal» se expresa mediante el ejercicio de la *colegialidad* episcopal, de la que más adelante hablaremos.

4. Constitución jerárquica de la Iglesia

4.1. La jerarquía está al servicio del pueblo de Dios

Decía san Agustín: «El Señor me ha hecho esclavo del pueblo de Hipona». Con ello expresaba un aspecto fundamental de la eclesiología: la autoridad como ministerio, como servicio. En efecto, si exceptuamos las reiteradas exhortaciones a ejercer la autoridad como un servicio (Mt 18,1-4 y par.; Mt 20,20-28 y par.), Jesús no dejó instrucciones muy concretas de cómo debería ser gobernada la Iglesia. Da la impresión de que, con tal de que se eliminara ese peligro corruptor, tenía poco interés en determinar el modo con que los jefes debían ejercer su autoridad.

Sin embargo, según Louis Bouyer, el «mal primordial» dentro de la Iglesia católica es haber acabado haciendo de la autoridad un *dominium* y no un *ministerium* [18]. De hecho, cuando se observa el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, la *tensión entre teoría y práctica es innegable.*

4.2. *Desequilibrios en la eclesiología del Vaticano I*

Es sabido que el Vaticano I fue un concilio incompleto. Como consecuencia de la toma del Vaticano por las tropas italianas de Víctor Manuel, hubo de interrumpirse en 1870, apenas comenzado, cuando quedaban todavía 51 esquemas por votar. Se había proclamado ya la doctrina sobre el puesto del papa en la Iglesia, que –al quedar aislada de toda reflexión sobre el resto del pueblo de Dios– dio origen a malas inteligencias, no sólo de orden práctico, sino también de orden teológico.

El obispo Wright, de Pittsburgh (EE.UU.), expuso este hecho de forma muy plástica en una entrevista concedida a «Der Spiegel» el 25 de noviembre de 1964: «Suponga usted que estoy pintando un cuadro del monte Everest y las montañas que lo rodean, y se me interrumpe justamente cuando he acabado el monte Everest. Pues bien, en el Vaticano I, después de explicar completamente el monte Everest de la autoridad papal, se interrumpió el trabajo del resto del cuadro» [19].

De hecho, la constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, dedicada al Romano Pontífice, se titulaba «Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi», y existía un borrador para la «Constitutio secunda», preparado por Kleutgen, que esbozaba exactamente lo que hoy se designa como «colegialidad episcopal». (De todas formas, en ...

[18] Louis Bouyer, *La Iglesia de Dios*. Studium, Madrid 1973, 618.

[19] Otto Semmelroth, *Cómo se presenta a sí misma la Iglesia en el Concilio Vaticano II*, en K. Rahner y O. Semmelroth (dirs.), *Academia Teológica*, 1. Sígueme, Salamanca 1967, 101.

nificativo el orden elegido. Comenzar por el papa revela ya una eclesiología opuesta a la del Vaticano II. Si este último Concilio también hubiera quedado interrumpido bruscamente, lo que habría quedado definido no es la teología del papa, sino la teología del pueblo de Dios).

Pues bien, antes de preparar el borrador de lo que había de ser la constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, Juan XXIII ordenó que se hiciera una consulta a los obispos y a las universidades católicas de todo el mundo sobre los temas que deberían tratarse. No debe extrañarnos que las respuestas, recogidas en 15 gruesos volúmenes, tuvieran un denominador común: «El Vaticano II debería completar e interpretar la enseñanza del Vaticano I, que se limitó, contra su voluntad, solamente a las prerrogativas del primado universal y del magisterio infalible del Romano Pontífice». (Si hemos de ser sinceros, dio la impresión de que, para los obispos, «completar la doctrina del Vaticano I» significaba tan sólo hablar del propio episcopado, porque hubo un significativo olvido del presbiterado en las discusiones conciliares).

4.3. *Los obispos, sucesores de los apóstoles*

Fue san Ireneo el primero que empleó la fórmula de una «sucesión» de los obispos con respecto a los apóstoles. No existen documentos suficientes para reconstruir con certeza cómo se dio el paso de la función apostólica a la función episcopal, pero el hecho es que, a mediados del siglo II, hacía ya mucho tiempo que no vivía ningún apóstol y en todas partes había un «obispo» que reivindicaba su herencia y gobernaba su Iglesia asistido por un colegio de «presbíteros», sin que parezca observable en ningún lugar vacilación ni resistencia.

