

Juan Luis Segundo

El Dogma que libera

Fe, revelación y magisterio dogmático

Sal Terrae

Presencia
teológica A

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

53

Juan Luis Segundo

EL DOGMA QUE LIBERA

**Fe, revelación
y magisterio dogmático**

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

A mis hermanos y amigos, teólogos latinoamericanos por vocación o formación, dedico este libro que fue pensado y escrito para su servicio liberador y que originalmente fue pedido para formar parte de la colección Teología & Liberación.

© 1989 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0826-1

Dep. Legal: BI-2274-88

Fotocomposición: Didot, S.A.
Bilbao

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

Indice

	Págs.
Prólogo, por J.I. González Faus	13
1. Un prólogo que no lo es	25
<i>¿Un libro póstumo escrito en vida?</i>	25
Teología para una comunidad	27
Aparece el dogma	30
El dogma, ¿no limita la reflexión?	32
Relación dogma-vida y las crisis en la fe	35
Verdad y error, ¿son totalmente contradictorios?	37
Conclusión. El dogma en busca de la verdad	44
PRIMERA PARTE	
<i>¿DOGMA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO?</i>	
2. Mitos e historia	49
I. UN RELATO DOGMATICO: EL DILUVIO UNIVERSAL	52
<i>¿Un género literario para los dogmas: credos y anatemas? ...</i>	52
Un dogma: no habrá más diluvio	55
II. OTRO RELATO DOGMATICO: EL CREDO DEUTERONOMICO	60
«Creo que mi padre era un arameo errante»	60
Cómo el relato se vuelve dogma	63
Dogma: el hombre creando experiencia	65
III. MITOS, LEYENDAS E HISTORIAS DONDE DIOS SE REVELA	66
Mito y revelación en los relatos del diluvio	66
Historia y revelación en el credo deuteronomístico	68

3. Proceso y verdad	73
I. REVELACION EN PROCESO	77
¿Teología o teologías del Antiguo Testamento?	77
La autodefinition de Dios y su compasión	77
II. EL SEGUNDO NIVEL: LA HISTORIA DE LA REDACCION BIBLICA	81
Estructura bíblica aparente y estructura real	81
El segundo nivel y la exégesis católica	82
Un ejemplo reciente de exégesis histórica	84
La teología del Antiguo Testamento	85
Distintas puntuaciones en el libro de los Salmos	87
¿Dos esquemas dogmáticos en pugna?	89
III. LO IMPERFECTO Y LO TRANSITORIO EN LA VERDAD	93
Advertencia sobre antropomorfismos	93
¿Funciona la alternativa error-inerrancia en educación?	95
IV. EL ERROR COMO GENERADOR DE CRISIS Y AJUSTES	98
Papel de las crisis en el proceso de aprender a aprender	98
Experiencias críticas y descubrimiento de nuevos factores	99
Ejemplo reciente de confusión entre crisis y error	100
Lo decisivo en la sucesión histórica	102
Ejemplo de sucesión clara: esquemas I y II	103
Sucesión menos clara: a) lo profano y lo sagrado	104
Sucesión aún menos clara: b) la monarquía en Israel	108
4. Inspiración e inerrancia	113
I. ¿INSPIRACION DIVINA DEL ANTIGUO TESTAMENTO?	117
Cuestionamiento de la continuidad entre ambos Testamentos	117
El uso apologético del A.T. hecho por el Nuevo	120
El Antiguo Testamento en sí mismo	121
II. EL ANTIGUO TESTAMENTO COMO REVELACION DE YAHVE	123
Por qué la Biblia, entre los libros, es «Palabra de Dios»?	123
Autoría, inspiración, inerrancia: deducción teológica	125
El camino hacia el planteamiento histórico del problema	127
La autoría humana	127
¿Inerrancia del autor o pedagogía divina?	128
III. LA INFALIBILIDAD DE LA PEDAGOGIA DIVINA	130
¿Infalibilidad de todo lo que la Biblia afirma?	130
La revelación no es un dictado de afirmaciones ciertas	132
Del error «hacia» una verdad más humana	134
5. Reconocer la revelación	137
I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	139
Una Palabra de Dios entre las palabras de los hombres	139
Un ejemplo bíblico: verdaderos y falsos profetas	140

II. EL JUDAISMO: RELIGION DE UN LIBRO	143
Una religión sin culto. La sinagoga	143
La sinagoga, fenómeno laical	146
Libros sagrados de temas humanos	148
El hombre viviente, «objeto» de la inspiración divina	148
Ejemplos:	
a) <i>La sucesión de Salomón al trono de David</i>	150
b) <i>El Cantar de los Cantares</i>	153
c) <i>La sabiduría de Israel y sus avatares</i>	155
c.1. <i>La pregunta sapiencial: el Eclesiastés</i>	157
c.2. <i>La respuesta: los Proverbios</i>	159
Conclusión sobre la inspiración en temas profanos	162
III. CRITERIO PARA RECONOCER LA INSPIRACION DIVINA	163
Falsa solución: zonas sagradas vs. zonas profanas	163
Criterio histórico: un pueblo encuentra su identidad	165

SEGUNDA PARTE EL DOGMA EN LA IGLESIA CRISTIANA

6. Resumen y evaluación retrospectivos	169
Género literario icónico vs. digital	173
Proceso educativo vs. información sobre lo divino	175
Pueblo-sujeto vs. pueblo-objeto	178
Puntualizaciones en función de lo que sigue	182
7. El encuentro con la verdad absoluta	185
I. LA VERDAD ENCARNADA «NO QUISO RETERNERNOS, SINO PASAR»	188
La verdad ¿se va o permanece?	188
La diferente identidad del «pueblo» cristiano	190
Desplazamiento pospascual	193
La Iglesia, entre la sinagoga y las religiones de misterio	195
II. DE LA IGLESIA APOSTOLICA A LA POST-APOSTOLICA	198
Una nueva estructura para la Iglesia post-apostólica	198
La «apostolicidad» en el dogma	199
Apostolicidad y colegio presbiteral	200
El término del «depósito de la revelación»	202
III. REVELACION Y APOLOGETICA EN EL MUNDO GRIEGO	204
El Evangelio de Juan y la apologetica	204
Los destinatarios del cuarto Evangelio	206
El género literario del cuarto Evangelio	207
Lo «imperfecto y transitorio» del Evangelio de Juan	209

8. Poder y verdad en la edad patrística	211
I. LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA IGLESIA PATRÍSTICA	215
El cambio de la relación obispo-presbíteros	215
La «cristalización de la función episcopal»	217
La elección de los obispos y la comunidad local	219
Libertad y creatividad de la teología patrística	220
II. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN OFICIAL DEL IMPERIO	221
La conversión de Constantino	221
La política imperial y el dogma cristiano	223
III. LA CENTRALIZACIÓN DE LA AUTORIDAD EN EL OBISPO DE ROMA	225
El salto cualitativo del pontificado en este período	225
Las razones para apelar al obispo de Roma	226
Roma, Sede Apostólica: Pedro y Pablo	227
Hacia un fundamento bíblico	228
IV. LA INCULTURACIÓN DEL CRISTIANISMO EN EL HELENISMO	230
Pros y contras de una necesaria simbiosis	230
Ambigüedad de las categorías helénicas para el dogma	232
«Arriesgada capacidad de error»	233
a) <i>No juzgar desde el «hoy»</i>	234
b) <i>La herejía hace su aparición</i>	235
c) <i>Alianza del dogma con la categoría de «naturaleza»</i>	239
9. Pueblos nuevos para la fe	245
El «organismo» cultural que pasa por su edad «media»	248
La Europa sin Edad Media. El Imperio de Oriente	249
Edad «media» entre la cultura griega y la moderna	251
La Edad Media y el dogma cristiano. Metodología	252
I. LOS PUEBLOS «BARBAROS»	253
¿Qué ocurría en el siglo VI en Bizancio y en Roma?	253
¿Nuevos pueblos o pueblos bárbaros?	257
¿Reproducir la pedagogía veterotestamentaria?	258
II. LA IGLESIA DOCENTE: UNA PEDAGOGÍA APRESURADA	259
Necesaria simplificación del mensaje cristiano	259
Cuando ya se saben las respuestas	262
Ejemplo de ese apresuramiento: el mundo de ultratumba	264
III. LA IGLESIA DISCENTE: PREGUNTAS ATRASADAS	266
El dogma recoge la «curiosidad», no los problemas	266
IV. TRADICIONES DIVINO-APÓSTOLICAS Y TRADICIONES HUMANAS ..	270
Todos los «dogmas» que se acumulan ¿son tales?	270
¿Cómo discernir la «tradición» de las «tradiciones»?	272
Un ejemplo. ¿Qué es la «Tradición» en la virginidad de María? ..	276
Otro ejemplo. El purgatorio	277

V. UN DOGMA QUE NO PASA YA POR LA EXPERIENCIA	280
El verdadero problema: ¿dogmas que no lo son?	280
Problema central: ¿dogmas que el laico no experimenta?	281
10. El dogma y la cultura moderna	285
La aceleración de la historia	287
El dogma a la defensiva en la Edad Moderna	288
I. EL RENACIMIENTO Y EL DOGMA	289
Aceleración de la historia y humanización	289
La aventura del humanismo moderno. El Renacimiento	293
Un Renacimiento que no es tal	296
El humanismo, aventura de la burguesía	297
II. EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA: CRISIS DEL DOGMA	298
El humanismo renacentista	298
La Reforma. ¿La justificación por la fe sola?	301
Otra hipótesis sobre el impacto de la Reforma en el dogma ..	302
El «principio protestante» y su impacto	305
El principio protestante. Biblia, liturgia y laicado	307
III. LA BIBLIA, ¿UNICA FUENTE DEL DOGMA REVELADO?	309
La defensiva católica: dos fuentes de la revelación	309
Dificultad de la «tradición». Se vuelve al purgatorio	312
El caso de América Latina y su cristianización	314
En Europa, el imposible diálogo con el humanismo	315
La discusión de las «dos fuentes» en el Vaticano II	317
Una orientación marcada hacia el futuro	319
Cuestión pendiente: ¿cómo se vuelve norma la Biblia?	323
11. El dogma y la cultura moderna (continuación)	327
IV. EL LAICADO Y LA LITURGIA	328
La institución de los sacramentos por Cristo	328
La eficacia de los sacramentos y el estatuto del laico	329
Ejemplo: el sacramento del orden	330
El sacerdocio de los fieles	332
La gracia que nos ha sido ya dada por entero en Jesús	334
V. EL LAICO Y EL DOGMA	336
Pasividad litúrgica de una sola persona. El Vaticano I	336
La infalibilidad de una sola persona. El Vaticano I	337
El campo limitado de la infalibilidad pontificia	339
VI. PROBLEMA CENTRAL: ¿EL ECUMENISMO O EL LAICADO?	342
Convergencia hacia un problema central	342
Experimentar la revelación en la historia	343
Por qué se reforman las fórmulas dogmáticas	345
De la información al proceso educativo	347

12. Resumen y esperanzas	359
I. REVELACION, FE, SIGNOS DE LOS TIEMPOS	364
El orden existencial de estos factores	364
Desde la fe a la revelación	365
Desde el pueblo a la fe	371
Desde la fe a las señales de los tiempos	377
II. DE NUEVO EL EVANGELIO	384
El porqué de una «evangelización»	384
El cómo de una «evangelización»	386
a) <i>Sólo la sustancia de la fe cristiana</i>	389
b) <i>Como buena noticia humanizadora</i>	391
c) <i>A un ritmo en que lo esencial permanezca tal</i>	394
Por fin, esperanza	397
Indices	399
Indice onomástico	399
Indice de citas bíblicas	402
Indice de documentos conciliares y pontificios	407

Un prólogo que tampoco lo es

El autor de *El Dogma que libera* comienza su obra con una introducción titulada «Un prólogo que no lo es». En ella trata de vindicar que ésta es una obra póstuma, «aunque tampoco lo es». El lector podrá creer que con tanta dialéctica van a llevarle al huerto. Y yo lo siento mucho, pero tengo que intervenir en este galimatías para reivindicar que el título de «prólogo que no lo es» le corresponde, por derecho propio, a estas páginas que me ha pedido la editorial *Sal Terrae*.

¿Por qué? Pues porque al prologuista nos lo suelen imponer como un anuncio televisivo que garantiza (falsamente) el producto, o como a un amigo poderoso que lleva a cabo una recomendación para ayudar al prologado. Y en este caso es exactamente al revés. *El favor me lo han hecho a mí, como enseguida se irá viendo.*

Además, Juan Luis Segundo ha sido uno de mis maestros ignotos, desde mucho antes de que nos tratáramos. Entre otras mil razones (como, por ejemplo, su afán de rigor, etc.), porque, cuando comencé a leerlo, me daba la sensación de que se planteaba con notable honradez *las preguntas que la gente tiene*, y no esas preguntas a las que los teólogos solemos responder sin que nadie nos las haya planteado. Por eso, desde que comencé a redactar estas páginas, me vengo preguntando aquello de «¿qué hace un chico como tú en un libro como éste?»

Y por todas esas razones, esta palabra previa (*pro-logos*) no es un «prólogo». Tampoco va a ser una presentación del autor: el lector ya lo conocerá de sobra; y, si no, ya tiene dónde informarse.

¿Qué, pues? Podría ser, en todo caso, una ayuda al lector. Una ayuda cálida y quizá torpe: como la del habitante que conoce y ama a su ciudad y le dice a un amigo que viene a ella por primera vez: «atiende, sobre todo, a este punto y a este otro». Al barrio gótico y al museo de pintura románica, pongamos por caso.

Y en este sentido —y aunque sea sólo tras una rápida lectura, porque la editorial me urge— le voy a sugerir al lector dos tesis, o dos puntos de llegada, para que los tenga en cuenta durante toda la lectura del libro.

Puede que esto ayude, porque el estilo de Juan Luis Segundo no es lineal, aunque sea progresivo. Es emborrachadoramente analítico, y se demora en cada vericueto lateral, en cada observación emparentada y en cada posibilidad abierta. A veces no sólo se demora, sino que se extasía. Y el lector primerizo puede tener la sensación de que ya ha perdido el hilo, como el oyente de una conferencia que de pronto se distrajo y, cuando vuelve al orador, ya no acaba de saber empalmar lo que oye con lo último que recuerda haber oído.

Yo quisiera, por un lado, asegurar al lector que el hilo existe. Y que, si él tiene la sensación de haberlo perdido, puede tratar de reconstruirlo en una segunda lectura. Pero además, por si el lector no tiene tiempo para ello, me voy a atrever a sugerirle «dos tesis y media» que no serán, ni mucho menos, el resumen ni el hilo conductor del libro, pero sí pueden ayudarle (yojalá!) a situarse y a unificar en torno a ellas todo cuanto vaya leyendo. Y también a percibir —a la vez— lo «explosivo» y lo «ortodoxo» de esta obra. Porque así es: nada hay más ortodoxo que la verdad, pero tampoco hay nada más explosivo que la verdad. Pues, como escribe el mismo Juan Luis (y esto podría convertirse en resumen de este prólogo), *la verdad sólo es tal cuando se convierte en comunicación real*.

¿Y por qué he hablado de «dos tesis y media»? Pues porque la tercera ya no la trata el autor aquí. Es la conclusión que me parece a mí que brota de su obra. Y quiero que el lector la cargue en mi cuenta y no en la de Juan Luis. Pero, si es una conclusión bien sacada, ayudará a comprender mejor el valor de los dos antecedentes.

Voy a comenzar enunciando esas tres tesis (que son dos y media), para luego comentarlas un poquito valiéndome, en buena parte, de algunas frases del autor. ¿Qué sucede si —como escribe Juan Luis y acabo de citar— «la verdad sólo es tal cuando se convierte en comunicación real»? Pues ocurren, al menos, estas tres cosas:

a) Pretender *sólo conservar* intacto el depósito de la Revelación es una de las mejores maneras de ser infiel a él, de corromperlo y de traicionarlo. (La gracia de la tesis está en las palabras en cursiva).

b) Pretender comunicar la revelación *del Dios de Jesús* sólo desde la autoridad extrínseca y desde la imposición exterior significa deformarla ya de entrada.

c) Ambas tesis tienen múltiples e importantísimas consecuencias eclesiológicas que caben en esta frase, tantas veces repetida por papas y teólogos: la Iglesia existe sólo para el bien de los hombres y no para bien de sí misma. Y ese bien de los hombres no es ni un bien abstracto ni un maximalismo inalcanzable, sino el mayor bien posible en cada circunstancia, situación y persona concretas.

Vamos a verlas un poquito más despacio.

1. Conservar es comunicar

Decía la primera tesis que la pretensión de *sólo conservar* el depósito de la Revelación es una de las mejores maneras de ser infiel a ese depósito, de corromperlo y de traicionarlo. Porque es una manera demasiado cómoda de ser fiel.

La tesis tampoco es tan nueva. Todos los que ahora hablan de «nueva evangelización» (y la refieren precisamente a los países que, en teoría, son ya cristianos, como los de Europa y América Latina) dan testimonio de esto mismo.

Pero, aunque no sea tan nueva, la tesis tiene un punto difícil de digerir para muchos buenos responsables de la Iglesia que se auto-identifican exclusivamente en esa presunta responsabilidad de «conservar el depósito». La misma expresión de «depósito revelado» es unilateral y favorece enormemente esa tentación, porque oculta que lo revelado (antes que una lista de verdades) es un Ser Personal que *se comunica*.

Y por eso, aunque no sea tan nueva, es preciso razonarla un poco más. ¿Por qué afirmamos con tanta contundencia que la mera conservación de la Revelación equivale a ser infiel a ella? No sólo por esa dinámica humana según la cual la mejor, la única conservación posible es la hibernación, sino porque además, como escribe Juan Luis y acabamos nosotros de insinuar, la revelación *de Dios* no puede ser concebida como una «información veraz, pero no comunicativa».

O, con palabras de nuestro autor en otro lugar: «Dios no parece preocuparse de que lo que revela sea verdad en sí mismo, verdad eterna, verdad inalterable, sino que ‘se haga’ verdad en la humanización del hombre». Y evoco uno de los ejemplos más gráficos de Juan Luis: Si Dios sólo se preocupara de que lo que revela sea verdad

inalterable, su revelación sería simplemente contradictoria, pues habría revelado a la vez la ilicitud «natural» y la licitud de la poligamia, aceptada por Dios mismo en unas *determinadas* circunstancias históricas y humanas.

Hay que aceptar, por consiguiente, que el oyente no *posee* aún la verdad que Dios le comunica, ni aunque crea captarla nociionalmente, mientras no consiga convertirla en eso que Juan Luis llama «una diferencia humanizadora (que quizás podemos parafrasear como una *nueva* posibilidad humanizadora) dentro de la historia».

Para comprender esto tan fundamental, se me ocurre una analogía tomada todavía del mundo biológico: la del ojo y los colores. La longitud de onda sólo se revela al ojo en forma de color, no en forma de dato matemático, por muy exacto que éste sea. O con otras palabras: sin ojo que los vea, no hay verdaderos colores. El verde o el azul sólo son exactamente verde o azul cuando llegan a un ojo humano. La objetividad inalterable de una determinada longitud de onda todavía no es *color*. Y la mera información sobre ella que no pase por el ojo humano no le dirá nada ni le servirá al hombre para moverse en esta vida.

Y por eso, ¿qué ocurriría si, para preservar la pureza de los colores, para evitar que sean falsificados por daltonismos, por ojos enfermos o deslumbrados o por lentes sobreañadidas, alguien decidiera tapar todos los ojos humanos? Sencillamente, que, lejos de conservarse con ello la pureza de los colores, se acabaría la maravillosa sinfonía polícroma de la creación.