Era lógica esa transición. ¿Acaso la proclamación del evangelio, la incorporación de los creyen-

tes a la Iglesia por el bautismo, la celebración de la cena del Señor (tareas todas ellas que habían sido encomendadas a los apóstoles), iban a cesar porque murieran aquellos a quienes se les había confiado el hacerlo? El encargo recibido debía ser transmitido a sus sucesores, porque la historia continuaba y la parusía aún no había tenido lugar. Como siempre, los hombres pasan, pero la misión permanece: «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!».

Muy pronto se multiplicaron en todas partes las *listas de obispos* que se habían ido sucediendo en cada sede, mostrando siempre que el primero de la lista fue establecido por un apóstol. La obstinación en redactar tales listas, incluso más allá del tiempo en que podían confeccionarse con certeza, manifiesta con claridad la convicción de que no hay episcopado legítimo si cada obispo no está, a través de sus antecesores, en continuidad con los apóstoles.

Sin embargo, en esas listas se observa una interesante divergencia: en unas es el propio apóstol quien encabeza la lista, y en otras es el obispo que le sucedió inmediatamente. Esa divergencia expresa el hecho de que, si bien los obispos suceden a los apóstoles, *no les suceden en todo.* Los apóstoles, en efecto, cumplieron dos funciones: 1) Fueron testigos inmediatos de lo que el Señor Jesús hizo por nuestra salvación, y dieron así origen a una tradición normativa. 2) Fueron también maestros y pastores de las Iglesias por ellos fundadas.

Evidentemente, en cuanto a la primera función los obispos no son sucesores de los apóstoles. A ellos sólo les corresponde conservar y desarrollar lo que recibieron de aquéllos, pero no pueden dar origen a una tradición distinta. La sucesión se da solamente en lo que se refiere a la segunda función, es decir, la de ser maestros y pastores de la Iglesia que les ha sido confiada.

Sin embargo, es curioso que –absorbidos por tareas de tipo administrativo– no suelen desempeñar esa función. De hecho, a los ojos de los fieles, son los *presbíteros,* y no los obispos, los encargados del ministerio de la palabra y de los sacramentos. La Constitución Civil del Clero del año 1790 –que, entre muchas cosas inaceptables, también tenía alguna valiosa– proponía que se hiciera del obispo el cura párroco de la primera parroquia de la diócesis, y que se le obligara a desempeñar personalmente todas sus funciones. Sería necesario que la catedral, por la combinación de una liturgia modélica, de una vida de incesante oración, de una enseñanza doctrinal sostenida (de la que el obispo debería ser el animador), de un equipo de presbíteros experimentados que no sólo pudieran oír las confesiones, sino también ejercer con competencia el acompañamiento espiritual, de una acción social y caritativa intensa, etc., volviera a ser como el corazón de la vida espiritual de la diócesis.

4.4. El colegio episcopal

Como decíamos más arriba, desde el principio los obispos no se consideraron únicamente responsables de la Iglesia particular que presidían, sino abiertos y espontáneamente orientados a toda la Iglesia universal. La práctica, por ejemplo, de las «cartas de comunión», era muy significativa. Roma era el centro de una extensa red de comunicaciones: de todas partes del mundo llegaban cartas al obispo de Roma, y éste las difundía. Optato de Mileve hace alusión a este «comercio epistolar», organizado en su tiempo en torno al papa Siricio.

Cuando la situación lo aconsejaba, el colegio actuaba de forma extraordinaria reuniéndose sus miembros: es lo que llamamos un *concilio ecuménico.* Pero el *colegio episcopal* no existe sólo con intermitencias, cuando se reúne o intercambia cartas de comunión. Su actividad más esencial se ejerce diariamente por el simple hecho de que cada obispo enseña en su propia comunidad la misma fe que los demás obispos en las suyas. El colegio

–escribe Henri de Lubac– «es una realidad permanente, no está jamás 'en estado de paro'» [20].

Conviene aclarar el significado exacto de la colegialidad episcopal. En el lenguaje jurídico tradicional, *collegium* designa un grupo de personas que no obran sino en conjunto, y que forman con este motivo como una especie de persona moral. En el siglo III, el gran jurisconsulto Ulpiano definió el «colegio» con estas palabras: «Una agrupación de iguales, que poseen todos la misma autoridad y la poseen y ejercen de manera indivisa». Pues bien, no es exactamente ése el significado de la colegialidad episcopal, porque: 1) Cada obispo tiene responsabilidades propias con respecto a una Iglesia particular en el interior de la única Iglesia de Cristo. 2) Un determinado obispo (el de Roma) tiene entre todos los demás una responsabilidad especial sobre el conjunto de la Iglesia.