Pues bien, según Juan Luis Segundo, algo de esto es lo que percibió con razón el Vaticano II: que una defensa (más *ciega* que *creyente*) del «depósito de la fe» puede llevar a quitarle a éste todo significado, por afán de no tocarlo y de no exponerlo. Puede llevar... ¡y *había llevado*! Porque el hombre de hoy no entiende de las verdades de la fe más de lo que entendería de los colores un hombre al que se obligara a cerrar los ojos, para luego decirle (por vía meramente auditiva): «longitud de onda, *tal*». Del mismo modo, el hombre de hoy percibe las verdades de la fe, quizás sí, con los registros de un saber memóristico o informativo, pero no con los ojos de la experiencia espiritual. Por eso es un hombre al que no se le ha anunciado nada, porque no se le ha *comunicado* prácticamente nada. Y lo más alarmante es que esto puede afirmarse tanto de muchos que se han apartado de la Iglesia como de muchos que *permanecen en ella*. Pero esto vuelve a los primeros faltos de interés (y la raíz de esta falta de interés no está sólo en su pecado, sino en la falta de comunicación), y a los otros los vuelve meros apologetas extrínsecos: son los que yo suelo llamar «apologetas del carbono 14», y a los que aludiré después.

Si se ha entendido el ejemplo del ojo y los colores, creo yo que se entenderá otra cosa que ha escrito Juan Luis: «según el Vaticano II, la revelación de Dios no está destinada a que el hombre *sepa* (lo que de otro modo sería imposible saber), sino a que el hombre *sea* de otra manera y actúe mejor». Como la longitud de onda no está destinada a que la memoria humana tenga unos determinados datos numéricos para hacer cálculos, sino a que el ojo humano disfrute de la sinfonía y el impacto de los colores. Así se entiende aquello tan agustiniano de que «el hombre no comprende sino aquello que le afecta».

Esta intuición me parece fundamental en toda la obra que estoy presentando. Ahora, permítaseme sacar de ella un par de conclusiones para el lector:

a) La primera es simple y gratificante. En esta manera de concebir, aparece Dios como mucho más «divino», más Trascendente e Inmanipulable, aun en el acto mismo de dárseños totalmente. Este es el Dios que puede seguir «siendo Dios» sin que nuestras mediaciones humanas lo abaren y lo manejen como un dato de este mundo. Es el Dios que, por eso mismo, no necesita «quitarnos sitio» para estar El, porque su Ser consiste en hacernos sitio. En cambio, Dios queda empequeñecido y falsificado por nuestra miseria humana en esa otra concepción de una información que puede ser inútil en sí misma, pero que, al igual que el papel moneda (es decir, por una convención arbitraria establecida por quienes tienen poder), servirá para adquirir cosas muy valiosas. ¿Cómo no relacionar entonces el título este libro (*El Dogma que libera*) con la frase de Tomás: «el objeto de la fe es aquello por lo que el hombre se hace feliz»? Pero no porque *compre* esa felicidad con algún medio que en sí mismo es puro papel, sino porque el objeto en sí mismo es beatificante.

b) Pero, si esto es así, se sigue también otra consecuencia que complica un tanto las cosas. Quisiera que no se le escaparan al lector las palabras de G. Moran que cita Juan Luis en este libro: «Una pura palabra de Dios, no contaminada en diferentes medidas por distorsiones humanas, no existe. Por el contrario, la recepción, la comprensión y la interpretación son intrínsecas a la revelación misma». Pero, si las cosas son así, ¡qué inmensa y qué difícil tarea se nos impone a todos los que somos Iglesia: una tarea, *a la vez*, de inculturación constante y de interpelación paciente y valiente! ¡Y qué lógica surge entonces esa tentación del «ghetto», que Juan Luis describe así: «La gran tentación que sobreviene entonces, hoy día, es la de la vuelta al 'ghetto'. A los que hablan nuestra lengua. Ante el reto de crear fórmulas que, como ayer, lleven un mensaje inteligible y aceptable, el cristiano retrocede al ambiente reducido, cerrado, donde todo el mundo sabe lo que tal palabra, tal concepto, tal fórmula, significa. O cree saberlo»!

¿Acaso no es verdad que estamos ahí? Sólo quiero añadir que esa tarea que he calificado como «inmensa» y «difícil» es, en otro sentido, bien sencilla y no necesita sino un mínimo de montaje institucional. Y que quizás se vea cómo la «media tesis» que añadiré en tercer lugar no es pura manía inventada, sino que brota de todo lo que dice este libro. Y me atrevo a pronosticar que ahí estarán, a la vez, su irradiación y su conflictividad.

2. Comunicar es dar vida

La segunda tesis decía que pretender transmitir la revelación de Dios de Jesús sólo desde la autoridad extrínseca y desde la imposición exterior significa deformarla ya de entrada. Al referirme al Dios «de Jesús» pretendo evitar una idea genérica de Dios en la que cada cual entiende lo que le parece. Pero esto sólo alude a eso mismo que los cristianos suelen confesar cuando reconocen a Jesús como la revelación verdadera y definitiva de Dios. Aunque, como observa Juan Luis tantas veces, lo de «verdadera y definitiva» no implica que sea aislada y puntual, sino que aparece más bien como culminación de un proceso.

¿Cuál es la razón de la tesis? Simplemente, ésta: esa imposición exterior y esa autoridad extrínseca sólo sería (en el mejor de los casos) lo que Segundo llama tantas veces «una pedagogía precipitada», la cual (también en el mejor de los casos) enseñaría a repetir, pero no enseñaría a *aprender*.

El lector está llamado a preguntarse si en ese aprendizaje de fórmulas impuestas desde fuera, que no comportaba eso que tan frecuentemente califica Juan Luis como un «aprender a aprender», no puede estar una de las razones más decisivas de la llamativa pérdida de la fe de tantas gentes producida en los últimos años con la entrada en la sociedad pluralista. Pues la realidad es que, para muchos, no ha sido una «pérdida de la fe», sino más bien el desprendimiento de una cáscara exterior, que se ha quebrado fácilmente por sí sola al no estar sostenida por ninguna presión externa. Esta pregunta le ayudará a comprender cómo todo intento de evangelización desde la imposición autoritaria, más que desde la mistagogía espiritual, está condenado al fracaso. Segundo cita en otro momento un texto bien significativo de San Agustín (comentando las palabras de Jn 5,20: «todos los que oigan vivirán»), el cual explica que la unidad-revelación-fe implica siempre una especie de resurrección en el oyente, porque, de lo contrario, éste podría decir: «si no me haces mejor de lo que soy, ¿para qué me hablas?»

En otro lugar, y hablando del ministerio eclesial, he comentado hace poco que esa repetición de fórmulas más asépticas que nutritivas

ha llevado a la Iglesia a una llamativa precariedad de maestros del espíritu. En la Iglesia abundan, por ejemplo, canonistas que saben decirnos lo que hemos de hacer para anular un matrimonio, o teólogos que saben explicarnos cómo debemos formular para no tener problemas con ninguna autoridad dogmática, o administradores que saben visitar una diócesis y levantar una catedral, o líderes que saben crear un grupo de militantes dispuestos a partirse la cara con quien sea por defender a la Iglesia. No es que nada de eso me parezca mal. Pero quizás son cosas a las que podrían aplicarse las palabras de Jesús a Marta: son cosas buenas, pero les falta el «unum necessarium».

¿Y qué es esa única cosa necesaria que tanto cuesta encontrar? Maestros que sepan hacer nacer y crecer en los hombres la experiencia del Espíritu, y los guíen luego por ese camino. Y añadía entonces que el impacto impresionante (y para mí bastante discutible) del querido Tony de Mello era una prueba bien palmaria de este diagnóstico.

Tras haber escrito esto intuitivamente, puede comprenderse mejor por qué este libro de Juan Luis me venía como anillo al dedo. Creo que la óptica de la autoridad y de la «potestas» lleva faltamente a imponer, más que a hacer experimentar. Lleva a adelantar las informaciones —por el solo hecho de que son verdaderas—, más que a procurar que se hagan verdad en el otro. Lleva a creerse cada vez más necesario, en lugar de aspirar a lo que es la meta de todo verdadero maestro: llegar a hacerse innecesario y poder repetir con Jesús: «os conviene que yo me vaya».

Ahora bien, Juan Luis Segundo parece creer que el mejor fruto que ha producido el Vaticano II en la Iglesia (aunque sea con la inevitable «hojarasca» que acompaña a todo fruto) ha sido un renacimiento notable de la experiencia espiritual cristiana. Yo pienso que tiene absoluta razón en ello. Pero era lógico que esa experiencia espiritual se volviera crítica o, al menos, incómoda para una Iglesia del poder. Y esta incomodidad, unida a las inevitables reacciones exageradas que se producen siempre que se aligera algún sistema asfixiante, ha asustado a la Iglesia, que no ha sabido discernir unas crisis de otras y ha tendido a refugiarse cada vez más en el poder.

Pero desde la imposición formal, exterior, se tiene cada vez menos salvación que comunicar, aunque se tengan más «versiones oficiales» que transmitir. Así surgen los que antes he llamado «apologetas del carbono 14», que, sin darse cuenta, hacen la apologética más para tener ellos razón que para dar vida al otro. Por eso recurren a una apologética inexperta que da argumentos, pero no vida, y que pone más confianza en dejar sin palabras al interlocutor que en tratar de cambiarle el corazón. Por eso al hombre de hoy le parecen más hombres

del sistema que hombres del Espíritu. (Y conste que soy absolutamente partidario de recurrir al carbono 14 siempre que haga falta, pero sabiendo que, luego de él, sigue estando todo por hacer para la fe).

¿Qué pasa, entonces, con esa apologética que quiere comunicar sin dar vida? Pues pasa que el hombre percibe lo mismo que aquel interlocutor de San Agustín. Sospecha que la oferta de la Iglesia no va a cambiarle nada. Y se dedica entonces a buscar otras ofertas de salud que él cree percibir que le hacen mejor de lo que era, con la intuición confusa de que si, efectivamente, le hacen mejor, hay más posibilidades de que en ellas le hable Dios (o quienquiera que «equivalga» a El) que no en la oferta de la Iglesia, la cual, tal como de hecho es percibida, sólo parece redundar en beneficio del sistema eclesial, pero no en beneficio *del hombre que la escucha*. Y soy por sentado que, en esa búsqueda concreta, el hombre se equivocará muchas veces. Pero creo que la única solución está en lo que Juan Luis llama «enseñar a aprender», y no en eso otro que él califica como «pedagogías precipitadas».

Con esto está brotando ya la tercera y última de nuestras tesis. Pero, antes de pasar a ella, permítaseme todavía un par de observaciones:

a) *Nada de lo dicho significa un fideísmo.* Repito que soy partidario del carbono 14 siempre que haga falta. Y dicho más en serio: el fideísmo está tan carente de experiencia del Espíritu como el mismo racionalismo.

Quienquiera que haya leído a Juan Luis sabrá que, si alguien parece inmune a la tentación fideísta, es la poderosa razón raciocinante de nuestro autor. Por tanto, no van por ahí los tiros. Lo que los cristianos llaman «experiencia del Espíritu» (y muchos reivindican ahora) no tiene nada que ver con un carácter irracional de la fe, pero sí con lo que Juan Luis repite tantas veces: con su carácter *sólo* racional. Y por eso mismo libre.

b) *Nada de lo dicho significa tampoco un desconocimiento de las dificultades para discernir la verdadera experiencia del Espíritu.* Por eso —y no en tono de crítica, pero quizás sí de aclaración— quisiera evocar que durante mi lectura de esta obra me he dicho en más de una ocasión: «todo esto está muy bien, pero no valdría para los ricos o, al menos, para la mayoría de ellos». Creo que Juan Luis ha dejado ya preparada su respuesta cuando afirma que reconociendo los «signos de los tiempos» se puede comprender lo que Dios dice, aun sin conocer la revelación bíblica. Y abona esto con la autoridad de Jesús, que alaba a aquellos paganos que «han reconocido por sí mismos lo que es justo» (Lc 12,57). Pues, en este mundo nuestro, el rico es prima-

riamente un injusto; y por eso decía Jesús que es más fácil hacer pasar a un camello por el ojo de una aguja que salvar a un rico. Y, sin embargo, hasta hace muy poco (hasta el Vaticano II) parecían ser los ricos los que se sentían con la salvación más asegurada.

Este ejemplo de los ricos es sólo uno de los posibles, pero es quizás el más apto para introducir la aclaración a que antes aludía y que yo formulo con la expresión «mayéutica de crisis». Juan Luis Segundo ha tenido, entre otros méritos, el de descubrir y valorar, mejor de lo que nosotros supimos hacerlo, la obra de Andrés Torres Queiruga en la que aparece la categoría de «mayéutica histórica». El lector hallará repetidas citas de esta obra en su lectura del presente libro. Pues bien, a propósito de aquella obra, le pregunté a su autor sobre la oportunidad de completar la categoría de Revelación como «mayéutica histórica» con alguna expresión que hablara de mayéutica *de crisis*. Y la respuesta de Andrés Torres a este punto fue totalmente positiva*, como creo que lo sería también la de Juan Luis. De modo que, así como *revelar* (cuando se dice *de Dios*) no es meramente comunicar algo sólo desde fuera, sino también sacar de dentro lo que viene de fuera, del mismo modo la realización del hombre en la que la revelación tiene lugar pasa siempre, de alguna manera, por aquella palabra de Jesús de que, para ganar la vida, hay que perderla.

3. La Iglesia sólo conserva si da vida

Y, tras este par de matizaciones, sí que pasamos ya a la última «media tesis». No hará falta desarrollarla mucho, porque no es ella lo que está en juego en este libro. Sólo indicaré que esta tesis vale, *precisamente*, porque Juan Luis sostiene con claridad que Dios no habla de manera sólo directa y aislada, sino por medio de esos «testigos» que tampoco son individuos como islas, sino más bien una *comunidad* de testigos. Y por eso señala que es precisa una «cierta fe» en esa comunidad. *Sólo desde aquí* (y debo subrayar esto) tiene sentido lo que también escribe el autor en otro lugar: «una pregunta a la que apunta el Vaticano II, aunque parece haber sido olvidada, es

* El lector encontrará nuestras cartas en el número 125 de la revista *Iglesia Viva* (1986), pp. 479-487. Y lo referente a la «mayéutica de crisis», en p. 485. Debo añadir aquí que admiro profundamente la razón que me daba Andrés para no subrayar eso: «lo que normalmente se recibe de ese tipo de discurso por parte de los de fuera es una especie de acusación contra ellos». El respeto a la persona vale más que la precisión de una fórmula.

si la Iglesia cree de veras en ese Espíritu que lleva a la comunidad a toda verdad»**.

Escribí en otra ocasión que, si uno no cree en el Espíritu, tenderá a santiguarse en nombre del Padre, del Hijo... y de la policía. Debo añadir aquí que esto no es exclusivamente aplicable a los que tienen poder, sino a todos nosotros (y a mí el primero), en la medida en que alguna forma de poder tengamos. Por eso quiero llamar la atención del lector sobre el carácter llamativamente integrador de este libro, tan profundamente respetuoso de todo y de todos, aun de aquellos de quienes disiente. Porque todo y todos están mirados desde la óptica creyente, que cuenta con que también de ellos se habrá valido el Espíritu, incluso a pesar de ellos. De todo podrá sacar punta el Espíritu. Y por eso esta obra, que parece tan crítica (y que quizás se le atragante a quien no la entienda), resulta ser paradójicamente, tan esperanzada. Y concluye con la esperanza, como podrá ver el lector al llegar al último capítulo.

Y esto es así a pesar del reconocimiento de la actual situación restauracionista que atraviesa la Iglesia, y que es una situación preocupante, porque parece abandonar el Exodus emprendido por el Vaticano II. Permitásemel terminar, pues, repitiendo que la tentación involucionista está, efectivamente, preguntándole a la Iglesia «si de veras cree en el Espíritu»; o, con otra magnífica expresión de Pablo VI (que significa lo mismo que la de la fe en el Espíritu, aunque no lo parezca a primera vista), si de veras quiere ser «experta en humanidad». Porque eso de ser experta en humanidad tiene un precio muy alto. Tan alto como el de aquella perla preciosa que le hizo a un mercader vender cuanto poseía. Ante eso, será muy comprensible que los responsables de la institución prefieran más el que ésta sea «experta en seguridad». Incluso, eso es lo que se lleva ahora fuera de la Iglesia...

Pero, si se cree de veras en el Espíritu, se les podrá decir, sonriendo, que el Espíritu no les dejará serlo, por más que se empeñen.

* * *

** Todas las veces que en este «prólogo» he aludido a lo que J. L. Segundo escribe en otro lugar, me he referido a su artículo «Revelación, fe, signos de los tiempos», que puede servir también como presentación de este libro, y que se encuentra en la *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (mayo-agosto 1988).

Al acabar estas líneas, pienso que tal vez habría sido mejor decirle sencillamente al lector que comience este libro leyendo el resumen que de él hace su autor en la primera mitad del capítulo 12. Puede que, aun después de este «prólogo», siga siendo válido el consejo. De esta manera, y como en esas obras de arte en las que ya se conoce el final, podrá el lector dejar de lado la curiosidad por «lo que va a pasar», para gozar más tranquilamente de todos los pasos del recorrido.

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

1

Un prólogo que no lo es

Escribir libros póstumos es una (deplorable) costumbre más generalizada de lo que muchos piensan. No lo es tanto, en cambio, el que el autor mismo les ponga prólogo. Sin duda, por decoro. No obstante ello, un prólogo se parece a las cautelas a las que tiene derecho cualquier recién nacido.

Obviamente, porque de por sí es inerme y frágil. Y si, entre los libros, necesita algún recién nacido esa protección, y de un modo muy especial, es precisamente el libro póstumo...

Sobre todo porque, supongo yo, siendo póstumo, ningún editor se atreve a publicarlo sin ponerle prólogo. Aunque no sea más que para explicar por qué, no habiéndolo hecho el autor mismo, otro que no es él se permite editarlo. Como es lógico, en la mayoría de los casos le pide a alguien ese prólogo. ¡Y vaya uno a saber en qué manos irá a caer ese cometido!

Prefiero, pues, sea ello decoroso o no, ponerle yo mismo prólogo a éste y avisar al lector —lo cual sí pasa ya de indecoroso— que perderá mucho si no lo lee. Entiéndase bien que, con toda probabilidad, no perderá mucho no leyendo el libro (entero). Pero que sí perderá si, teniendo la intención de leerlo, echa en saco roto la advertencia y cede a la inveterada costumbre de pasar los prólogos por alto.

¿Un libro póstumo escrito en vida?

Es menester comenzar con algunas puntualizaciones. La primera consistirá en una (necesaria) paradoja: no se extrañe el lector si este libro llega publicado a sus manos en vida del autor. Igualmente será

póstumo. Es que su «postumicidad», vamos, su carácter de póstumo, no depende de que el autor, en el mejor de los casos, prometa morirse antes de haberlo terminado o antes de su publicación. Ni siquiera promete, como a veces se dice o se hace por pudor, «dejarlo para que se publique» después de su muerte.

«No me abandone la suerte...», como decía el pirata de Espronceda, y es muy posible que este libro sea publicado en cualquier momento. Y el autor tiene todavía en su cabeza planes de libros ulteriores que espera tener tiempo de terminar y publicar. Sin embargo, insisto, este libro es ya, y lo será cualquiera que sea la fecha de su publicación, póstumo.

Estoy seguro de que lo que precede llevará a muchos lectores a creer que tienen ya la clave de la explicación: debe tratarse de un *testamento*. Pero tampoco es eso. Tiene este libro, por cierto, algo de común con un testamento. Pero le cuadra mal ese nombre. Un testamento significa un legado. Tratándose de cosas escritas, es por lo común una recapitulación de lo adquirido, o aun de lo ya comunicado, para transmitirlo a nuevas generaciones en su núcleo esencial. Contiene, si se trata de un autor más o menos prolífico, lo que a los ojos de su madurez —o de su vejez—, cree lo más digno de sobrevivir o, por lo menos, de que otros recuerden o identifiquen con su nombre.

Nada de eso aquí. Soy consciente de estar escribiendo, con toda seguridad, la menos importante de mis obras de teología. De estar ajustando, si se quiere, un detalle último.

Y para no mantener más en suspenso al lector —si es que aún es tal—, trataré de hacer algo no desprovisto de riesgos en este caso: ir derecho al grano. Esta obra es póstuma, porque pone en peligro a las restantes. O, si se prefiere, porque constituiría un peligro para las demás, sobre todo si no fuese la última. Así, se podría decir que debería ser estrategia fundamental el esperar que las demás brotaren y echasen raíces, y raíces fuertes, antes de someterlas al clima rudo y exigente que tal vez desatará ésta.