Aun cuando la colegialidad –tomada en sentido estricto– es universal, existen también manifestaciones parciales de la misma de ámbito más limitado. Tal es el caso de las *conferencias episcopales*, creadas tras el Concilio Vaticano II. Hace unos años, escribía Ratzinger: «No es raro tropezar con la opinión de que a las conferencias episcopales les falta todo fundamento teológico y que no pueden por ende actuar en una forma que obligue a los obispos particulares; el concepto de colegio sólo podría aplicarse al episcopado universal que actúa unitariamente. (... Sin embargo) el concepto de colegialidad alude a un elemento múltiple y variable en sus pormenores (...) que puede realizarse de diversas maneras (...). Las conferencias episcopales son una de las formas posibles» [21].

[20] Henri de Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia Universal*. Sígueme, Salamanca 1974, 81.

[21] Joseph Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*. Herder, Barcelona 1972, 248.

5. El primado pontificio

5.1. Primado papal y ecumenismo

Pablo VI decía en 1967: «El papa –lo sabemos muy bien– es el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo» [22]. Y aunque esto sigue siendo cierto, desde entonces se han producido algunos cambios significativos. Las Iglesias no católicas están empezando a ver como «normal», y hasta «exigido en cierto grado», un ejercicio del primado de la sede romana. Incluso entre las Iglesias de tradición luterana se ha empezado a reconsiderar la opinión (más emotiva que razonada) que veía en el papa a un anticristo.

En la declaración luterano-católica de 1980 se dice: «Los estudios históricos y lingüísticos acerca del significado del dogma; la insistencia –a partir del Vaticano II– en las relaciones colegiales entre el papa y los obispos, tanto en el plano teológico como en el de la práctica; la instauración de un nuevo estilo de *leadership* papal por Juan XXIII y Pablo VI..., todo ello puede llevar a los luteranos a comprender que el papa no es un monarca absoluto». También la Comisión Internacional Anglicano-Católica afirmaba en 1981: «La única sede que reivindica el primado universal, que lo ha ejercido y sigue ejerciéndolo, es Roma, la ciudad donde Pedro y Pablo fueron martirizados. Parece normal *(apropriate)* que, en cualquier posible unión futura, el primado universal, tal como se ha descrito, sea ejercido por dicha sede».

Pero, desde luego, *nadie acepta el primado tal como lo concibe Roma*, sobre todo desde 1870. Son muchos los ortodoxos, incluso entre los mejor dispuestos para con la Iglesia católica, que consideran las definiciones de 1870 como una herejía en el sentido fuerte del término; es decir, como una innovación grave que afecta a la fe. «La Iglesia católica –escribe el P. Tillard– debería *releer*, en

[22] DC 64 (1967) 870.

función de este nuevo contexto, las declaraciones del Vaticano I y del Vaticano II sobre el primado romano, que las demás Iglesias sinceramente no creen poder 'recibir'» [23].

5.2. Posición particular de Pedro en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento atestigua claramente la posición particular de Pedro. No sólo es nombrado siempre el primero en la lista de los doce, sino que, según el famoso *logion* mateano, Jesús afirma que Pedro es la «piedra» sobre la que construirá su Iglesia (Mt 16,18), y según san Juan, en el capítulo adicional del evangelio, le encomienda el oficio de apacentar corderos y ovejas (Jn 21,15-17).

Los evangelistas eran conscientes de que la posición particular de Pedro no se debía a que concurrieran en él unos valores excepcionales –como podría haber sido el caso de la gran personalidad de Pablo–, sino a una disposición de Cristo. Y, de hecho, no ocultan sus debilidades: «Quítate de mi vista, Satanás» (Mt 16,23) y, sobre todo, la triple negación (Jn 18,25-27).

Precisamente la circunstancia de que los tres grandes grupos textuales del Nuevo Testamento –sinópticos, Pablo y evangelio joánico–, pese a sus diferentes tendencias teológicas y eclesiológicas, se den la mano al testificar el puesto singular de Simón Pedro, muestra claramente que aquí no se trata de una elaboración de la comunidad, sino que tuvo que existir un mandato del Señor mismo.

5.3. Función del primado en la Iglesia

Según atestigua la historia, los obispos que se fueron sucediendo en la sede romana ejercieron siempre en medio del colegio episcopal un primado semejante al que había ejercido Pedro en medio del colegio apostólico.

[23] Jean-Marie Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander 1986, 28-29.