Me estoy refiriendo, como ya habrá percibido el lector, a los problemas «climáticos» por los que atraviesa hoy la teología en la Iglesia Católica. La cúpula de ésta parece experimentar cada vez más dificultad en dejar tratar al aire libre, públicamente, ciertos problemas. ¿Cuáles son éstos?, preguntará alarmado algún lector ingenuo. ¡Dicho esto el que pudiera responder con certeza a esa pregunta y actuar en consecuencia!

No es tanto la lógica cuanto el olfato lo que puede orientar en esta materia. Valga un ejemplo. Se diría que el problema de saber si

alguien se puede o no salvar fuera de la Iglesia —problemática «nueva» introducida recientemente por ciertas declaraciones muy diáfanas del Vaticano II— debería considerarse como materia teológica más peligrosa para la estructura eclesiástica (la cual, se supone, se quiere preservar) que el problema de saber cómo y cuándo es infalible el magisterio papal. Por lo menos si se tiene en cuenta que, de atenernos al Vaticano II (GS 22), la buena voluntad del hombre que busca la verdad y el amor es prenda de salvación, ya sea aceptando ese magisterio infalible, ya sea quedando fuera de la Iglesia por no aceptarlo.

Sin embargo, esa lógica falla, por férrea que pretenda ser. En los hechos, la jerarquía eclesiástica dejará pasar cualquier obra que afirme o niegue la salvación de todos los hombres de buena voluntad, pero no una que dude de que el Sumo Pontífice era infalible cuando decidió declarar como dogma la Asunción de María a los cielos.

Pues bien, no tengo por qué ocultar que, en el cuarto de siglo que vengo escribiendo de temas teológicos, he tratado de evitar —hasta ahora— lo que el lenguaje vulgar, en una metáfora bastante justa, llama «meter el dedo en el ventilador». O, dicho en otras palabras, tratando de no tocar, si posible fuera, esos puntos sensibles. A pesar de que, sin duda, puede hacerse de ellos una no pequeña lista (por más que, como decía, no exista una relación muy visible o lógica entre sus ítems).

El confesar que he evitado *ex professo* esos puntos o temas equivaldría tal vez, ante el juicio de algunos lectores, a autoacusarme de hipocresía o de cinismo. Entiendo, por ello, que esos lectores tienen derecho a —y hallarán quizás utilidad en— conocer mis descargas, porque en ellos irá un poco la clave general de este libro. Y de otros anteriores.

Teología para una comunidad

No por mérito mío, sino por el de las circunstancias, desde el comienzo de mi quehacer teológico, el contexto humano de mi trabajo me hizo eludir los dos escollos, a mi juicio más peligrosos y tentadores, el Scilla y Caribdis de mucha teología académica y aun pastoral: el tener que enseñar o proponer una *parte* (o «tratado») de un sistema teológico pre establecido en un programa y (por ende) sin conexión probable con los intereses y preguntas de los oyentes o interlocutores; o el tener, por otro lado, que responder con recetas demasiado rápidas

y sumarias a preguntas inspiradas en una versión simplista del método llamado de la «revisión de vida»: ver-juzgar-actuar.

Lo que a mí se me exigía era la progresiva formación de un modo de pensar cristiano global que pudiera arrojar luz sobre una realidad compleja en la que la fe de un grupo (preferentemente) de laicos se hallaba comprometida.

Así expresada, la tarea teológica puede parecer simple y hasta corriente. Pero está lejos de ser una cosa o la otra, como podrá experimentarlo cualquiera que la emprenda. Al no ser mis interlocutores y amigos ni alumnos de un curso teórico de teología, por un lado, ni, por otro, simples activistas tratando de justificar y animar con elementos del cristianismo lo que ya estaban haciendo, la relación teoría-praxis se volvía, es cierto, extraordinariamente exigente y compleja. Pero, por otra parte, también se alejaba de esos puntos concretos, tanto teóricos como prácticos, más sensibles y peligrosos, a los que antes hacía referencia.

Tenía más bien que enseñar —si por enseñar se entiende apoyar una reflexión— a «pensar en cristiano». Y, por poco que «pensar» y aun «pensar en cristiano» tenga alguna consistencia, habrá de ser algo previo a tal o cual punto concreto de doctrina o de moral. El pensar en cristiano o como cristiano no puede prepararse ni desenvolverse ofreciendo primero una lista de las «cosas» que hay que afirmar, como, por ejemplo, que el Sumo Pontífice es infalible, que las substancias del pan y del vino pasan a ser otra substancia en el sacramento de la eucaristía, que las mujeres no deben ser ordenadas al presbiterado, etc. Para luego indicar: aparte de eso, puede usted (en lo demás) pensar como guste.

Tampoco —vale la pena indicarlo— es menester dudar metódicamente de las cosas anteriormente indicadas para aprender a pensar en cristiano. Existe, como dice el Concilio Vaticano II, un orden en el que los elementos de la fe deben irse presentando al entendimiento humano para que éste la asimile y se enriquezca y humanice con ella. Y, por más verdaderas que sean las cosas que se digan en otro orden, no se aprende con ellas a pensar en cristiano. Tal vez, simplemente, porque no se aprende entonces a «pensar».

1. Me refiero con ello no a la estructura mental o epistemológica en que esas tres operaciones se suceden en orden lógico en todo proceso teórico-práctico, cosa perfectamente aceptable, sino a un invento desgraciadamente muy popularizado para grupos de reflexión —o, mejor, de no-reflexión— que consiste en recorrer en cada sesión esos tres pasos en torno a un problema observado y elegido de la práctica como «problema del día», en función de una «revisión de vida».

Creo que hay, sobre todo, dos elementos que una tarea como la que aquí describo debe valorar y utilizar. El *primero* es que en las circunstancias en que me tocaba trabajar y hacer teología —un contexto muy vital y nada académico— el interlocutor es voluntario y perfectamente libre de retirarse si lo que se le brinda no le parece «interesante».

Ya he indicado que, en un contexto de compromiso, tal «interés» no puede reducirse nunca al de escuchar una exposición brillante o un raciocinio ajustado. Significa que se mantiene como criterio la medida en que el pensar vehiculado por la fe cristiana aparece como capaz de enriquecer, de cara a la experiencia, la visión de la realidad, capacitando así para calar más hondo en el compromiso con los demás y proporcionarle una eficacia mayor. Como contrapartida, esta dificultad —si se quiere considerar así— tiene una ventaja: no se espera tal riqueza humanizadora de un texto aislado de la Escritura o de tres o cuatro ideas teológicas. Se tiene (o se adquiere pronto) la paciencia necesaria para no fiarse de manuales sobre cómo hacer teología —de la liberación o no— hasta poder juzgar de modo auténtico sus resultados.² Y es claro que el éxito en un caso, aunque quede siempre a nivel de una apuesta al misterio, acrecienta la confianza, así como la paciencia correspondiente, necesaria para desarrollos ulteriores.

Aun así, un *segundo elemento* era menester. Formar un pensamiento *cristiano* significa toparse con los límites «dogmáticos» de ese pensamiento. En efecto, si se da por sentado que el cristianismo procede de una *revelación* de Dios, el llamado «dogma» establece —de una manera y por un proceso que habrá que estudiar— las fronteras fuera de las cuales ya no se percibe coherencia con lo «revelado». El laico o laicos a los que me refiero tienen, es verdad, una moderada confianza en que los elementos de juicio que se manejan y discuten en sus reuniones son efectivamente cristianos. Saben, en efecto, que hay dogmas (que fijan límites al pensar cristiano como tal), aunque, por lo común, no sabrán distinguir tales dogmas de las respuestas que recuerdan del catecismo aprendido en la infancia o de las opiniones oídas en alguna conferencia o libro de un teólogo. Confían, sin embargo, por lo general, en que el conocimiento especializado en dogmas del «teólogo» que los acompaña sabe con precisión dónde se hallan esos límites, ahorrando con ello una búsqueda fastidiosa y cara (la mayor parte de las veces hasta imposible) para un laico común.

2. Así, por ejemplo, nadie pretendía descubrir en media hora qué respuesta podría dar el mensaje cristiano a una pregunta clave para el compromiso como ésta: ¿qué perspectivas puede tener alguien que cree en Jesucristo de poder crear políticamente una sociedad sin clases y solidaria?

Aparece el dogma

Se dirá tal vez que se escamotea de esa manera un enorme problema. Y que el supuesto «pensamiento cristiano» que puede surgir de todo esto tiene una base frágil, por no decir que no tiene base alguna. Ello sería tal si la lógica pura fuera la educadora o el motor del pensamiento. Pero, considérese ello feliz o desgraciado, no es así. Un ejemplo hará ver esto de modo más claro y concreto.

Supóngase que un teólogo, reflexionando con un grupo de cristianos sobre su fe, debe explicar lo que significa —para esa fe— la fórmula que el cristiano oirá y repetirá mil veces: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Lo que técnicamente se denomina el «dogma trinitario».

Una lógica tan estricta como abstracta pretendería quizás que la reflexión debería comenzar conociendo el dogma antes de explicarlo. O sea, más en concreto, debería empezar por cuestionar de dónde procede tal fórmula que así se repite, quién la creó, qué autoridad poseía para imponerla, etc. No obstante, a esa pretensión de la lógica se oponen dos cosas, y muy serias por cierto.

La primera es que aquí —como, tal vez, en cualquier rama del saber— siempre se comienza *in medias res*, o sea, siempre se dan por supuestas cosas que, en lógica pura, habría que investigar primero. Hasta el infinito. En el caso que nos ocupa, tratándose de un dogma, parecería conveniente y aun necesario que las personas comenzaran preguntando algo todavía más genérico y fundamental: ¿qué es un «dogma»?; ¿con qué poder o criterio se hace?; ¿puedo yo fijar dogmas o cambiar los ya fijados?; ¿siempre?; ¿nunca?

Sin embargo, es difícil responder a esas preguntas sin cometer otra falta de lógica: el anacronismo en que se cae cuando se olvida que la mayoría de ellas no estaban aún contestadas de manera clara y precisa cuando, en los comienzos de la Iglesia, se formuló el dogma trinitario.

Por el contrario, la reflexión deberá parar mientes en que ese dogma (al que se refieren las preguntas supuestamente fundamentales), formulado en castellano actual, es un mensaje *traducido* de una lengua diferente. Y, además, antigua: en este caso el griego. Cabría aún añadir: no cualquier clase de griego. Y como cada lengua tiene —sincrónica o diacrónicamente— sus estructuras propias, la traducción no pasa de ser una aproximación que convendría apurar. Más aún, la fórmula dogmática en cuestión, aunque sea en griego, no deja, a su vez, de ser una aproximación con respecto a las fórmulas usadas en el Nuevo Testamento con referencia al mismo tema. Lo cual, amén

del problema de la fidelidad de pensamiento, vuelve a plantear otra cuestión lingüística: el griego neotestamentario, aun cuando es manejado por autores cuya lengua materna es aparentemente el griego, normalmente ya debe traducir a esta lengua un núcleo original de ideas surgidas en el entorno de Jesús. Tanto éste como sus primeros discípulos, según toda probabilidad, moldearon esas ideas en una mentalidad estructurada lingüísticamente en arameo (dialecto semítico con pautas muy diferentes de las del griego).

Pero, como decía antes, esto no es más que un ejemplo. Un grupo de cristianos de hoy tiene que confiar un sinsín de preámbulos lógicos a un enorme grupo de estudiosos especializados, de los que el teólogo es un humilde representante *amateur*. Dije, además, que existía un segundo elemento —ya se verá hasta qué punto está ligado al que se acaba de mencionar— que hace que, en circunstancias normales, la teología que se practica espontáneamente no siga un orden de lógica pura. No se pregunte, por ende, qué es un dogma *hasta después* de haber trabajado mucho reflexionando sobre dogmas.

La teología, fuera de los círculos académicos, no tiene un estatuto propiamente científico. Más que una ciencia, deberíamos convenir en que es un arte. O, por lo menos, que responde a un designio humano que es distinto del que impulsa meramente a conocer la realidad (aunque tampoco éste exista, en parte alguna, en tal pureza quintaesenciada).

Es obvio que, en tal contexto natural, la teología, el saber sobre Dios, se inscribe dentro de una *búsqueda de sentido para la existencia humana*. El diálogo que desemboca en una problemática teológica lleva siempre dentro de sí, de manera consciente o inconsciente, un elemento de crisis existencial. O sea, una cierta dificultad en darle un sentido satisfactorio a la vida y a sus actividades de cara a la historia.

De que se perciba esta relación, y de que se perciba —después del trabajo reflexivo— como satisfactoria, dependerá el que la teología «interese». Esto es, de que cuadre con el único criterio de verificabilidad que puede caber a un enunciado teológico. O, para volver a lo concreto, de ello dependerá que el teólogo halle campo propicio para su «arte»: cómo ayudar al hombre a ser hombre hablándole significativamente de Dios.

De ahí procede el que, por ejemplo, cuando se habla de «la Palabra de Dios» en tal contexto, casi nunca surja, en primera instancia, la pregunta (presuntamente normal) sobre por qué a determinada palabra humana se la llama así. O sobre cómo llegó tal libro a formar parte de lo que hoy se llama la Biblia, esto es, el conjunto de «las palabras de Dios».

Por eso mismo, en esa primera instancia —que es normal y sana— y durante mucho tiempo, si realmente interesa, el teólogo puede moverse con comodidad dentro de los límites que fija el dogma, sin tener que dar cuenta explícita de cómo lo hace.

El dogma, ¿no limita la reflexión?

¿Y qué significa moverse con comodidad dentro del dogma? La mayoría de los fieles tienen del dogma la idea de un límite rígido y preciso que surge de pronto en cualquier tema teológico para anatematizar al que no tiene cuidado sumo con su manera de pensar y aun de expresarse (ortodoxia).

Muchos cristianos creen saber que la iglesia llamada comúnmente Ortodoxa, o sea, los cristianos pertenecientes en general al Imperio Romano de Oriente en el siglo XI, se separaron de la Iglesia Católica Romana por no admitir en el Credo esta sola palabra: *filioque*.⁴ Tal vez algunos, con mayor conocimiento de la historia cristiana, sepan que la Iglesia anatematizó una de las herejías más cruciales y difundidas de su historia —el arrianismo— condenando a quienes dijeron que el Hijo de Dios (= Dios Hijo) era *omoiousios* y no *omousios* —la diferencia en griego consiste en una «i», sólo en una «i!», es decir, de *semejante*, pero no de *igual* substancia que el Padre... O sea, que una vasta cultura general les hace saber, vagamente por lo menos, algunos elementos de esa historia acerca de cómo, a raíz sobre todo de la aparición de herejías, se fueron fijando límites infranqueables a fin de que el pensamiento cristiano continuara siendo tal.

Ahora bien, el estudio científico de la teología, por más alejado que se halle de problemas existenciales, ya da al teólogo en estos campos una libertad de movimientos que el laico no sospecha. Y que le sorprendería por su amplitud. Un no iniciado se maravillaría al ver con qué facilidad un teólogo continúa reflexionando sobre muchísimas materias aun después de que la Iglesia se diría que ha fijado de un modo definitivo lo que sobre ellas se debe pensar y decir.

3. Cuando, dentro de esa búsqueda de sentido, intervienen con (demasiada) rapidez preguntas del otro tipo —como «sabe usted hebreo?» o «¿no parece decir lo contrario el magisterio de la Iglesia?»—, la experiencia enseña que se está no tanto ante una problemática científica más honda, cuanto ante una disimulada y cortés manera de expresar que lo que el teólogo está diciendo no interesa...

4. Es decir, que en el Credo, al hablar de la procedencia del Espíritu Santo, los llamados «ortodoxos» no añaden (como los «católicos») «...y del Hijo» (= *Filioque*) a las palabras «...que procede del Padre».

En realidad, si ello no fuera así, el «magisterio» ya no podría más cumplir con su función específica, que, como su nombre lo indica, consiste en *enseñar*. La acumulación de dogmas en veinte siglos de cristianismo habría reducido la teología a una mera repetición de fórmulas en todos los campos y materias. Y, obviamente, ello no ha ocurrido así, gracias a Dios.

Esta libertad de movimientos nada tiene, empero, que ver con el cinismo o la hipocresía. No se trata para nada de que el teólogo haya aprendido a escaparse de las tenazas —benéficas— del dogma, del mismo dogma que mantendría aprisionados a los simples fieles.⁵ Por el contrario, y sin despreciar esa actitud de respeto que el laico muestra hacia lo que vagamente se le presenta (o se recuerda de la catequesis) como dogma, se debe decir que, tanto desde el punto de vista científico como práctico, el teólogo respeta aún más el dogma en esa aparente libertad que muestra con respecto a él. Vale la pena verlo, porque interesa al propósito de este capítulo introductorio.

El dogma, como cualquier otro mensaje vehiculado por hombres, debe ser bien interpretado. Lo cual supone no sólo traducción correcta cuando se trata de lenguas diferentes, sino todo el trabajo histórico necesario para viajar desde la letra muerta del mensaje a la significación viva, hoy, de lo que con él se pretendía transmitir ayer.

Como se comprenderá fácilmente, esto requiere un importante trabajo de interpretación (= hermenéutica) histórica. Habrá que reconocer, entre otras cosas, cuál era el problema que se debatía o la crisis que se sufría cuando tal mensaje fue elaborado como respuesta.

De lo contrario, se tomaría, como vulgarmente se dice, el rábano por las hojas. Así, si uno se encuentra con esta expresión: «Tan verdad es que el sol gira en torno a la tierra como que la sede del obispo de Roma tiene primacía sobre todas las demás», importa decisivamente saber —y sólo un conocimiento histórico del contexto permitirá averiguarlo— si se estaba discutiendo el mecanismo del sistema planetario o el primado romano. Y hay más: cualquiera entiende que, tratándose o no de un dogma, esa misma frase, dejada caer en una conversación en el siglo XIII, significaría lo contrario de lo que hoy se entendería por ella. En el siglo XIII, quien la usara afirmaría que existía con toda certeza un primado romano, mientras que quien la usara hoy pretendería decir que tal primado no existe. ¿Cómo puede una misma fórmula

5. A este respecto se suele decir —con una gran dosis de exageración, pero no sin un cierto fundamento— que un especialista en teología moral es capaz de justificar cualquier decisión moral...

significar, con el tiempo, dos cosas opuestas? Simplemente, porque interviene el contexto en la comparación. Y porque, dentro de este contexto cultural, el hombre sabe hoy que el sol no gira en torno a la tierra...

Por eso los problemas a los que debe abocar una tal investigación histórica se acrecientan, como era dado suponer, en la medida en que uno se interna en el pasado. El teólogo debe preguntarse, por ejemplo, qué significaba tal palabra o tal frase en la época determinada en que se pronunció para enunciar un dogma. Porque las palabras, como las afirmaciones, tienen su historia, y su contenido varía muchas veces de un lugar (cultural) a otro o de una época a las siguientes.

Así, en efecto, un lego no entenderá por qué se discutió tanto antes de arribar la Iglesia a la fórmula dogmática acerca del ser de Jesús: «una persona y dos naturalezas». Es que probablemente ignorará que una de las mayores dificultades que tenían los teólogos más ortodoxos de la época para ponerse de acuerdo en ello era que la palabra «persona» en su sentido actual no existía aún. O sea, que estaban habituados a usar *una misma palabra* para dos cosas que hoy parecen diferentes y opuestas: persona y naturaleza. Precisamente la palabra griega *hypóstasis* servía tanto para designar al sujeto (= *sub-iectum* en latín) o persona, como también para designar la substancia (= *substantia*) o naturaleza. El mismo castellano de hoy, con su origen en el latín, lo deja entender a quienes sepan algo de filología. De ahí innumerables malentendidos en aquella época remota.