En lo que nos es dado a conocer, antes de Tertuliano, a comienzos del siglo III, parece que a nadie se le ocurrió invocar el «Tu es Petrus...» de Mt 16,18 en favor del primado romano. Se ha dicho que en estos primeros tiempos no habría existido todavía más que el ejercicio de un primado de hecho, y solamente más tarde Roma habría intentado hacer de ello un primado de derecho, elaborando lo que Maurice Goguel ha llamado «un mito de justificación». Sin embargo, que el primado se afirme desde el principio pacíficamente por su simple ejercicio, y no como consecuencia de un arsenal de argumentos teóricos, es lo mejor que se podía esperar. La vida se adelanta siempre al pensamiento reflexivo.

La teología y el magisterio han afirmado siempre que la razón de ser del primado romano es el servicio a la comunión de las Iglesias. Ese servicio de unidad estaba ya claramente prefigurado en la posición de Pedro entre la Iglesia de los judíos y la Iglesia de los gentiles. Pablo se sintió claramente enviado a los gentiles y mantuvo unido bajo su autoridad apostólica el vasto campo misional de la gentilidad. De forma similar, Santiago ejerció su ministerio entre los judeocristianos. Sin embargo, Pedro, a diferencia de Pablo y Santiago, no pertenece directamente a ninguno de los dos grandes bloques del cristianismo primitivo, sino que está por encima de ambos, abrazándolos entre sí. Ahí radica lo peculiar y distintivo de su misión. «No hay por qué callar –decía Ratzinger en otro tiempo– que con tales ideas se sientan también unas normas críticas para la forma efectiva en que se ejerce el primado» [24].

[24] Joseph Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*. Herder, Barcelona 1972, 133.

5.4. *El papa y el colegio episcopal*

Lo que distingue al papa de los demás obispos no es que a su responsabilidad directa sobre una Iglesia particular –la de Roma en este caso– se añada una responsabilidad general sobre la Iglesia universal, porque eso es común a todos los obispos. Lo que ocurre es que, mientras los demás obispos sólo ejercen de manera directa e inmediata su autoridad sobre la Iglesia universal cuando se reúnen en concilio, el papa la ejerce ordinariamente. Podríamos decir que el papa es un obispo que, sobre la base del sacramento del episcopado común a todos, realiza actos en los que la responsabilidad de todo el episcopado se halla como compendiada y «simbolizada».

De hecho, Pedro recibió *personalmente* del Señor lo mismo que recibieron todos los apóstoles *colectivamente:* El poder de atar y desatar, que Mt 18,18 atribuye a los apóstoles, en Mt 16,19 se atribuye en solitario a Pedro. Si Pedro es la «roca» sobre la que Cristo edifica la Iglesia (Mt 16,18), los apóstoles son los «cimientos» (Ef 2,20); las doce piedras sobre las que descansa la Nueva Jerusalén (Ap 21,14). Si el Resucitado «se apareció primero a Cefas» (¿quizá en Lc 24,34?), «luego a los doce» (1 Cor 15,5), lo cual es muy importante si recordamos que el testimonio sobre la resurrección de Cristo es un elemento constitutivo de la condición de apóstol.

Es difícil encontrar en nuestras categorías habituales un tipo de relación entre una persona y su grupo capaz de caracterizar esta situación. Seguramente lo más acertado sería invocar el concepto bíblico de *personalidad corporativa* (H. W. Robinson): un «individuo» concreto en el cual se encarna el «yo» de una colectividad. El sucesor de Pedro es, como lo fue tantas veces Pedro a juzgar por el testimonio del Nuevo Testamento, *una expresión y una especie de personificación de la totalidad de los discípulos o de los apóstoles.* En la voz del primado, que habla con autoridad, el colegio episcopal quiere y debe poder *reconocer* su voz.

6. Iglesia y mundo

Ya solamente nos queda hablar de la relación de la Iglesia con el mundo. Los seguidores de Jesús saben que tanto la Iglesia (que intenta vivir ya ahora bajo el reinado de Dios) como el resto del mundo (que no se plantea conscientemente tal cosa) avanzan –aunque por caminos y a título distinto– hacia la plenitud del reino, hacia la «recapitulación de todo en Cristo» (Ef 1,10). Por eso descubren con satisfacción que también hay signos salvíficos fuera de la Iglesia. El Concilio Vaticano II afirmó repetidamente que hay «verdad y gracia» entre las naciones «por una cuasi secreta presencia de Dios» (AG 9 b); «semillas de la palabra» y «riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes» (AG 11 b); «preciados elementos religiosos y humanos» (GS 92 d); mucho «bueno y verdadero» que es una «preparación al evangelio» (LG 16); «tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas ha esparcido Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del evangelio» (AG 18 b); etc.