Pero no sólo malentendidos entonces, sino todavía hoy. Porque, si en aquel tiempo no existía una palabra para lo que hoy se llama exactamente «persona», ¿no es lógico preguntarse cómo se tendrá que entender *hoy* que Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, sea «una persona»?⁶

6. Por ello se discute aún hoy si Jesús tuvo o no dos conciencias de sí mismo —dos «yo»—, una divina y otra humana. Algunos manuales de teología afirman una cosa extraña a nuestros oídos modernos, aunque materialmente fiel a los concilios cristológicos: que Jesús tuvo dos *libertades* (!). ¿Cómo puede *una persona* tener dos libertades?, preguntará el lector, acostumbrado por una cultura ya secular a tener ambos términos por coextensivos o sinónimos. Es que, para nuestro tiempo, el avance paulatino del personalismo ha desplazado el concepto de libertad, desde la categoría de una parte de la naturaleza racional (donde lo ubicaban los antiguos, considerando los antiguos la libertad como propiedad de la voluntad o capacidad de querer), al centro mismo de la categoría de persona. Así, de la condenación de los *monoteletas*, que afirmaban que Jesús tenía una sola voluntad, se sacó la conclusión de que debía tener dos libertades, una para la voluntad divina y otra para la voluntad humana.

Relación dogma-vida y las crisis en la fe

Se dirá tal vez, y no sin cierta razón, que en todos estos ejemplos no se ve qué pueda interesar al lego de esa «libertad» con que el teólogo, por oficio, interpreta lo dogmático. Por cierto, ya se indicó que, en ese diálogo con el cristiano que quiera comprender mejor su fe en relación con su vida y su historia, el problema se plantea más bien cuando éste siente que actitudes o conductas que le parecen exigidas por su compromiso de fe chocan con ciertas barreras procedentes del dogma (o que se presentan como tales).

Así, por ejemplo, personas sumamente delicadas y afectuosas, que desearían con todas sus fuerzas dejar a sus seres queridos morir tranquila y dignamente, se sienten (o sentían) obligadas por el dogma (gracia, iglesia, pecado, juicio, infierno) a las actitudes más inhumanas, forzadas y crueles para obtener de ellos *in extremis* el asentimiento requerido para la recepción «válida» de los últimos sacramentos.⁷ Y, consiguientemente, para su salvación eterna.

Se llega aquí, a mi entender, a plantear el verdadero problema práctico de la teología hoy, así como el de sus relaciones con el dogma. En otras palabras, el interés por la teología en el laico viene tal vez, en la mayoría de los casos, de una crisis y de una expectativa. Crisis, al percibir que la comprensión que tiene del mensaje cristiano no se compagina con alguna o algunas de las actitudes que lleva, por su mismo compromiso cristiano, a la vida. A su historia vital, donde encuentra sus esperanzas y entusiasmos, así como también sus bloqueos. Y también a la expectativa de que esa comprensión que rechina, por ligada que aparezca al «dogma», representa una pobre e insuficiente interpretación de su real significado.

El teólogo está allí para dar razón de esa esperanza. De esa expectativa radical, tímidamente expresada a veces, y a menudo tácita. Y para su función necesita el teólogo esa sana libertad de que hablaba con respecto al dogma. Diría más: es el mismo «dogma» el que la necesita.

Volviendo a lo antes expresado sobre la actitud angustiada de muchos cristianos ante la muerte sin (últimos) sacramentos de parientes o amigos, es menester añadir que esa misma angustia la tuvo la Iglesia toda ante la muerte de quienes no pertenecían visiblemente a ella en

7. Cf. la gran novela de E. WAUGH, *Retorno a Brideshead (Brideshead Revisited)*, Ed. Vergara; Barcelona 1982.

el momento de morir.⁸ En efecto, prescindiendo de que el principio general «fuera de la Iglesia no hay salvación» fue tenido en teología por un dogma *de fide divina et catholica* desde los primeros siglos de la Iglesia, ésta se tomó el trabajo de «definir» explícitamente en el concilio de Florencia las consecuencias prácticas de ese principio: todo pagano, judío, hereje o cismático que no entraba en la Iglesia Católica antes de morir, se condenaba eternamente (D.714).

Ahora bien, el concilio Vaticano II, después de describir el camino vital del cristiano (dentro de la Iglesia) hacia la salvación, continúa: «Esto vale no solamente de los cristianos, sino de todos los hombres de buena voluntad» (GS 22).⁹

Es muy probable que el cristiano común que reflexione sobre su fe frente a los problemas de la existencia, acepte la declaración del Vaticano II como una buena noticia que lo descarga de su angustia anterior y lo libera de bloqueos para actitudes más profundamente humanas en zonas importantes de su vida.

Es muy probable, asimismo, que relegue entonces el «fuera de la Iglesia no hay salvación» a una fórmula de catequesis errada y ultraconservadora que aceptó en el pasado *creyéndola dogma*. Pero, si continúa reflexionando, tal vez se plantee (esta vez sí clara y conscientemente) el problema del error. En efecto, ¿no es verdad acaso que el «dogma» católico pasó, de enseñar que «fuera de la Iglesia no hay salvación», a enseñar que «fuera de la Iglesia hay salvación»?

Más aún: si ese cristiano es un poco más perspicaz —o se habitúa más a ahondar sus reflexiones comunitarias—, se dará cuenta de un hecho importante y significativo con respecto a los dogmas. La declaración citada del Vaticano II fue aceptada por una abrumadora

8. En realidad, se trataba del mismo problema que cuando se moría sin los últimos sacramentos. Morir en estado de pecado mortal y morir fuera de la Iglesia tenían la misma sanción eterna (D.693 y 714), porque ambos casos caían bajo el mismo principio: fuera de la Iglesia no hay salvación. En efecto, quien estaba en lo que se llamaba «estado de pecado mortal» se hallaba apartado, como miembro (por el bautismo) muerto (por el pecado), de la *comunión* de la Iglesia. En rigor de verdad, la «excomunión» no es otra cosa que una sanción por la que se dificulta (con condiciones más severas que las ordinarias) la reconciliación del pecador con la Iglesia mediante el sacramento de la penitencia.

9. Y añade la razón dogmática que lleva a tal conclusión: «En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de (sólo) Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS 22). Es decir, al de la salvación. El subrayado es mío: sólo tiende a hacer notar que es difícil escapar al obvio tenor dogmático de esta declaración, aludiendo a que la constitución *Gaudium et Spes* es «pastoral». Un contenido encabezado por las palabras «debemos creer» no puede ser «pastoral» por oposición a «dogmático».

mayoría (que fue votando, párrafo por párrafo, todo lo que en ella se contiene). Para que eso sucediera fue menester que muchos teólogos, y de los mejores, estuviesen ya previamente, y desde hacía tiempo, enseñando que no era verdad lo que parecía decir —o tal vez decía— el concilio de Florencia sobre los que morían sin haber entrado antes en la Iglesia Católica.

Y, por más feliz que haya sido (¿esta vez?) el resultado de tal «rebelión» teológica, ¿cómo se relacionaban esos teólogos, antes del Vaticano II, con el «dogma»? Es normal que esta pregunta surja tarde, pero surja al fin, en la mente de los cristianos que están reflexionando sobre su propia fe.¹⁰

Verdad y error ¿son totalmente contradictorios?

De acuerdo con mi experiencia, el camino que puede (y probablemente debe) tomar la teología para desatar este nudo comienza, como se ha visto antes y se verá mejor después, «situando» cada definición en su propio contexto. En otras palabras, se trata de evitar que el paso del concilio de Florencia al Vaticano II se exprese en términos *simplemente contradictorios*: fuera de la Iglesia *no hay salvación* vs. fuera de la Iglesia *hay salvación*.¹¹

Una vez más, noto que, dicho esto así, puede parecer cinismo. Sin embargo, es, si bien se mira, algo propio de toda educación. Se dice con frecuencia, y no sin razón, que los problemas que nos angustian de niños no se resuelven con el paso del tiempo: se olvidan o, mejor, son reemplazados por otros. En efecto, ocurre que, en un contexto más vasto y complejo, su mismo planteamiento varía hasta el punto de que el problema ya no parece tal. La educación no consiste en una serie infinita de pasos del error a la verdad, como sería, por ejemplo: «existen los Reyes Magos» a «no existen los Reyes Magos»...

10. Tanto teológicamente como sociológicamente, es interesante señalar que las preguntas sobre hasta qué punto se debe creer en las definiciones del magisterio se presentan, por lo común, en cosas más directamente relacionadas con la fe (práctica, eso sí) que con la moral. Una de las causas de este fenómeno es que el cristiano lego se siente a menudo capaz de juzgar las razones que los documentos del magisterio dan de las disposiciones morales que toman, a diferencia de las que aducen en materias de teología sistemática.

11. Ello no obsta a que deba uno reconocer los innumerables casos individuales en que teólogos (clérigos y laicos) han de sufrir dolorosísimos problemas de conciencia cuando comienzan a percibir lo inadecuado de una fórmula, sin poderla aún atribuir a las limitaciones concretas de un contexto que no está todavía decentrado, por estar demasiado próximo. En tal caso, toda «reformulación» aparece como relativización o negación pura y simple.

Así se descubre que en el Antiguo Testamento el hombre no se halla desde el comienzo frente a dos enunciados contrarios entre los cuales debía elegir: «existe una vida ultraterrena» y «no existe una vida ultraterrena». No obstante ello, cualquier exégeta sabe que, por lo menos durante ocho siglos, los escritores bíblicos dan pruebas inequívocas de que ven la muerte como el fin absoluto de la vida, y que hay que llegar al período intertestamentario o a los libros deutero-canónicos para encontrar la afirmación clara¹² de la creencia en una vida que se extiende (por lo menos para los buenos) más allá de la muerte.

Pero hay que volver ahora al tema de las relaciones entre Iglesia y salvación. Para comprender el nexo entre ambas fórmulas a las que se ha aludido, hay que comenzar por el contexto neotestamentario. Allí se encontraría que la salvación, el poder de salvar, no es, primero, un atributo de la Iglesia, sino de Jesucristo (cf. Hech 4,12). El «dentro» o «fuera» de la Iglesia no tiene aún un contenido soteriológico claro. Sólo cuando el mundo se divide entre la cristiandad (oficial) y sus adversarios, la alternativa va a adquirir relevancia y se convertirá en alternativa «pensada» frente a la salvación.

En efecto, el que Jesucristo sea el único nombre dado a los hombres para que puedan ser salvos (cf. Hech 4,12) no indica aún concretamente cómo se sitúan los hombres frente a ese poder. La primera impresión que se tiene es que Jesucristo se vuelve alternativa de salvación para quienes, por así decirlo, se topan con él.

De ahí que la urgencia de una decisión referente a Jesucristo —un sí o un no— atañía en primerísimo lugar a los judíos sus contemporáneos. A partir de ahí la urgencia se extiende a los judíos de la diáspora, en la medida en que son los primeros evangelizados de hecho y de derecho (cf. Hech 13,46; 18,6; 28,28), y luego, y finalmente, a los paganos, cuando la evangelización comienza a poner a su alcance la buena nueva de la persona y del mensaje de Jesús.

Por supuesto que, en la misma medida en que Cristo «se topa» con esos grupos de personas, hay entre ellos quienes ven en él la salvación. Estos forman, alrededor de los Apóstoles, un grupo, una comunidad, secta o iglesia. El «sí» que distingue a esa comunidad en

12. Afirmación que no se comprende sino como surgiendo de una crisis de sentido consignada en libros como el de Job y el Eclesiastés. Sólo después de alcanzar esa profundidad en la búsqueda de sentido, las dos posibilidades, el sí o el no a la creencia en una vida ultraterrena empieza a aparecer como alternativa. Menos aún podemos decir que el paso de una cosa a la otra se haga por una mera «explicación» o desarrollo de la primera (como lo propuso, para el Nuevo Testamento, una corriente teológica ya clásica, a la que esta obra se habrá de referir).

sus relaciones con Jesús, poder único y total de salvación, alcanza para que pueda decirse que «Dios agregaba a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hech 2,47). Cabría decir que el «dogma» que de esta manera se expresa podría formularse, de modo más claro y exacto, así: «dentro de la Iglesia hay (o está) la salvación».

Pero el Nuevo Testamento y la situación histórica de la Iglesia en medio del paganismo del Imperio Romano no permiten sacar la conclusión de que «fuera de esa Iglesia» los hombres se hubieran hasta entonces perdido eternamente, ni siquiera que se hayan estado perdiendo desde entonces para acá. Aparte de lo que puede deducirse de textos centrales de Pablo (por ejemplo, en Romanos), tenemos esta significativa fórmula en 1 Tim 4,10: «Dios vivo, salvador de todos los hombres, *máxime* de los fieles». De hecho, algunos de los primeros apologistas cristianos se esforzarán en mostrar cómo el Verbo de Dios, el mismo Jesucristo de los Evangelios, estuvo siempre ubicuamente presente ofreciendo su poder de obrar el bien y de alcanzar la salvación a los paganos de buena voluntad.

Así, no es de extrañar que, para pasar de la fórmula ya vista —«en la Iglesia hay salvación» (sin excluir otras posibilidades de ser salvo)— a la fórmula acuñada, al parecer, por Cipriano de Cartago —«fuera de la Iglesia no hay salvación»—, era necesario llegar a un contexto donde, hasta prueba de lo contrario, se hubiese de presumir que el estar fuera de la Iglesia, como lo estaban para Cipriano los cristianos donatistas, suponía, por definición, mala voluntad. Ese contexto, donde el no-cristiano o el no-católico pasan a ser un caso de empecinamiento en el mal, o sea, el enemigo, el que niega y ataca, se da sobre todo —y ello es comprensible— cuando la Iglesia se identifica con el mundo cristiano de Occidente, y Europa entera se vuelve «cristiandad».¹³

Y tampoco es una casualidad que el primer concilio (ecuménico, según los parámetros actuales de Roma) en que la Iglesia deja de

13. Precisamente esta concepción contextual de un «mundo cristiano» es lo que da concreción y fuerza a la declaración del concilio de Florencia de que fuera de la Iglesia no hay salvación: «Firmemente cree, profesa y predica (la sacrosanta Iglesia Romana) que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,41), a no ser que antes de su muerte se uniere a ella, y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica» (D.714).

pensarse a sí misma como «cristiandad» y se considera como servidora en un contexto mundial donde el cristianismo (y en particular el catolicismo) representa sólo una minoría, sea el Vaticano II, que en ese mundo, en parte secularizado y en parte formado por un mosaico de religiones, confesiones y sectas, redescubre (casi naturalmente, se diría) las dimensiones universales de la gracia salvadora de Cristo actuando en la buena voluntad de los hombres.

No se trata, pues, de que el teólogo que explica así estos cambios «dogmáticos» juegue con sus oyentes o los engañe. Quiere, es verdad, mostrar que es falsa o superficial —o, mejor, falsa *en cuanto* superficial— una visión que mostraría a la Iglesia confrontada al *mismo problema* y solucionándolo una vez con un sí y luego con un no, en sendas fórmulas dogmáticas contradictorias.

Por lo mismo, prefiere no usar las fórmulas que he llamado «alternativas» (fuera de la Iglesia no hay salvación, vs. fuera de la Iglesia hay salvación). El ejemplo histórico referido a ese propósito más arriba muestra que, por lo general, el cambio de contexto prueba, no que lo anterior fuera falso, sino que era insuficiente, por lo menos para hoy. Que uno (por lo menos) de los conceptos clave de la primera fórmula era más complejo o ambiguo de lo que parecía a primera vista. Y que, cuando así se comprendió, fue necesario modificar la fórmula para preservar y acrecentar su verdad.

Y para dar cuenta de esa mayor complejidad, que la historia vuelve evidente, se usa la *distinción*. Distinguir, por ejemplo, lo que significaba «Iglesia» para los Padres convocados al concilio de Florencia y lo que significaba «Iglesia» para los Padres del concilio Vaticano II. Quien «distingue» así, adquiere el derecho lógico —¿o se da el lujo?— de poder responder «sí» en un caso, y «no» en otro caso, a lo que sólo a primera vista parecería ser la misma pregunta.

Por eso es por lo que en la discusión teológica ordinaria el teólogo que quiere ahorrarse (y ahorrar a sus oyentes) complicaciones inútiles, evita usar para las fórmulas dogmáticas el lenguaje de la mera alternativa. Para no verse llevado a la situación —nada brillante— de tener que contestar «con un sí y con un no» a una pregunta que para el laico es la misma pregunta.

Claro está que puede salir de este brete, en pura lógica, con la mentada distinción: «*¿Puede, sí o no, haber salvación fuera de la Iglesia? Y... depende...*». Es obvio que sí depende de lo que se entienda por Iglesia. Pero la situación es desairada y, lo que es peor, muchas veces el laico saca la impresión de que esto se puede usar a discreción y responder con un sí o un no a cualquier pregunta, por bien especificados que estén sus términos.

Por eso, y no por vanidad o cobardía intelectual, el teólogo que hace teología en la vida real con personas igualmente reales trata de ahorrar para sí y para ellas problemas inútiles introduciendo, *antes* de que el choque genere la duda, la distinción necesaria, generalmente dependiente (como se ha tenido ocasión de ver) de diferentes contextos históricos.

Así, antes de que se pregunte si existe salvación fuera de la Iglesia, el teólogo trata de que los cristianos comunes con quienes conversa se familiaricen con los diferentes contenidos que puede tener esa palabra cuyo contexto y significado han variado. Y cuando digo «familiarizar», quiero decir eso, precisamente. Me refiero a que la ambigüedad de la palabra resulte tan obvia que, ante la pregunta sobre la salvación «fuera de la Iglesia», los laicos mismos que reflexionen obliguen a reformular la pregunta: «Pero ¿de qué ‘Iglesia’ se está hablando?».

Y al mencionar este método se encuentra uno con que éste fue precisamente el camino que transitó la teología desde el concilio de Florencia hasta el Vaticano II (en el caso citado). Quienes estudiamos teología una década antes de este último, ya asistimos a la preparación, por varios caminos tentativos, de esa necesaria distinción entre «Iglesia» e «Iglesia».

Una de las primeras formas de distinguir que se ofrecían era admitir, al lado de la «Iglesia visible», compuesta de cristianos que participaban en ella por el credo, el bautismo y la comunión, una «Iglesia invisible»¹⁴ congregada por la gracia y el Espíritu de Jesús, aunque los propios miembros de esta «Iglesia» no fueran conscientes de tal pertenencia. Si esta distinción no fue más usada, se debió a una razón histórica: su empleo, en el tiempo de la Reforma, para desvalorizar o relativizar la Iglesia «visible», o sea, la Iglesia Romana.

No es éste, claro está, el momento de seguir todos los meandros con que se intentó «familiarizar» a teólogos y laicos con términos conducentes a una distinción parecida. Baste decir que se habló de «Cuerpo Místico» (de Cristo) como de algo distinto de (y más amplio que) la Iglesia en cuanto institución visible;¹⁵ de «Pueblo de Dios»,

14. Pueden observarse restos de esta distinción en el célebre —y olvidado— párrafo 22 de la *Gaudium et Spes*: «... todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones la gracia opera de un modo invisible».

15. A este intento de distinción salió al paso la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, donde se insistía en la identidad entre Cuerpo Místico de Cristo e Iglesia-institución-visible, sin espacio para una realidad más amplia. Un ejemplo de la prudencia con que se hacía el necesario trabajo teológico por modificar fórmulas dogmáticas

como de algo distinto de (y más amplio que) el «Cuerpo Místico» (que se seguía usando como idéntico a la Iglesia-institución por Pío XII;¹⁶ de «cristianos anónimos» como de una realidad sociológica distinta de (y más amplia que) el conjunto de cristianos (¿católicos?) formalmente tales, etc.

Una vez más, debe quedar constancia de que no era esto un puro artificio lógico. Que no se pretendía escapar por la tangente a la tarea dogmática referente a las declaraciones del concilio de Florencia, entre otras. Que había un hecho nuevo, patente a muchos cristianos lúcidos de los años que precedieron al Vaticano II. Se había hecho un largo camino mental —político y, consiguientemente, teológico— desde la Revolución Francesa (por razones obvias, la Revolución Americana no tuvo en Europa ni, por ende, en los centros teológicos europeos, el mismo impacto). En ella habían hecho erupción todas las ideas y actitudes que, desde el Renacimiento —vía la Ilustración—, habían crecido en oposición a la Iglesia y al mundo medieval formado y defendido por ella. Por eso la Revolución Francesa divide al mundo europeo y pone a (casi) toda la Iglesia (Católica) a la defensiva, haciéndole apoyar un pasado reconocible como suyo: *l'Ancien Régime*.

Pero, asimismo, la Revolución Francesa no podía menos de ejercer, a más corto o largo plazo, una fascinación creciente entre los cristianos. Por primera vez, obvios valores del cristianismo —libertad, igualdad, fraternidad— aparecían no sólo en banderas abstractas y utópicas, sino en realizaciones históricas (parciales y discutibles, por supuesto) llevadas a cabo por quienes se mostraban y decían enemigos de la Iglesia. Medio siglo después, nuevas banderas cristianas —los pobres (o proletarios) como actores de un nuevo proyecto de sociedad basado en la distribución equitativa de los bienes y recursos de la sociedad— serán enarbolladas por enemigos aún más declarados de la Iglesia y, en su inmensa mayoría, abiertamente ateos.

La lección, empero, de los apologistas del siglo II de la era cristiana, que reconocían la presencia fermental del Verbo de Dios en

insuficientes en aquellos tiempos difíciles, es el artículo a propósito de la *Mystici Corporis* escrito por K. Rahner, donde éste, después de dedicar alrededor de 100 páginas a mostrar su acuerdo general con la encíclica, mostraba en las últimas dos o tres páginas su desacuerdo con la estrechez del concepto de «Cuerpo Místico» aplicado a sólo los cristianos pertenecientes visiblemente a la institución eclesiástica (cf. K. RAHNER, *escritos de Teología*, t. II).

16. También una de las corrientes teológicas presentes en el Vaticano II desvió la significación obviamente más amplia de «pueblo de Dios», para darle un sentido más restringido, coextensivo a los miembros visibles de la Iglesia Católica. Pero de poco servía ya ello después de una afirmación universalista como la de GS 22.

las virtudes (mucho más dudosas y «anónimas») de paganos idólatras, no podía olvidarse totalmente. Tanto más cuanto más evidente se hacía que con su apoyo al Antiguo Régimen y al capital económico la Iglesia había servido a sistemas que deshumanizaban y envilecían al hombre.

La atracción práctica hacia las nuevas banderas pudo ser muchas veces imprudentemente consentida, exagerada o unilateral. La Iglesia institucional intentó frenarla con el anatema o la excomunión.¹⁷ Pero el pensamiento teológico no podía dejar de interrogarse. Y cuando lo hacía sinceramente, ¿cómo negar la buena voluntad, la presencia de la gracia y el destino de salvación en tantos intentos, errados o no, fracasados o no, pagados a veces a un terrible precio humano¹⁸ por satisfacer el hambre y la sed de justicia y solidaridad? Así iban explotando y abriéndose a una realidad mucho más amplia todos los conceptos con los que se pretendía limitar la realidad «Iglesia».

17. «Procuran (los comunistas) con perfidia infiltrarse en asociaciones católicas y religiosas. Aquí, sin ceder en nada de sus perversos principios, invitan a los católicos a colaborar con ellos en el campo llamado humanitario y caritativo proponiendo a veces cosas del todo conformes con el espíritu cristiano y con la doctrina de la Iglesia... Procurad, venerables hermanos, que los fieles no se dejen engañar. El comunismo es intrínsecamente perverso, y no se puede admitir en ningún campo la colaboración con él de parte de los que quieren salvar la civilización cristiana» (Pío XI, *Divini Redemptoris*, 19.3.37, n.25. En *Colección completa de Encíclicas Pontificias. 1830-1950*. Ed. Guadalupe. Buenos Aires 1952, p.1450, col.1). Véase, como ejemplo de esta actitud opuesta a todo diálogo en aquel momento, el Índice Analítico correspondiente a la palabra *Comunismo* en lo referente a esta encíclica precisa: «Desconoce los bienes eternos, la verdad y la justicia, n.2; Principios, frutos y doctrina del comunismo, n.5; Falso ideal del comunismo, n. 5; No admite diferencia entre espíritu y materia, n.5; Se funda en el materialismo marxista, n.5; Es abiertamente ateo y materialista, n.5; Difusión del comunismo se pretexto de mejorar la suerte de las clases trabajadoras, n.8; Métodos y principios asquerosos y astutos del comunismo, n.8; Su propaganda diabólica se extendió a todos los rincones, n.8; Persecución diabólica contra la Iglesia, n.9; Al individuo y a la sociedad comunista les falta todo freno interno, n.10; Horrores del comunismo en Rusia, España y México, n.14; Perversidad disimulada del comunismo, n.25; Es por naturaleza arreligioso y ateo, n.10; La colectividad no tiene derecho a imponer un poder despotico sobre los individuos, n.15; Campañas insidiosas del comunismo, n.25; Es intrínsecamente perverso y no se puede colaborar con él en ningún campo, n. 25; Como medio de defensa contra él el Papa recomienda la oración y la penitencia, n.26; Todos los que creen en Dios deben unirse para luchar contra él, n.33» (Ib. p. 1744, col.1).

18. En este continente latinoamericano, tenido por el último continente (casi totalmente) cristiano, la lista de muertos por la justicia contiene diez veces más nombres de no cristianos que de cristianos (sin referirse, claro está, al hecho sociológico poco relevante de que estuviesen o no bautizados).

Conclusión. El dogma en busca de la verdad

Todo lo que he dicho hasta aquí trata de mostrar cómo, a diferencia de lo que ocurre por lo general en una clase académica, en la reflexión teológico-pastoral de una comunidad que se hace en la Iglesia con laicos interesados en comprender mejor su fe para dar sentido a sus existencias y a sus compromisos, la teología tiene mucho camino por recorrer antes de que surjan y apremien preguntas —lógicamente anteriores, si se quiere— acerca de la esencia, condicionantes e imperativos de lo «dogmático».

Más de un lector argüirá, sin duda, que, a fin de cuentas, poca importancia tiene que la pregunta llegue el primer día o después de diez años. Al cabo será menester contestarla. ¿Qué es dogma en el cristianismo? Y el haber hecho teología durante veinticinco años eludiendo, por la razón que sea, el hallarle una solución a ese problema, será muy hábil, y hasta muy útil, si se quiere, pero no basta.

Mi respuesta es triple.

a) Estoy de acuerdo en que no basta, y por eso estamos aquí frente al problema. Y buscando la respuesta que con razón se exige. El motivo principal para plantearme hoy (no ayer ni mañana) esta pregunta es que al fin ha surgido de manera clara de los propios cristianos con quienes he reflexionado largos años sin que se planteara antes esa cuestión o fuera menester solucionarla para hallar otras soluciones que urgían más.

b) El que juzgue que sólo ahora es el momento de responder a ella —lo que, por otra parte, coincide con el momento en que esta pregunta se formula de un modo explícito— no significa que el trabajo teológico siga ciertamente el orden de las preguntas formuladas o conscientes, contrariamente a la comprensión común de que es eso lo que ha hecho decir que una teología liberadora procede de la praxis. El verdadero, profundo y enriquecedor nexo teoría-praxis en teología supone descartar preguntas ociosas —y aun escapatorias detectables— surgidas de una mera curiosidad, de una lógica abstracta y/o del rechazo del verdadero problema. Pues bien, hoy en día no se puede transitir mucho, ni siquiera a nivel de los laicos, los senderos de la teología sin preguntarse en la praxis qué es el magisterio «dogmático» de la Iglesia, por qué se ejerce así y cómo situarse ante él.

c) El contexto vital y eclesial del grupo que reflexiona tiene, asimismo, una gran importancia en el orden de la problemática. Es muy diferente preguntarse si las fórmulas dogmáticas son *infalibles*, porque existe en la Iglesia una sospecha general de que Roma está exagerando la función, la seguridad y la irreversibilidad de lo expre-

sado antes por ese mismo magisterio (o porque se han condenado ideas de teólogos de renombre al respecto) y, por otra parte, el preguntárselo después de haber sentido cómo se enriquece una vida comprendiendo mejor el dogma y ubicando cada cosa de él en su debido contexto.

Desgraciadamente, la hipersensibilidad de la Iglesia oficial en tales puntos¹⁹ hace que cristianos, sin experiencia alguna de la riqueza y profundidad positiva del dogma, se precipiten sobre los libros que desafían las pretensiones —también desencarnadas— del magisterio eclesiástico.

Es cierto que un libro tiene una vida independiente. El autor, si ha escrito varias obras, puede «sugerir» —y eso estoy haciendo al llamar «póstumo» a este libro— el orden en que determinadas obras suyas se entenderán mejor. Lo cual refleja a su vez, por lo menos en mi caso, el orden que ha seguido la reflexión de muchos cristianos en torno a su fe. Más no poder hacer.

O, tal vez, sí sea posible algo más. Y ese algo más es lo que no encuentro en un libro con el que quisiera dialogar en estas páginas, y dialogar amistosamente: *¿Infalible?* de H. Küng. Ese algo más, en el contenido mismo, consiste en relacionar el problema del dogma, su alcance y su verdad, con otros contenidos supuestamente liberadores de obras anteriores. Yo creo que la inmensa mayoría de lo que Küng dice en ese libro se podría haber dicho de las fórmulas dogmáticas de Efeso o Calcedonia en el contexto de una reflexión cristológica (como la que he intentado hacer en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*) sin causar perplejidades excesivas ni perjuicio alguno a la fe de quienes lo leyean o estudiaran.

Pero el centrar la misma problemática de la «infalibilidad» en el «caso» dogmático de la *Humanae Vitae* de Pablo VI (sobre los medios

19. ¿Cree, por ejemplo, la Congregación para la Doctrina de la Fe que las definiciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos son reformables? De lo contrario, ¿cómo se permiten, sin reacción alguna apreciable, expresiones tal vez no pensadas, pero también claramente heterodoxas —*patrísticas*— como la que sigue?: «Dios muere para darse, el Hijo se ofrece a la muerte en solidaridad... el Padre muere en el silencio del abandono del Hijo...». Así se expresa un teólogo italiano contemporáneo. Sin duda, puede darse tantas vueltas a la frase como para concluir que su autor quiere usar una audaz metáfora. Y nadie piense ni por asomo que estoy a favor de iniciar nuevas búsquedas de heterodoxias. Sólo que me es difícil ver con qué criterio se buscan unas y se dejan pasar otras. Las mismas condenaciones que se hacen muestran que no se sabe muy bien si se está ante una heterodoxia o no. Se le quita a Hans Küng el título de *Doctor Católico*. Pero, ¿es todavía «católico»? Se le impone un año de silencio a Leonardo Boff, pero se le permite enseñar durante todo ese tiempo a los estudiantes franciscanos de teología. Entonces, ¿se trata sólo de una «imprudencia» y se juzga que esos estudiantes pueden sin peligro sobreleverla?

artificiales de control de la natalidad) tiene precisamente, a mi juicio, dos inconvenientes. Dos inconvenientes que no añaden ni quitan nada al valor en sí de su argumentación.

Uno, que se trata allí de una prohibición moral muy separada del centro (y de la riqueza) del mensaje cristiano, causa de problemas serios y dolorosos, por justificada que esté, y, para colmo de males (pedagógicos), de una posición autoritaria tomada contra la mayoría de los teólogos consultados y contra la mayoría de los argumentos volcados en la discusión.²⁰ En resumen, algo bastante atípico y periódico en materia dogmática.

Dos, que al separar el problema de la verdad en las fórmulas dogmáticas, de la manera como la verdad se fue develando a sí misma en todo el proceso bíblico y en el proceso de la fe de los primeros siglos de la Iglesia (relativo a lo básico en esa jerarquía de verdades de que habla el Vaticano II), se tiene una triste y errada impresión acerca de la globalidad del problema. Así, algo que podría contribuir a una sana liberación de la «letra» (en materia de dogma) en relación con la «verdad», se vuelve aparentemente una desmesurada relativización de la verdad misma en el lector desprevenido o no preparado.

En una palabra, no se sabe ni se dice en qué sentido podría el creyente pensar que las fórmulas halladas en veinte siglos por la Iglesia para expresar aquello en que cree estarían de alguna manera apoyadas en la ayuda prometida del Señor contra las tinieblas del error y del pecado. Entiendo que el tiempo «bíblico» no fue, por cierto, un tiempo edénico que hayamos tenido que dejar para siempre atrás. Más aún, que es en aquel proceso revelatorio donde hemos de aprender hoy cómo seguir en la Iglesia al Espíritu que se ocupa de llevarnos «a toda Verdad».

Y sólo después de haber experimentado muchas jornadas de ese camino, surge de la misma verdad, riqueza y sentido recogidos en ellas la pregunta última y, en gran parte, retrospectiva: ¿qué signos nos guiaron?; ¿qué mapa usé para sortear escollos y avizorar horizontes más amplios?; ¿hasta dónde tuve que rehacer a veces largas jornadas para comprender mejor una señal al borde del camino o un trazo del mapa?

Por eso, por cargar con (y recordar tanto) toda esa experiencia vivida, éste es un libro de viejo y hasta, si se quiere, un libro póstumo.

20. Quiero decir con esto que, en la práctica, yo no pondría jamás en un platillo de la balanza lo que he tratado de comunicar acerca de lo central de la fe cristiana, frente a la posible desautorización teológica (que ante el laico se extendería sin restricciones) que vendría de expresar mi opinión teológica de que la *Humanae Vitae* está equivocada. Lo que hoy hago, lo hago después de pensar que las cosas más centrales e importantes quedan al abrigo de excesos autoritarios. Pero tampoco por ello puedo dejar de lado una problemática que es real en las personas con quienes trato.

Primera Parte

¿Dogma en el Antiguo Testamento?

2

Mitos e historia

¡Dichoso el tiempo aquel —dirán muchos, teólogos y no teólogos por igual— en que, sin credos, fórmulas ni autoridades dogmáticas, Dios inspiraba a los autores bíblicos para revelarles la verdad que deseaba hacer conocer a los hombres! Entonces, cuando aquéllos la ponían por escrito, salían de sus plumas historias, reflexiones y plegarias en vez de «dogmas»...

En efecto, todo judío creyente, como todo cristiano y, hasta cierto punto, todo musulmán, supone que Dios trazó, para un conjunto determinado de hombres elegidos para recorrerlo, un camino específico hacia la verdad. O, por lo menos, los guió hacia ella de tal manera que se sintieran enriquecidos en esa búsqueda que, de una u otra forma, toda la humanidad debe realizar: ¿cómo vivir la existencia con sentido?

Ahora bien, cuando un cristiano pronuncia la exclamación con que comienza este capítulo —¡felices los tiempos de la Biblia!—, es porque compara aquellos tiempos pasados con la época actual de la Iglesia. Y los compara en un aspecto fundamental: la manera en que el hombre, se supone, sigue siendo guiado por Dios, en esa misma búsqueda, para que no yerre o se extravíe. En esa misma aproximación a la verdad que es sentido y valor para la existencia, al mismo tiempo que enseñanza sobre Dios. Esa comparación entre el rico pasado y el incómodo presente le llevará, probablemente, a añadir y precisar: ¡Feliz el tiempo de la Biblia en que aún no había «dogmas»!

Claro está que no se debe confiar demasiado en las semejanzas superficiales que vehicula el lenguaje. Por de pronto, hay que esperar

al final del siglo IV de nuestra era cristiana para hallar en griego la palabra «dogma» usada en el sentido que tiene hoy en día: una doctrina obligatoria para toda la cristiandad (cf. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* de Coenen, Beyreuther, et. al., art. «dogma»).

Pero que el uso en el sentido actual de la palabra «dogma» date del siglo IV no hace que la palabra en sí y, sobre todo, el hecho mental a la que ella apunta comiencen en ese momento. El vocablo, por de pronto, ya se usaba en griego, la lengua de donde procede. Originariamente significaba «opinión», aunque con algunos matices que conviene precisar, pues serán importantes para esta reflexión.

Ante todo, el substantivo «dogma» —en cuanto se relaciona con el verbo griego *dokeo*, pensar— tiene un significado más cercano al del plural de la palabra castellana que al singular. En efecto, el uso ha impuesto que el plural de «opinión» apunte a algo más sólido que el singular. Mientras este último significa un pensamiento que puede variar con facilidad, al no estar basado en argumentos lógicos o científicos («esto es sólo una opinión...»), el plural sirve para designar las *ideas fundamentales* que estructuran el pensamiento y, por consiguiente, norman la acción de una persona o grupo («las opiniones de fulano...»).

En segundo lugar, hasta la época ya indicada (siglo IV d.C.), las ideas que se mantienen con firmeza y continuidad, y llevan, por ende, en griego el nombre de «dogmas», más que a puntos teóricos aluden, por lo común, a obligaciones o deberes prácticos. Serían, pues, las «opiniones morales o legales» de una persona o grupo.

En tercer lugar, la firmeza de estas convicciones o deberes, que llevan en griego el nombre de «dogmas», procede, de acuerdo al uso corriente del lenguaje, más de la autoridad externa que las promulga que de un raciocinio o convicción propia del que se siente obligado por ellas. No se le ocultó este origen a la Ilustración, siglos más tarde. Su ataque al «dogma» —así como el moderno sentido peyorativo que va a adquirir desde el siglo XVIII el adjetivo «dogmático»— viene de ese origen externo, heterónomo, que tienen las convicciones así formadas. Dogma es algo en lo que creo porque alguien fuera de mí así me lo manda. En el griego original, ello es tan obvio que «dogma» y «decreto» son palabras equivalentes. Lucas, el tercer evangelista, que conoce perfectamente el griego (su propia lengua), llama «dogma» al edicto por el que César Augusto habría impuesto ese censo que lleva a los padres de Jesús a empadronarse en Belén de Judá (Lc 2,1). Lucas igualmente (Hech 16,4) designa con el título de «dogmas» las decisiones prácticas (aunque también dogmáticas en el sentido moderno) tomadas por «los apóstoles y presbíteros (reunidos) en Jeru-

salén», referentes a lo que debe exigirse de los paganos que pasan a formar parte de la Iglesia a raíz de la evangelización de Pablo y Bernabé.

Todo esto no es erudición innecesaria. Viene aquí a cuenta de que buscar dogmas en el Antiguo Testamento, por descabellado que ello pueda parecer a primera vista, podrá tal vez tener sentido, a condición de evitar el anacronismo de procurar la presencia de la palabra misma con el sentido actual antes del siglo IV. Pero ¿qué decir, en cambio, de la propia cosa que se designará luego con ese término? Por supuesto, no se pretende con ello evadir los límites del lenguaje. De lo que se trata es de preguntarse si en el Antiguo Testamento no existirá algo semejante a lo que hoy llamamos «dogma», aunque no lleve entonces tal rótulo.

¿Qué sería, en ese caso, lo que debería estar presente para que se pueda hablar de una presencia «dogmática», o sea, para que se reconozca un dogma? Creo que no hay otra manera sensata de responder a esta pregunta que la que surge de nuestra propia experiencia lingüística: la manera más fácil de reconocer un «dogma» en el día de hoy consiste en buscar los dos tipos de lenguaje que inmediatamente despiertan en uno la sensación de estar ante una expresión «dogmática»: los *credos* y los *anatemas*.

Claro está que, por el hecho de ser una fórmula estereotipada, el «credo» que el cristiano recita en algunas ocasiones ha ido a parar adonde no debía: al catálogo de las «oraciones». Se sabe el Credo como se sabe el Padrenuestro. Pero basta un poco de atención para percibir que en aquél nada se pide, como tampoco se dialoga en él con nadie, ni con Dios ni con los santos. Es una descripción de lo que se cree. Y todos sabemos vagamente que no podemos llamarnos cristianos si no acatamos esos «artículos de fe» que en él se contienen y que nosotros mismos no hemos creado. Más aún, tal vez hayamos aprendido que la elaboración de esos credos que hoy recitamos fue lenta y penosa. Que cada elemento que allí aparece fue largamente elaborado por muchos teólogos y que sería raro encontrar una sola palabra de esas fórmulas que de alguna manera no apunte a un enemigo de la fe, esto es, a una opinión heterodoxa (que tuvo, en su tiempo, pretensiones dogmáticas).