Eso es lo que hace que la Iglesia sea Iglesia, y no *secta.* En efecto, según la sociología de la religión, una de las diferencias más importantes ante una Iglesia y una secta –tal como las formuló Ernst Troeltsch y otros muchos detrás de él– es precisamente la actitud ante el mundo. Las sectas consideran irremediablemente perdido el mundo exterior y se separan de él en la medida de lo posible. Las *Iglesias,* en cambio, reconocen que hay también signos salvíficos fuera de sus fronteras y, en consecuencia, adoptan una actitud de diálogo frente al mundo.

Karol Wojtila, por entonces arzobispo de Cracovia, en su intervención en nombre del episcopado polaco, decía el 21 de octubre de 1964 en el aula conciliar comentando el *Esquema XIII,* texto base de discusión de lo que habría de ser la constitución *Gaudium et spes:* En sus relaciones con el mundo, la Iglesia debe evitar «una mentalidad, por así decir, 'eclesiástica', como por ejemplo las lamenta-

ciones sobre el misérrimo estado del mundo..., 'apropiarse' demasiado fácilmente cualquier cosa buena que exista en el mundo en favor de la Iglesia..., muestras meramente verbales de una actitud benevolente hacia el mundo. Todas estas cosas obstaculizan casi *a priori* el diálogo con el mundo; entonces se queda en mero soliloquio» [25].

Los cristianos deben sentirse compañeros de viaje de los demás hombres. La Iglesia –dijo el Concilio Vaticano II– «avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad» (GS 40 b).

Hasta tal extremo llega esto, que la Iglesia debe dar preferencia a los problemas de la humanidad antes que a los suyos propios. Según una vieja costumbre, el Sacro Colegio Cardenalicio acudió el 22 de diciembre de 1979 a cumplimentar a Juan Pablo II con motivo de las fiestas navideñas. Era la primera vez que lo hacía con el nuevo papa, y la respuesta de éste les sorprendió, porque hizo un recorrido a través del mundo sufriente (los refugiados políticos, las víctimas del terrorismo, los hambrientos, etc.), «dejando para otra ocasión –dijo– el tratar los problemas interiores de la Iglesia» [26].

Esa actitud es beneficiosa incluso desde el punto de vista de higiene mental. Las personas que reflexionan demasiado sobre sí mismas, aun cuando estén del todo sanas, suelen terminar a menudo poniéndose enfermas. Pero es, sobre todo, una actitud exigida por el evangelio. La Iglesia debe tener la misma actitud que su Maestro, que no vino «para ser servido, sino para servir» (Mc 10,45). Pablo VI, en el discurso de clausura del Vaticano II, pudo decir que a lo largo del Concilio

[25] *Acta Concilii Vaticani II*, vol. III, Periodus Tertia, Pars V, 299.

[26] Ecclesia 1965 (5-12 -1- 1980) 8-14.

«la Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad» [27].

Bibliografía

Antón, Angel, *La Iglesia de Cristo* (BAC). Madrid 1977.

Bouyer, Louis, *La Iglesia de Dios*. Studium, Madrid 1973.

Estrada, Juan Antonio, *La Iglesia: ¿institución o carisma?* Sígueme, Salamanca 1984.

– *La Iglesia: Identidad y cambio*. Cristiandad, Madrid 1985.

Hernández Alonso, Juan José, *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor*. Sígueme, Salamanca 1976.

Küng, Hans, *La Iglesia*. Herder, Barcelona [4] 1975.

[27] Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación postconciliar* (BAC). Madrid [7] 1970, 1112.

Colección
10 PALABRAS CLAVE EN / SOBRE

Psiquiatría
José Luis Ayuso (dir.)

Religión
Andrés Torres Queiruga (dir.)

Prehistoria
Joaquín González Echegaray (dir.)

Nacionalismos
Agapito Maestre (dir.)

Superdotados
Luz Pérez (dir.)

Diez mujeres escriben sobre teología
Mercedes Navarro (dir.)

Etica
Adela Cortina (dir.)

Movimientos sociales
José María Mardones (dir.)

Antropología social y cultural
Tomás Calvo (dir.)

Bioética
Javier Gafo

Sentimientos
Carlos Gurméndez

Parapsicología
José María Pilón (dir.)

Filosofía
Carlos Thiebaut (dir.)

Humanismo
Agustín Andreu (dir.)

Calidad de vida
Diego Gracia

Fundamentalismos
José María Mardones (dir.)

Democracia
Agapito Maestre (dir.)

Mujer
Celia Amorós (dir.)