Quizás hayamos oído decir que, desde los comienzos de la Iglesia, ésta se valió de esas fórmulas breves y autorizadas como criterio para decidir quiénes debían o no ser integrados a (o apartados de) la comunidad eclesial. Por eso se le preguntaba a cada neófito lo que hoy se pregunta a los padrinos: ¿crees en el Padre?; ¿crees en el Hijo?; ¿crees en el Espíritu Santo? Y a cada respuesta afirmativa, el neófito era sumergido en las aguas bautismales.

Como, aparentemente por lo menos, no usamos hoy de «anatemas», tal vez no los asociemos tan corrientemente con el dogma como los credos. Sin embargo, deberíamos saber que desde los primeros concilios ecuménicos se echó mano de los «anatemas» para deslindar, en forma autoritativa, la verdad del error. Con la expresión «sea anatema», más que maldecir a alguien se quiere indicar que ese tal —en cuanto persista en la creencia a la que se asocia el anatema— queda excluido de la comunidad cristiana. Tienen, además, los anatemas un interés teológico específico. Los concilios suelen explicar primero largamente un asunto debatido. Viene luego el «canon», lo que, traducido, quiere decir, «norma» de fe. Esta norma se resume de una manera estereotipada: se coloca la opinión considerada errónea entre estos dos (conjuntos de) términos: «El que dijere que... sea anatema». La facilidad de dar así en el blanco con la expresión negativa —más concisa y clara que la positiva— hace que el dogma cristiano se busque preferentemente hasta hoy en estos anatemas conciliares que han jalado quince siglos de la vida de la Iglesia.

Dicho todo esto, es menester volver a la investigación bíblica. Aunque tal vez el Antiguo Testamento, como luego se tendrá ocasión de ver, ofrezca aquí y allá algunos ejemplos más o menos asimilables a nuestros «credos» y «anatemas», interesará sobre todo examinar si no presentará elementos semejantes a ellos *por la función que ejercen*. Es decir, por constituir de alguna manera «fórmulas dogmáticas», o tales, por lo menos, que pudieran reducirse a ellas sin hacerles violencia.

Uno tiene, en efecto, la sospecha —que se comenzará a hacer funcionar en este capítulo— de que el Antiguo Testamento no es una inocente colección de cuentos y oraciones para abrir al azar en momentos en que uno está desocupado. Uno sospecha que se podrían tal vez encontrar en él ricos desarrollos dogmáticos si se supiera buscar, bajo géneros literarios, procesos teológicos e intervenciones autoritativas diferentes de aquellas a las que hoy un cristiano se halla acostumbrado.

I. UN RELATO DOGMATICO: EL DILUVIO UNIVERSAL

¿Un género literario para los dogmas: credos y anatemas?

Una gran parte del contenido de la Biblia, sin duda el más leído y repetido, y resumido bajo el título de «historia sagrada», está compuesto de narraciones. Fabulosas algunas, tremadamente humanas y

realistas otras; unas poéticas y legendarias, con pretensiones históricas otras...

Esta es la primera barrera que habrá que superar en la búsqueda que propongo. En efecto, el lenguaje que el hombre moderno está acostumbrado a reconocer como más dogmático es también el más «digital». O sea, el que más imita el lenguaje científico aplicado a cosas o a abstracciones. En ese género literario se procura usar palabras que se puedan identificar claramente con definiciones que dejen fuera los elementos imaginativos y afectivos, a fin de que la norma dogmática sea lo más exacta posible y descarte con la mayor claridad el error. Claro está que, aun en el plano científico, cuanto más se mueve uno hacia el extremo de lo vital y de lo humano, tanto más se ve obligado a echar mano, para entenderse con los demás, del lenguaje opuesto: el «íconico», o figurado, o connotativo, etc. Cuando el «dogma» cristiano nos dice, por ejemplo, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen un solo Dios en tres personas distintas, tal vez se piense estar ante un lenguaje altamente científico y «digital». Pero se olvida que los tres términos principales de la expresión —Padre, Hijo y Espíritu Santo— son tres «figuras de lenguaje» que apelan a la imaginación y al afecto.

Credos y anatemas se caracterizan, literariamente hablando, por su aspiración truncada a constituirse en fórmulas de lenguaje «digital». Y hasta tal punto está acostumbrado el hombre de hoy a identificar lo dogmático con ese género literario determinado, que muchos teólogos de hoy sostienen, por ejemplo, que la ausencia conspicua de «cánones» condonatorios —con sus respectivos anatemas— constituye una prueba palpable de que el concilio Vaticano II no posee valor *dogmático*. Y que, por lo mismo, nada nuevo que sea *obligatorio para la fe* de los cristianos católico-romanos puede ser atribuido a este concilio.¹

1. Si no me equivoco, el teólogo católico más importante y reconocido en la actualidad que adopta esta posición es Hans Urs von Balthasar. Este encabeza el capítulo III —«El Concilio del Espíritu Santo»— de su obra *Puntos centrales de la fe* (Trad. cast.: BAC, Madrid 1985, p. 85) con las frases siguientes: «El Concilio Vaticano II ha sido un concilio pastoral. La imagen renovada de la Iglesia con la que reemprende la marcha es menos para la ‘fe’ y la ‘contemplación’ (nada nuevo se ha definido) que para obrar mejor». El resto de ese capítulo es un resumen de la eclesiología basado en ese presupuesto de que en el Vaticano II no se definió nada nuevo, por tener una intención pastoral. Que se pueda renovar la pastoral sin hacer paralelas renovaciones dogmáticas es ya un enigma. Por otra parte, S.S. Pablo VI sostiene, por el contrario, la «riqueza doctrinal» del Vaticano II, lo cual es difícilmente compatible con el hecho de que no se haya definido allí nada nuevo (a no ser que se entienda «definición» en un sentido estrecho de «cánones y anatemas», sentido estrecho que no es el de von Balthasar cuando habla de «fe y contemplación»). Con todo, la costumbre de asociar

Se olvida con ello que la mayor parte de lo que la misma Iglesia considera (el depósito de) la Revelación —tanto vétero como neotestamentaria— de Dios, la comunicación divina central de donde procede todo dogma, está hecha en lenguaje preferentemente «íconico»: mitos, leyendas, relatos, historia...

Hay, en efecto, que considerar aquí dos hechos. Ya he dicho que el dato «dogmático» que toma Hans Küng como elemento principal para discutir la infalibilidad o falibilidad de las fórmulas dogmáticas es la encíclica de S.S. Pablo VI *Humanae Vitae*, sobre la licitud o ilicitud de controlar la natalidad por medios artificiales o considerados como tales (por ejemplo, la ya famosa píldora anticonceptiva). Ahora bien, las encíclicas papales no contienen por lo general, ni ésta en particular, los cánones o anatemas propios de los dogmas definidos en concilios ecuménicos. Pero no por ello negará nadie que encíclicas como la que acaba de mencionarse constituyan hechos «dogmáticos». Aunque en ningún lugar específico se concrete allí ese hecho en una fórmula más o menos científica, breve y clara, cualquier teólogo resumirá, para uso práctico, la encíclica de marras en una fórmula breve parecida a ésta: «el uso de medios artificiales para controlar la natalidad es ilícito». O también, ¿por qué no?: «quien use medios artificiales para controlar la natalidad o pretenda que son lícitos no puede participar de la comunión eucarística», lo cual equivale, obviamente, a un anatema.

El segundo hecho que debe tenerse en cuenta antes de hacer comparación alguna de géneros literarios en apariencia opuestos, es que, como ya se indicó al pasar, todo lo «dogmático», absolutamente todo, por lo menos en el cristianismo, debe proceder de *alguna manera de la Biblia*. «De este único depósito de la fe saca (el magisterio de) la Iglesia todo lo que propone para ser creido como divinamente revelado» (DV 10). Si a esto se añade que la Iglesia Católica reconoce que los libros del Antiguo Testamento son «inspirados» como los del Nuevo, de tal manera que Dios puede y debe ser considerado como el autor de toda la Biblia, habrá que concluir que no se debe leer aquél sin tener en cuenta los elementos «dogmáticos» que de él por fuerza habrán de surgir.

lo dogmático a credos y anatemas es tan grande que el mismo Pablo VI que afirma esa «riqueza dogmática» considera al Vaticano II como una expresión del magisterio «ordinario» de la Iglesia, siendo así que todos los concilios ecuménicos (en el sentido restringido que tiene esta palabra después del cisma de Oriente), así como las definiciones ex cathedra de los Romanos Pontífices, son considerados tradicionalmente por los teólogos como expresión del magisterio «extraordinario». ¿Se deberá esta variante a la sola variante del género literario?

Y, puesto que no se encuentran entre los géneros literarios que la Biblia usa ni credos (propriamente dichos) ni cánones que contengan anatemas teológicos similares a los de los concilios eclesiales, se debe concluir también que, a su manera, los géneros literarios que la Biblia usa son susceptibles de ser traducidos dogmáticamente por algún procedimiento legítimo. De lo contrario, nada de lo que la Iglesia cree procedería del Antiguo Testamento.

Un dogma: no habrá más diluvio

¿Cómo puede ser esto así, en lo concreto? Creo que lo mejor será comenzar por algunos ejemplos significativos del Antiguo Testamento en relación con el dogma.² Y se puede empezar ese examen por el «nuevo comienzo» de la creación que significa el diluvio y su fin en el libro de Génesis (caps. 6-9).

El que tal relato sea legendario —o, como se prefiere decir en términos más técnicos, mítico— se sabe a ciencia cierta por muchos y sólidos argumentos, tanto negativos como positivos. Entre los primeros, la geología y la paleontología demuestran que no hubo jamás una inundación que sumergiera la tierra entera después de la aparición del hombre sobre ella, es decir, desde el comienzo de la era cuaternaria. Amén de que tal inundación, de acuerdo al menos con uno de los relatos, habría estado provocada por cuarenta días de lluvia. Creo que, al leer esto en la (medianamente) montañosa Palestina, cualquier lector contemporáneo de la redacción comprendería que se está leyendo algo legendario.

Pero el argumento negativo más interesante consiste en que los mismos redactores de la Biblia son, en este punto preciso, conscientes de estar transmitiendo un relato mítico (lo cual no significa, como se verá, privado de «verdad» o «falso»). En efecto, el lector, por lego que sea, si pone un poco de atención en la lectura que hará en la Biblia del diluvio, descubrirá a cada paso repeticiones. Aunque lo que se repite no es exactamente lo mismo y, más aún, aunque los datos que en tales repeticiones se brindan no son a menudo compatibles entre sí

2. En éste, como en los restantes ejemplos bíblicos, daré únicamente al lector las conclusiones que me parecen más fundadas de la exégesis moderna corriente. Dada la amplísima y desigual literatura en la materia y el género de este libro, no cabe otra cosa. El lector siempre podrá ampliar (o controlar) el conocimiento de esta materia de muchas maneras, como, por ejemplo, con la lectura de diccionarios recientes o con la de las notas críticas de varias ediciones de la Biblia en lenguajes modernos.

ni, por ende, meras repeticiones, sino versiones diferentes y alternativas de un suceso genérico (diluvio) ocurrido a un mismo personaje (Noé).

Un estudio más profundo y pausado descubrirá que se trata de *dos* relatos distintos en casi todos los detalles, pero centrados en torno a un núcleo esencial idéntico: Noé en oposición a la conducta del resto de los hombres; el arca y los animales; la inundación universal y el nuevo comienzo de la humanidad a partir de Noé. Quienes más conocen de la historia de cómo se redactó la Biblia pueden ir más lejos e identificar esos dos relatos atribuyéndolos —versículo por versículo— a *dos* autores separados por cinco siglos al menos. A uno de esos autores, a quien se ha convenido en llamar el *Yahvista*,³ pertenece el primer relato: Gn 5,1-8; 7,1-5.7-10.12.16b.17.22-23; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22. Al otro autor, llamado el *Sacerdotal*,⁴ pertenece el relato más moderno: Gn 6,9-22; 7,6-11.13-16a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-7.

Resulta, así, algo no único, pero sí bastante excepcional en la Biblia (piénsese en algo vagamente semejante: la existencia de tres Evangelios *Sinópticos* en el Nuevo Testamento). Un hecho frente al cual surge, imperiosa, la pregunta: ¿por qué, pudiéndose mezclar los dos relatos y reducirlos a uno seguido y coherente, los redactores parece haber tenido especial interés en mostrar que relataban lo mismo, pero con elementos diferentes y, en rigor de verdad, incompatibles y, por ende, alternativos?

En otras palabras, uno hubiera probablemente preferido o más semejanza o más diferencia. Sobre todo, si se tratara de algo «histórico». Lo que sus autores tenían en sus mentes era, pues, algo distinto. Sigue aquí como cuando uno se encuentra frente a dos versiones de *Caperucita Roja*: una, la pesimista, en la que la abuelita y Caperucita son devoradas, y punto. Otra, en la que se impone el *happy end*: en la barriga abierta del lobo (como en la ballena del legendario Jonás) son finalmente halladas vivas e ilesas la abuelita y Caperucita... ¿Qué significa ello, si es que hay que buscar para algo tan simple un sentido? Que cada una de las versiones adapta los elementos significativos a

3. Cronista real, probablemente de Salomón (o de David, según otros exégetas), quien debe haber escrito —aunque transmita tradiciones que pueden ser, y muchas de ellas son sin duda, mucho más antiguas— entre los siglos XI y X a.C.

4. Sacerdote (o grupo sacerdotal) que escribió (el llamado también «Código Sacerdotal») durante el exilio en Babilonia o durante el período inmediatamente siguiente a la restauración del culto en Jerusalén. No obstante, también en este caso las tradiciones a que se refiere pueden ser muy antiguas.

la «verdad» que quiere comunicar. No hay preocupación «histórica», si por historia se entiende el obtener una copia exacta de lo acontecido una vez. Se busca el *sentido* de lo acontecido —o no acontecido, pero narrado—, y es allí, a ese nivel, donde cabe calibrarse la «verdad» del relato. Así lo hicieron y aun entendieron ambos narradores en el caso del diluvio, así como la persona que intercaló en el Génesis los dos relatos manteniéndolos distintos.

Añádase a éstos el argumento positivo más importante para mostrar que se trata de una leyenda que vehicula *su* verdad. Los historiadores han encontrado numerosas versiones, mucho más antiguas y fantásticas, de narraciones del diluvio. Y el lugar (cultural) donde las han hallado explica muchas cosas que, de otro modo, quedarían obscuras en el relato bíblico. La idea, por ejemplo, de una inundación capaz de cubrir la tierra, difícilmente surgiría en el paisaje quebrado y montañoso de Palestina, con el Mediterráneo y el desierto por límites, y un solo río, como el Jordán, que no es por cierto un río de llanura. La Mesopotamia asiática, en cambio, sí que debía guardar, por generaciones y generaciones, la memoria de crecidas del Tigris y del Eufrates que parecerían sumergirlo todo hasta más allá de donde alcanzaba la vista. Y es allí, precisamente, donde el diluvio constituye un mito que adopta numerosas formas, algunas tan elaboradas como el poema épico de Gilgamesh y, por cierto, más antiguas que el relato bíblico del Yahvista, el más primitivo de los dos.

El origen étnico probable de (parte de) la población israelita en Mesopotamia o los contactos comerciales y culturales de la población sedentaria de Canaán con Mesopotamia, explicarían así que tales relatos fueran muy populares también en Israel. Pero ¿por qué razón, no siendo autóctonos, fueron incorporados, y en dos ocasiones, a las tradiciones, legendarias o no, de la literatura de cuño auténticamente israelita?

Una respuesta muy razonable, entre mil posibles, es la de John L. McKenzie en su *Diccionario de la Biblia*. Después de decir que todos los críticos modernos admiten que las semeanzas de los relatos bíblicos (del diluvio) con los mesopotámicos, más antiguos que aquéllos, prueban la dependencia de la Biblia con respecto a estos últimos; y para responder a la pregunta del porqué de su presencia en la literatura sagrada de Israel, el autor prosigue: «Las diferencias entre los relatos mesopotámicos y bíblicos muestran cómo los hebreos tomaron elementos de una antigua tradición y los volvieron a contar para hacer de ellos el vehículo de sus propias creencias distintivas, en particular de su concepción de la justicia y de la providencia».⁵ No puedo entrar

5. John L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publ. Co., New York

aquí en detalles acerca de cómo la exégesis trabaja para descubrir ese contenido. Bastará recordar que uno de los primeros artículos en los que la exégesis católica expuso lo que los propios autores de las narraciones del diluvio habían querido decir, adoptando esas leyendas mesopotámicas, fue el de G. Lambert, y que el título, muy sugerente, que éste eligió para resumir el contenido de su exégesis fue uno muy parecido a una fórmula «dogmática»: «No habrá nunca más un diluvio». ⁶ Pero...

¿Qué ha sucedido? Que apenas la exégesis trata de reconstruir la intención que llevó a yuxtaponer esas dos narraciones míticas, se encuentra uno abocado a un contenido *dogmático*. O, para ser más exacto, a un contenido que puede (y hasta cierto punto debe, para ser cabalmente entendido) ser traducido «dogmáticamente».

Claro está que, para llegar a ese resultado, se ha tenido que pasar de un género literario a otro. Entre la narración bíblica misma y el título del ensayo de Lambert existe la misma diferencia que entre un lenguaje (preferentemente) icónico y un lenguaje (preferentemente) digital. Pero, si el autor del artículo está en lo cierto, con ello no se habrá forzado el contenido. Se sigue siendo fiel a lo que los autores de los relatos bíblicos quisieron hacer comprender. Cualquiera que haya sido el desarrollo teológico o la autoridad que hizo imperativo ese dogma en Israel —ya no habrá nunca más un diluvio—, no puede caber duda de que ahí se tiene lo que McKenzie llama una «creencia distintiva propia» del pueblo de la Biblia.

En efecto, el relato o, mejor, los relatos del diluvio tal como quedaron cuando un redactor desconocido terminó yuxtaponiendo lo escrito a ese respecto por el Yahvista y el Sacerdotal, pasan a formar parte de las «opiniones» que confieren una identidad peculiar a Israel. Y lo diferencian, por ejemplo, de los pueblos mesopotámicos. Aparatarse de ellas es automática y subconscientemente sancionado con una

1965, p. 186 b. La conclusión que saca a continuación de la frase citada es por demás clara y fehaciente: «No es posible atribuir valor histórico alguno ni a los relatos mesopotámicos ni a los bíblicos».

6. Gustave LAMBERT, «Il n'y aura plus jamais de déluge»: *Nouvelle Revue Théologique*, t. 77, juin 1955, pp. 581-601. Según G. Lambert, ésa sería la intención (teológica) principal de ambos escritores bíblicos (Yahvista y Sacerdotal) al asumir y modificar los relatos míticos de la Mesopotamia acerca de un diluvio universal. Para ser justo, debería yo añadir que los relatos bíblicos vehiculaban asimismo (cosa que Lambert no niega), aunque sea en segundo término, otros elementos dogmáticos importantes, incluyendo los que diferencian a ambos autores. En efecto, aunque ambos concuerden en la afirmación que sirve de título al artículo de Lambert, el mismo vocabulario señala ya intereses y épocas diferentes.

especie de ostracismo social. Por eso mismo, como se verá más claro aún en otro ejemplo posterior, cabe todavía otra traducción —todavía más «dogmática»— del mismo resumen teológico: «El que dijere que Dios puede enviar otro diluvio a la tierra (destruyendo su propia creación y el campo de la actividad del hombre) sea anatema».

Y, ya que estoy aquí en plena Biblia, séame permitido quebrar una lanza (pequeña) por los anatemas. A sabiendas del mal uso que puede hacerse y muchas veces se ha hecho de ellos. Tener una «opinión» formada sobre algo significa una especificidad, una diferencia. Y saber dónde se halla precisamente esa diferencia o especificidad y a partir de qué punto o límite se pierde, para bien o para mal, es un requisito normal, no único, pero sí indispensable. Indispensable para seguir pensando. Para pensar más y mejor y para descubrir y comunicar nuevas cosas. La confusión no es libertad.

Se ha defendido que la secularización, fenómeno occidental que ha ido dominando nuestro panorama cultural desde el Renacimiento, y más aún desde la Ilustración, tiene raíces bíblicas. Así lo hace, entre otros, Harvey Cox en su conocida obra *La Ciudad Secular*. Pues bien, una de esas raíces —dogmática, por cierto— es la de que la supervivencia de la tierra como teatro de la historia humana no depende del capricho de la divinidad, ni aun de una decisión forense dependiente de la conducta religiosa de la humanidad. La tierra ha sido entregada para siempre al cuidado del hombre. El arco iris se lo recuerda tanto al hombre como a la Divinidad.⁷

7. Puede verse una interesante versión de los diferentes mitos del diluvio en la obra del gran novelista latinoamericano Alejo CARPENTIER, «los advertidos», en *Tierra del Tiempo* (ed. Barral, Barcelona 1970). El mismo autor, en su novela de juventud *Ecue-Yamba-O*, describe con gran fuerza la actitud mítica —pre Ilustración— del hombre que no ha llegado aún al *dogma* secularizador y humanizador de la imposibilidad de un nuevo diluvio. «Pensaba muchas veces en la mitología que le había sido revelada, y se sorprendía entonces de su pequeñez y debilidad ante la vasta armonía de las cosas ocultas... En este mundo, lo visible era bien poca cosa. Las criaturas vivían engañadas por un cúmulo de apariencias groseras, bajo la mirada compasiva de entidades superiores. ¡Oh Yemayá, Shango y Obatalá, espíritus de infinita perfección!... Pero entre los hombres existían vínculos secretos, potencias movilizables por el conocimiento de sus resortes arcanos. La pobre ciencia de Salomé desaparecía ante el saber profundo del viejo Beruá... Para este último, lo que contaba realmente era el vacío aparente. El espacio comprendido entre dos casas, entre dos sexos, entre una cabra y una niña, se mostraba lleno de fuerzas latentes, invisibles, fecundísimas, que era preciso poner en acción para obtener un fin cualquiera... Así como los blancos han poblado la atmósfera de mensajes cifrados, tiempos de sinfonía y cursos de inglés, los hombres de color capaces de hacer la gran tradición de una ciencia legada durante siglos, de padres a hijos, de reyes a príncipes, de iniciadores a iniciados, saben que el aire es un tejido de hebras inconsútiles que transmite las fuerzas invocadas en ceremonias cuyo papel se reduce, en el fondo, al de condensar un misterio superior para dirigirlo contra algo o a favor de algo...» (Barcelona, 1979^o, pp. 58-59).

Pero ¿quiere decir ello que tiene uno que *creer* en el diluvio?

Antes de responder a esta pregunta, conviene recordar en apretado resumen lo que se obtuvo en todo lo que precede. Allí se comprobó, con un memorable ejemplo bíblico, cómo un relato, en ese caso obviamente mitológico, se hallaba cargado, desde su mismo origen en la Biblia, de una innegable intención «dogmática».

Es verdad que todavía se toma aquí este término en una acepción bastante amplia, por no decir vaga, en la que el adjetivo «dogmático» no va mucho más allá de lo que se podía llamar «teológico». Cabría decir, sin temor a errar, que la narración del diluvio estaba preñada de teología. Más aún, que era intencionalmente teológica.

En lo que se sigue, la investigación se aproximará a lo que ya se podría llamar «dogmático» en su sentido más estricto. Para ello trataré de estudiar, mediante otro ejemplo, el procedimiento teológico a que se somete un relato en la Biblia. Creo que ese procedimiento ilustrará el camino desde lo vagamente teológico a lo «dogmático» propiamente dicho.

II. OTRO RELATO DOGMATICO: EL CREDO DEUTERONOMICO

Creo que «mi padre era un arameo errante...»

Después del primer ejemplo bíblico aducido, el que ahora va a ser sometido a estudio constituye otro caso, aún más típico si cabe, de lo que está hoy de moda: teología narrativa. En un aparente desafío a los ideales racionalistas de la Ilustración, se dice con frecuencia hoy en círculos teológicos que se ha abusado en teología de fórmulas abstractas y que habría que volver a teologizar como en los viejos tiempos de la Biblia: mediante narraciones (aunque, por supuesto, no todo sea narración en ella).

Pues bien, se hace notar, a propósito de esto, que la primera «profesión de fe» que aparece con claridad en el Antiguo Testamento —con su género literario propio— es una especie de «credo», pero «histórico». Es el que, según el Deuteronomio, debían recitar los israelitas cuando acudían al templo para presentar a Dios las primicias de sus cosechas. Así lo manda Moisés: «Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios: 'Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Entonces clamamos a

Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo primicias de la tierra que tú, Yahvé, me has dado'» (Dt 26,5-10).

El Deuteronomio no pertenece por cierto a los estratos más antiguos de la Biblia. Debe haber sido escrito, según toda probabilidad, poco antes del exilio, cuando ya el Reino del Norte había sido destruido —o estaba a punto de serlo— por los asirios. No obstante esa fecha tardía de su redacción, esta profesión de fe o «credo» tiene, según los mejores exégetas, elementos que se acreditarían como mucho más antiguos.⁸ No debe olvidar el lector que los materiales que aparecen en una obra no siempre se han creado *ad hoc*. Con frecuencia, en una determinada época se utilizan elementos del pasado, aun remoto.

Sea de ello lo que fuere, este pasaje ha llamado la atención por ser una especie de resumen de la tradición religiosa —de los «dogmas»— de Israel. La misma solemnidad cultural en que la fórmula aparece, o es insertada (cuando pasa a formar parte de la reforma religiosa de Josías en Jerusalén), le da un carácter de identificación grupal (o nacional)⁹ hecha a base de un contenido histórico-religioso.

No sin razón, se ha llamado a este pasaje el primer «credo histórico» de Israel. Este se presenta ante Yahvé y comienza identificándose, al mismo tiempo que le recuerda al propio Yahvé cómo éste se ha identificado en el pasado. Von Rad comenta: «Aquí resuena por primera vez el tono que de ahora en adelante va a dominar la vida religiosa de Israel. De hecho, éste manifestó siempre mayor pericia en la alabanza y glorificación de Yahvé que en la reflexión teológica».¹⁰

No estoy, empero, muy de acuerdo con *los términos* usados por von Rad en esta última contraposición, aunque creo estarlo con el contenido que, a mi modo de ver, pretende expresar. Me parece saber

8. Ente otras cosas, el que no se encuentre entre los sucesos históricos relatados en el «credo» la manifestación de Yahvé a Moisés en el Sinaí. El que ello se incluyera habría sido lógico después de las redacciones yahvista y elohista vigentes tanto en el Reino del Sur como en el del Norte (cf. Gerhard von RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Trad. cast.: Ed. Sigueme, Salamanca 1969, t. I, pp. 167ss.).

9. Aquí, como en el ejemplo anterior, aparece como trasfondo una característica ya vista de lo «dogmático»: el constituir éste una identidad: quien no esté dispuesto a identificarse en esa historia así narrada, se auto-expulsa —anatema— del pueblo de Yahvé.

10. G. von RAD, *op. cit.*, p. 168.

adónde apuntan, en su pensamiento, los términos «reflexión teológica»: a un género literario determinado, el de la exposición cuasi-digital de una doctrina religiosa. A ello le contrapone los términos de «alabanza y glorificación de Yahvé», los cuales deben aludir asimismo a otro género literario: el que Israel usa para exaltar —por medio sobre todo de la narración— las gestas de Yahvé salvando y liberando a su pueblo.

En cambio, de tomar al pie de la letra los términos usados por von Rad, parecería minimizarse una de las glorias más preclaras de ese pueblo tan peculiar en la historia religiosa universal: su «reflexión teológica» justamente. Porque existen muchos modos de reflexionar teológicamente y de poner por escrito tales reflexiones. La exposición de un tratado de teología es sólo uno de ellos.

Como decía, pienso que eso es lo que von Rad tiene *in mente*, pues tres páginas más adelante precisa: «El instrumento principal usado en el desarrollo teológico fue otro: era más bien un medio *indirecto* que consistía en ordenar los materiales sueltos de una manera particular. La historia de los orígenes (del mundo), la de Abraham, las relaciones entre la época patriarcal y la de Josué, etc., están ordenadas con tal cuidado que la simple sucesión de los materiales provoca determinadas tensiones teológicas, queridas por el gran compilador. Este lenguaje teológico *indirecto*, que usa como medio de expresión los materiales de la tradición... nos muestra, una vez más, aquella curiosa preponderancia del elemento material de la historia sobre la reflexión teológica que caracteriza todos los testimonios de Israel».¹¹

¿Qué es, entonces, lo que pretenden, hablando en general, las narraciones bíblicas? ¿Reproducir verídicamente hechos ocurridos? Tal vez en algunos casos sea ésta la intención *directa*, pero, según von Rad, en la misma estructura literaria se percibe de manera *indirecta* —lo que no quiere decir «lateral» o secundaria— otra intención más honda o más alta. O sea, que, en un nivel diferente, lo narrado constituye, por voluntad misma de su autor, un desarrollo teológico.

La oposición no está, pues, entre «alabanza de Dios por sus gestas históricas» y «reflexión teológica». De ahí mi divergencia con el lenguaje empleado por von Rad para expresar algo con lo cual estoy, por otro lado, profundamente de acuerdo: ya el Antiguo Testamento constituye uno de los más grandes monumentos de reflexión teológica,

sólo que se ha de acertar con el género literario en el que el pensamiento teológico (y aun «dogmático», como se verá) se expresa.¹²

Establecido esto, cabe volver a lo que von Rad y muchos otros exégetas llaman el «credo histórico», o sea, la profesión de fe en términos «históricos» del Deuteronomio (26,5-10). Y tratar de ver en él algo más acerca del mecanismo por el que un relato se vuelve contenido teológico *indirecto* o, si se prefiere, se vuelve teología a un nivel lógico superior al de la materialidad de los hechos.

Cómo el relato se vuelve dogma

Es digno de notar, por de pronto, que el «dogma», que en el caso del diluvio tomaba, como se vio, una expresión mítica, toma aquí una expresión que los exégetas concuerdan en llamar «histórica». Se alude con ello, en efecto, al resumen que allí se hace de los orígenes del pueblo de Israel. Y, aunque en tal «historia» sea en algunos aspectos difícil distinguir entre lo que un historiador moderno llamaría los datos propiamente históricos¹³ y una reconstrucción aún un poco «mítica» del pasado,¹⁴ se puede establecer un balance netamente favorable a lo básicamente histórico de su contenido «material».

No queda clara por ello, sin embargo, la relación entre ese material histórico (más las ampliaciones míticas, si se quiere) y *lo que se profesa*, es decir, lo que constituye propiamente el objeto de la confesión de fe. Cuando se habla de un credo histórico, parecería darse a entender que lo que en él se afirma o «cree» es que los sucesos ocurrieron tal como la fórmula los presenta en su relato. Pero ello no es, en rigor, así.

Para cerciorarse de ello bastará pensar en que los mismos hechos de ese «credo histórico», precisamente por ser en gran parte históricos,

12. El que no exista en la literatura antigua de Israel un género literario específico para la «teología» no constituye, por otra parte, una excepción.

13. Muy en general, se reconocen, por lo común, como históricos los siguientes elementos: origen «arameo» (o, según algunos, debido a un anacronismo muy natural, mesopotámico) de los antecesores de Israel; nomadismo primitivo; cautiverio de (parte de) los israelitas por parte de Egipto; identificación de «el Dios de los padres» con Yahvé durante la estadía en Egipto (o poco después); uno o varios éxodos; ocupación (en gran parte pacífica, por infiltración, aunque en algunos casos por medios bélicos) de la tierra de Canaán.

14. Portentos de las plagas que preparan el éxodo (aunque algunas de ellas pueden ser una exageración de hechos relativamente comunes en Egipto); derrota (igualmente exagerada) de los perseguidores egipcios en el «Mar de las cañas»; atribución a Yahvé de la «donación» de Canaán; caracterización de Palestina (y aun de Judá) como «país que mana leche y miel»...

11. Ib., pp. 171-172.

fueron conocidos, en un momento dado, con paralela exactitud por los egipcios. Sin embargo, debieron tener para ellos un *sentido muy diferente*, o no tener ninguno, lo cual, para el propósito de esta obra, equivale a lo mismo. En este aspecto resulta importante un detalle de la redacción bíblica de otros hechos: los concernientes al origen de todo el período monárquico en Israel. Sólo después de estudiar cómo se hace teología de esa historia se podrá volver, con más elementos, a la pregunta que aquí se deja en suspenso: los hechos a los que hace referencia el «dogma» del diluvio o del credo deuteronómico ¿tienen que haber sucedido *verdaderamente*, o no es ello necesario para que sea *verdad* lo que allí se «cree»?

Sabido es que los reyes de la antigüedad tenían grupos de escribas ocupados en redactar los anales del reino. El Yahvista y el Elohistas deben haber pertenecido a tales grupos. Los libros actualmente llamados de Samuel (1 y 2) y de los Reyes (1 y 2) están redactados en su mayor parte (salvo retoques que puedan ir creciendo en importancia) por escribas reales. Ahora bien, a partir de Salomón y hasta el fin de la monarquía, primero en Israel, luego en Judá, se usa en la Biblia una fórmula estereotipada para distinguir entre lo que en esos libros aparece y el contenido global de las crónicas reales: «... el resto de los hechos de Salomón (o Jeroboam, o Roboam...), todo lo que hizo... ¿no está escrito en *el libro de los hechos de Salomón...*?» (1 Re 11,41).

¿De dónde procede el que una parte, y sólo una parte, de todos los hechos que figuran en los anales reales pasen a formar parte de ese libro especial, incorporado más tarde al «canón» o lista oficial de los libros de la Biblia? Sin lugar a dudas, se puede encontrar una respuesta implícita, pero significativa, cuando se lee: «Esto sucedió porque los hijos de Israel...» (2 Re 17,7).

En otras palabras, los hechos ocurridos durante el período aludido (y, sin duda, en cualquier otro) no se diferencian del «resto» por ser verídicos. Pero es claro que no adquieren relevancia a los ojos del redactor de la Biblia (cometo aquí un anacronismo metódico que examinaré más tarde) sino en la medida en que se puede establecer un nexo (necesario) entre ellos, ese «porqué» que los encadena uno a otro y que constituye una secuencia que, se supone, volverá a darse cuando se den elementos similares. Dicho de otro modo, la mera materia histórica no adquiere importancia, o sea, «sentido», por el hecho de ser lo que hoy diríamos propiamente «histórica». Esa importancia la tendrían por igual, como ya dije, todos los hechos reseñados en las crónicas reales. Y no la tendrían los acontecimientos no históricos tan relevantes, empero, como para merecer ser narrados dos veces, tal como ocurre con el diluvio. Casi se podría decir que sucede lo contrario: es en lo mítico (la intervención de la divinidad —con la im-

posición de un nexo irrebatible—) donde mejor se establece esa rica «necesidad» que da a los hechos relatados el carácter de «paradigma». Gracias a la premisa de una tal intervención del pasado, se establece ese «porqué» que ayuda a estructurar el «sentido» del fluir de los acontecimientos. Sólo en cuanto elevados a *datos trascendentales*, es decir, a premisas epistemológicas, ciertos hechos se vuelven fuentes de sentido y de verdad.

Así, el ejercicio consistente en separar, dentro del credo histórico del Deuteronomio, los elementos históricos de las excreencias míticas adheridas a ellos, puede ser, por cierto, un útil ejercicio científico. Pero, si con ello se pretende reducir el valor y la función de ese «credo» al mero *saber* o afirmar lo que «realmente» ocurrió, se comete un error hermenéutico más grande aún que el que provendría de confundir lo histórico y lo mítico. Para decirlo de otro modo, se desconoce la identidad del género literario empleado y su función en el lenguaje y en la existencia del hombre. Se interpreta irremisiblemente mal el texto bíblico.

Pero hay más. El lector se preguntará, y con razón, por qué insisto en usar el término de «mítico» cuando voy a referirme a ese nivel superior donde se estructura el sentido de los acontecimientos —ficticios o reales— a que se alude en el nivel inferior. ¿No bastaría con llamarlo «existencial», por ejemplo? Veamos.

Dogma: el hombre creando experiencia

Como ya se ha visto y expresado, para que una sucesión de hechos pase de lo *insignificante* —ser mera «materia» histórica, algo puramente acaecido, y basta— a tener una *significación*, o sea, a volverse normativo para interpretaciones históricas subsecuentes, es menester que, de «hecho», pase a «paradigma». Debe señalarse un «porqué» que una *necesariamente* la serie de hechos. Es esta «trascendencia» con respecto al dato material y empírico lo que lo eleva por encima de otros hechos (el resto de las gestas de Salomón... por ejemplo).

Ahora bien, pasar del mero azar, como fuente de la sucesión y combinación de hechos, a una secuencia necesaria y repetitiva, supone una operación mental muy característica y habitual: algo —o alguien— por encima de los meros hechos los dirige o los apunta a un sentido. De lo contrario, la pura repetición se debería al mero azar. Sólo de un agente dotado de voluntad se puede esperar que la historia presente *redundancias*. Por ello mismo, las primeras redundancias que se notan en la vida suelen ser las que imponen a los acontecimientos las primeras

necesidades fácticas que percibimos (más allá de los mecanismos que, a su vez, serán explicados más tarde analógicamente). Ellas dependen de voluntades humanas: las de nuestros padres o personas que nos cuidan.

En otras palabras, toda premisa de sentido, todo dato trascendente a fin de cuentas, supone no sólo una estructura de sentido en nuestra mente misma, sino un «agente» personificado cuya dirección sobre la historia se deja sentir. En otras palabras, una intervención «sobrenatural» en su sentido más amplio. Y así se llega a lo mítico. En su sentido más esencial, que no consiste en que los acontecimientos paradigmáticos sean falsos o imaginarios, sino en que aparecen como «decisiones personales» que organizan, de una vez por todas, el caótico fluir de los sucesos. En efecto, no de otra manera se establece el sentido en el sucederse de los acontecimientos cotidianos: nunca es efecto del azar, sino de la intención o propósito de alguien.

El lenguaje personalista se vuelve así inevitable en cualquier hermenéutica de lo supra-histórico.¹⁵ En el credo deuteronómico, por ejemplo, la intervención de Yahvé—su «mano fuerte y tenso brazo»—es otro modo de advertir que toda la realidad histórica se pliega a esa norma, obedece al valor que mueve la voluntad divina, y que de esa norma brota el sentido de lo que ocurre en la leyenda, de donde *pasa* a la historia y llega hasta mí. Por eso, como escribía von Rad, «la simple sucesión de los materiales provoca (por mecanismos literarios) tensiones teológicas» a lo largo de la Biblia.

III. MITOS, LEYENDAS E HISTORIAS DONDE DIOS SE REVELA

Mito y revelación en los relatos del diluvio

Resumiendo, ¿cuál es entonces el contenido —aun vagamente— «dogmático» que resulta de ese procedimiento teológico utilizado en narraciones tanto míticas como pretendidamente históricas? Tomando

15. Cfr., sobre este problema de la fe, de la puntuación de las secuencias de acontecimientos transformada en «experiencia» con sus correspondientes «datos trascendentes», el tomo I (metodológico) sobre «Fe o ideología» de mi obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982, Parte I). Quiero decir aquí que un dato no trasciende su particularidad insignificante si de alguna manera no obedece a un deber-ser al que, se supone, se ha de someter la realidad global. Ahora bien, lo que impone un deber-ser es siempre para el hombre una *voluntad*, un querer, y toda voluntad o querer son necesariamente asociados por nuestra mente a un ser personal. Hablar de una voluntad impersonal sería una contradicción *in terminis*.

los ejemplos del diluvio y del credo deuteronómico, ¿qué es, en ellos, lo que el lector, si es «creyente», se siente obligado a «creer» después de leerlos?

A propósito del diluvio, ya se indicaron las razones por las que había que considerar sus relatos como obviamente míticos. Y ello para los mismos autores que los introdujeron en el Antiguo Testamento. Y debían serlo, por lo mismo, para cualquier lector atento. Dos relatos del mismo suceso cuyos elementos no son compatibles y que, no obstante, gozan de la misma «autoridad», muestran que lo que en ellos se pretende no puede ser el que se crean verídicas las cosas que allí se dice que ocurrieron.

Se verá luego que no hay por qué excluir la posibilidad de que ambos relatos del diluvio tengan —también— distintos contenidos teológicos. Ello ocurre en otros lugares de la Biblia, como por ejemplo en las dos narraciones sobre la institución de la monarquía en Israel. Pero tampoco es lógicamente necesario que las diferencias en la materialidad del relato impliquen, en el nivel superior del sentido, teologías distintas.

Si se acepta la opinión de G. Lambert de que la «intención» dogmática de ambas narraciones del diluvio, tomadas de la literatura y del fondo teológico de la Mesopotamia, fue corregir el sentido que allá tenían y establecer que en el yahvismo existe la seguridad de que la tierra jamás será destruida por Yahvé en el futuro, cualquiera que sea la gravedad de las culpas de los hombres, ambos relatos coincidirían en aquella fórmula: no habrá más diluvio (universal).

¿Cómo estructura este dato (trascendente) el sentido de la existencia humana? Ya se indicó que el sentido depende de que alguna fuerza obre ordenando el fluir incoherente de los acontecimientos. Ese orden debe volverse paradigma, premisa epistemológica, para comprender el sentido de lo que ocurre y actuar en consecuencia. Pues bien, y siempre en el supuesto de que ambos relatos del diluvio tengan la misma intención teológica, ésta respondería a una situación particular del hombre. Hay momentos en que la escalada del mal llega a un grado tal que hace temer una especie de «arrepentimiento divino» (cf. Gn 6,6-7). O, en otras palabras, que los caminos extraviados den con la humanidad en el precipicio de la destrucción.

Pues bien, el «dogma» que emerge de ambos relatos —incompatibles en su materialidad— será que siempre pesará más en el corazón de Dios el amor y la compasión por el hombre. Que la secuencia que se ha vuelto paradigmática siempre colocará, después de cualquier escalada del mal, un nuevo comienzo; pero, del diluvio en adelante, sin destrucción previa. En lenguaje mítico, Dios probó el sabor de la

destrucción como castigo, y no lo halló de su gusto. Ello no significa para los autores del relato que Dios renuncie a castigar, sino que castigará para sanar y en la medida en que ello sane y no destruya la historia del hombre.

Se percibe así, creo, la máxima relevancia, para la identificación histórica de Israel, de que éste haya «copiado», por así decirlo, un mito conocido en todo el Oriente, para hacerle vehicular un nuevo dato destinado a modificar radicalmente el sentido de la existencia y del trabajo histórico del hombre.

Historia y revelación en el credo deuteronómico

¿Qué decir ahora del otro ejemplo, al que prometí volver, del credo deuteronómico? Por de pronto, lo que el israelita del siglo VII sabe de la historia de su pueblo está como condensado en esa narración que comienza: «mi padre era un arameo errante...» Ahora bien, la historia «significativa» no se reduce jamás a eso, no es lo que burlonamente definíamos en la escuela a espaldas del maestro: la sucesión de sucesos sucedidos sucesivamente... Si es verdad que el tiempo histórico, esa sucesión de sucesos, comienza siendo para el hombre una frase incomprensible, una acumulación de letras o fonemas aparentemente sin puntuación. No hay algo como punto y aparte, no hay comas, no hay signos de interrogación...

Para inyectar sentido en ese caos, para convertir la sucesión de sucesos en «historia», hay que *puntuarla*. Y para ello depende uno en parte del texto que está ahí, y en parte también de uno mismo. En efecto, con un poco de atención y mucho de buena voluntad e imaginación, percibimos, o creemos percibir, que la sucesión de acontecimientos no es meramente caótica. Que hay cierta «redundancia» en ese sucederse de cosas. «Reconocemos» secuencias parecidas. Asoma la posibilidad de «porqués» que unirían sucesos. Pronto ciertas frases históricas comienzan a resultarnos familiares y, por lo mismo, probable su repetición.

Bastaría pensar en dos ejemplos muy simples. Uno: nos parece percibir que, cada vez que ocurre una «mala» acción, tarde o temprano se sigue un «mal» suceso, un anti-valor. Por analogía con lo que ocurre en las relaciones humanas, llamamos entonces a esa secuencia de hechos un «castigo». ¹⁶ Otras veces, observando con más paciencia los

16. He ahí una secuencia que se nos vuelve tan familiar como para que, ante un suceso particularmente doloroso, uno se pregunte: «Pero yo ¿qué hice?»; «¿Por qué Dios me castiga así?».

sucesos —o sea, ensayando como hipótesis secuencias más largas—, llegamos a la conclusión expresada en la máxima: «no hay mal que cien años dure», o aun a esta otra: «no hay mal que por bien no venga». ¹⁷ Así vamos edificando lo que se llama nuestra *experiencia*. Es decir, con material «histórico» y premisas epistemológicas, acudiendo estas últimas como elementos de «puntuación histórica».

Véase ahora cómo actúa esta puntuación en el credo deuteronómico. Si se observa el contenido material (o, si se prefiere, «histórico») del credo, se verá que éste dice referencia a los acontecimientos de tres épocas del Exodo (hasta la ocupación de la tierra prometida); y, finalmente, la época contemporánea del que recita la fórmula (que no es la de Moisés, sino la de la práctica del Deuteronomio).

La primera época se abre con las peregrinaciones de los patriarcas en tierras de Canaán, y especialmente con los hechos relativos a Jacob, el errante arameo. Bajo la protección del «Dios de los Padres» (Abraham, Isaac y Jacob-Israel), esa peregrinación de unos pocos pastores nómadas les obliga a bajar a Egipto, donde Israel se hará un pueblo «grande, fuerte y numeroso».

La segunda época muestra lo que ocurre con este pueblo al final de su estadía en Egipto. Por más grande, fuerte y numeroso que sea el naciente Israel, los egipcios lo son mil veces más, y el buen trato inicial se convierte en persecución. En tal situación, los israelitas deciden invocar a Yahvé, identificándolo con «el Dios de los padres». Este los escucha y, «con mano fuerte y tenso brazo», los libera del poder de los egipcios y los conduce por el desierto hasta la tierra que les prometió.

Antes de pasar a la tercera etapa, cabe comprobar que las primeras muestran secuencias similares o paralelas. El «Dios de los padres» protege el peregrinar de ese arameo errante progenitor de Israel (Israel es, asimismo, otro nombre que se le da a Jacob) y, precisamente en el momento más crítico —cuando los nómadas bajan al gran país organizado y poderoso y se someten a él—, hace de la magra descendencia de Jacob un pueblo numeroso y fuerte. Yahvé (identificado

17. En otras palabras, y si hubiera que reducir a fórmula abstracta esta secuencia, se diría: suceso malo, más varios sucesos aparentemente fortuitos, igual a suceso bueno. Y punto. Porque allí *termina* la secuencia. La veremos reaparecer cuando nos encontraremos, otra vez, con el primer miembro de la frase: suceso malo... Nótese que no es fortuito el hecho de haber utilizado yo aquí como ejemplos dos refranes. Es que la mayor parte de éstos representan la «sabiduría popular», en el sentido de que son secuencias «verificadas» en la memoria de un pueblo y usadas luego comúnmente para interpretar lo que ocurre.

por Moisés con el Dios de los padres) protege a ese pueblo dominado y, también en el momento más crítico, lo salva portentosamente del poder de Egipto y, a través del desierto, lo conduce hasta la tierra prometida.¹⁸

Como puede verse, hay en esas secuencias algunos detalles paralelos que no son sin importancia: la protección acostumbrada de Dios parece terminar en una especie de cansancio o decadencia (el «bajar» a Egipto y el caer bajo su dominio se deben a una gran sequía, según el Génesis; el viaje a la tierra prometida es largo y desalentador, y sólo la segunda generación verá su término); la reacción religiosa, no obstante, parece hacer que Dios vuelva a inclinarse, compasivo, sobre sus amigos y protegidos, les fije nuevas metas y les haga nuevas propuestas y promesas.

Ahora bien, ¿qué hay de una tercera secuencia en el credo deuteronómico? Es evidente que la ocupación del país de Canaán, o sea, de la tierra prometida y, según el credo, «dada» a Israel, significa el punto final —una especie de «punto y aparte»— de esa frase histórica que se ha percibido ya dos veces en la historia de Israel. ¿No será un paradigma destinado a reproducirse aún? La monarquía davídica pensó que esa frase no se repetiría, simplemente porque ya no sería necesaria. Sin embargo, esos tiempos más o menos felices han pasado, y he aquí de nuevo al israelita en el contexto desolador del Deuteronomio. Ahora bien, si hay un «Deuteronomio» —una «segunda ley» atribuida a Moisés—, es porque de algún modo se entiende que lo que se ha vivido no puede ya ser tenido como el cumplimiento cabal de la promesa originaria.

El que Yahvé esté preparado para hacer que la historia redunde, como en el pasado, en una frase histórica similar asoma y golpea a la puerta de corazones proféticos. Yahvé va a realizar nuevas y prodigiosas gestas en favor de un Israel disminuido y amenazado. Y prepara gestas que empequeñecerán y harán casi olvidar las del pasado. La verdadera «tierra prometida», la que de veras «maná leche y miel» —no la magra y seca del presente—, está en el futuro y no en el pretérito. Y todo esto comienza, en las postrimerías del reino del Norte, a ser el inesperado contenido de un nuevo mensaje profético que exhorta a Israel a situarse otra vez en la disposición exigida por aquella

18. El conocimiento de las viejas tradiciones permitiría añadir un elemento más (y significativo, por cierto) a ambas secuencias. La protección de Yahvé parece desaparecer en la medida en que se corrompe Israel (crimen de los hermanos de José; aprecio mayor por los bienes de la servidumbre antes y después del Exodo). Un personaje fiel a Yahvé y la invocación (arrepentida) de su poder deciden la intervención divina y salvadora (José, Moisés...).

frase paradigmática: un pueblo que lo espera todo de Yahvé y quiere servir a éste de todo corazón.¹⁹

Pues bien, se admite con buenas razones que el Deuteronomio, cualquiera que haya sido el lugar de su redacción (primera), está fuertemente influenciado por ese mensaje profético de tan extraordinario talante. De ahí que su finalidad sea que Israel sienta el «hoy» de las promesas divinas: «Es impresionante —escribe von Rad— ver cómo, poco antes de la catástrofe, Dios ofrece una vez más la ‘vida’ a Israel (Dt 30,15ss.). Esto ocurre de la manera siguiente, el Deuteronomio elimina casi siete siglos de desobediencia y coloca a Israel de nuevo en el desierto, pendiente de los labios de Moisés. Pero es necesario tener presente que este Israel no se parece en nada al pueblo antiguo junto al Sinaí: vive en condiciones culturales, económicas y políticas muy distintas y es, además, un pueblo malvado (Dt 9,6.13; 31,27); no obstante se le ofrece con la misma actualidad de entonces la salvación: ‘hoy te has convertido en pueblo de Yahvé tu Dios’. Ninguna expresión revela con mayor evidencia el esfuerzo apasionado por actualizar en su época los mandamientos del Sinaí, como las infinitas variaciones de este ‘hoy’ que el predicador deuteronómico machaca sin cesar en los oídos de sus oyentes».²⁰

Comprenderá así el lector que, de acuerdo con esto, la intención teológica del credo deuteronómico no es la de hacer un «racconto» del pasado. Enseña en la medida en que es «dogmático», o sea, en la medida en que enseña una norma, un paradigma para *puntuar los acontecimientos* de tal manera que el *hoy* de entonces se introduzca,

19. Cf., G. von RAD, *op. cit.*, t. II, p. 226: «Pero Yahvé actuará una vez más en Israel: no es su voluntad retirarse de la historia después de ese fracaso; al contrario: lo nunca oído se está aproximando a Israel». Y poco después: «Así pues, según los profetas, solamente podía haber salvación si Yahvé se disponía a realizar nuevos hechos en Israel. En realidad, los estuvieron esperando con confianza, e importunaron a los que todavía podían oír, para que no se asentaran sobre falsas seguridades (Miq 3,11), sino que miraran a lo que estaba por venir y se refugiaran en la actuación salvífica de Yahvé, que era inminente. Fueron, pues (los profetas), los primeros en Israel que manifestaron continuamente, y cada vez con más insistencia, que la salvación vendría a la sombra del juicio. Este tipo de vaticinio profético que, en estrecho contacto con las antiguas tradiciones de elección, pero al mismo tiempo con una interpretación nueva y audaz, habla de la nueva aparición del obrar salvífico, divino, ha de llamarse, y solamente él, vaticinio escatológico. Habían llegado a estar seguros de que Yahvé, más allá del juicio, y mediante nuevas acciones, pondría los cimientos de la salvación; para ellos se trataba de anunciar esos hechos y no solamente de una cuestión de esperanza o confianza» (pp. 230-231). Todos los exegetas admiten la influencia profética en el Deuteronomio. El «credo» que allí aparece constituye la identificación de todo israelita con esa esperanza que asoma.

20. *Ib.* t. I, pp. 294-295.

a pesar de todas las disimilitudes, en una secuencia ya conocida y experimentada: la de las dos primeras frases históricas que aparecen en el credo. Volviéndose de todo corazón a Yahvé, enseña el Deuteronomio, lo que queda de Israel verá, como en el pasado y más aún que en el pasado, las gestas salvíficas de Yahvé surgiendo, inesperadas, en la historia con el mismo orden y la misma «fidelidad».

No se trataba, entonces, de que el israelita que en el siglo VII a.C. recitaba tal vez este credo debiera cerrar los ojos para afirmar que todo Israel estuvo oprimido en Egipto, o que la tierra que cultivaba con tanto sudor era la misma tierra prometida y que manaba leche y miel. Obviamente, su «fe» no dependía de ese esfuerzo voluntario por ver lo que no podía ver. La función teológica de ese credo no dependía de la posibilidad de controlar el carácter históricamente prodigioso del éxodo, como tampoco de una estadística sobre la abundancia comparativa de leche y miel en su desolado o amenazado territorio. Recuérdese, además, que ya el Génesis, al dejar coexistir codo a codo los dos relatos diferentes del diluvio, mostraba lo mismo con respecto a la «historicidad» de lo allí narrado.

Sábese, por otra parte, que esto es así, porque el modo de puntuar los sucesos que aparece en el credo deuteronómico no es algo exclusivo de este pasaje. Ni siquiera de ese libro. Siguiendo ese mismo parádigma está construido, entre otros, el libro de los Jueces, obra que los exégetas atribuyen igualmente al autor o a la escuela deuteronómista. Y la razón interna de esa atribución no es otra que la de reconocer su teología histórica. La manera de puntuar los acontecimientos y de reconocer en su sucesión el modo familiar y significativo de la acción divina constituyen su firma.

El Deuteronomio (con la obra del Deuteronomista) es un último y desesperado intento en Israel por actualizar una determinada teología. Intento que, como se verá, no tendrá éxito. Intenta, eso sí, imponerla sin violencia, pero con una autoridad que no rehúye el control de la experiencia. Para el Deuteronomio pertenecen al resto de Israel —identificación y límites que caracterizan lo «dogmático»— aquellos que se colocan en aquel «hoy», frente a la «segunda» ley de Moisés, como los contemporáneos de éste se colocaron frente a la «primera» en el desierto del Sinaí.

Así como en los tiempos del Yahvista Israel se constituía e identificaba dogmáticamente por no creer en una historia puntuada por diluvios sujetos al capricho de los dioses, y hacía de esa negativa un «artículo de fe», así se identificaba también más tarde con otra teología, la de ese «credo» determinado por una precisa puntuación histórica. Un pueblo, lo mismo que una iglesia, no se identifica nunca por la exactitud de un hecho material, sino por un «sentido» constitutivo, por algo en lo que se «cree».

3

Proceso y verdad

¿Cuál sería, entonces, la puntuación verdadera?, se preguntará el lector pensando en lo visto en el capítulo anterior. En efecto, lo descubierto allí puede constituir un avance, pero plantea otro problema: ¿son igualmente verdaderos *todos* los datos trascendentes que surgen de los relatos del Antiguo Testamento, traducidos a un lenguaje que podríamos llamar «dogmático»?

Lo que debe haber quedado claro de lo allí visto es que, bajo un género literario narrativo —que, como se verá, es sólo uno de los muchos géneros literarios presentes en la Biblia—, se esconden una reflexión y una pretensión teológicas. Añádase a ello que las conclusiones teológicas de tales relatos pueden formularse en proposiciones más «digitales», expresando de otra manera los datos trascendentes que determinan la identidad de lo que podríamos, en el caso de la Biblia, llamar la fe yahvista o, si se prefiere, la fe de Israel.

Si esto es así, la importancia de los hechos paradigmáticos no está en su «historicidad». Se ha podido comprobar que los mismos autores bíblicos no ocultan el origen o los componentes legendarios (que se han permitido corregir en relatos ya míticos) de varios de esos relatos que, no obstante, han constituido paradigmas de interpretación histórica. Lo que en primer término importa para el mundo del sentido es su función literaria: que sean claros y elocuentes en mostrar un esquema de puntuación que permita, en lo sucesivo, construir una «experiencia», abriendo así el espacio para saltar más humanamente al plano de lo histórico.

Cierto es que el prestigio de esas narraciones con secuencias paradigmáticas, tales como la del diluvio o la aludida en el credo del Deuteronomio, añaden fuerza a ese aprendizaje sobre cómo interpretar la propia historia (o la historia grupal, ya que la primera está engarzada indisolublemente en la segunda).¹ Y lo dicho sobre la prudencia de los redactores —dejando relatos paralelos y materialmente incompatibles de los mismos hechos— no obsta para que un israelita común pensase probablemente en tales secuencias como realmente acontecidas en el pasado.²

Así, bajo la forma de libros sin teologías y sin dogmas, la colección bíblica en general y el Antiguo Testamento en particular contienen *sustancialmente lo mismo* que lo que la Iglesia se acostumbrará más tarde a formular con otro género literario: credos y anatemas. Nótese, empero, que digo «sustancialmente lo mismo», porque no se pasa impunemente de un género literario a otro. Sobre todo, cuando el paso se produce entre lo que podríamos tomar como los dos extremos de ese espectro que va desde lo más icónico a lo más digital posible en estas materias que atañen a la significación de la existencia humana.

Una diferencia, entre varias, se deja sentir en ese paso. Y tiene importancia teológica, aunque no haya que exagerarla y convertirla de diferencia en oposición. Se trata de lo siguiente: un relato no suele tener, por lo menos como primer efecto, el de dividir. Por de pronto, dos personas pueden escuchar una misma narración y, aunque una de ellas la considere falsa o fantástica, probablemente no se enemistará por ello con la otra persona para quien lo narrado acaeció realmente. Más aún, en un nivel más profundo —el que hace al valor paradigmático del relato—, no siempre se llega a él de manera consciente, por lo menos la primera vez que se lo escucha. En cambio, el modo que se ha vuelto clásico de expresar lo dogmático lleva de la mano, a quien escucha el género literario que habitualmente lo acompaña o vehicula, a plantearse la cuestión: ¿es eso *verdad*? Y (¡atención aquí!) no hay que dar por supuesto que es sólo —ni preferentemente— quien acepta lo materialmente verídico de la narración quien formulará la cuestión y podrá darle su solución más profunda.

1. A pesar de que lo dicho sobre los redactores muestra que ellos llevaron ya a la narración una manera de puntuar los acontecimientos propia del estadio en que se encontraba su reflexión teológica. No en vano son verdaderos *autores* literarios. No se trata de que conocieran *hechos* más fehacientes que los demás.

2. Es interesante señalar la seriedad con que, en sus albores, la ciencia paleontológica buscó rastros fósiles de un diluvio universal. Y aun creyó encontrarlos cuando descubrió, en estratos de lo que hoy es tierra firme, depósitos de fondos marinos.

Decía que no hay que exagerar esa diferencia. Todos conocemos relatos que disgustan, enemistan, dividen. Después de todo, lo «ícono» tiene, asimismo, una íntima relación con la verdad, aunque no esté expresada del mismo modo. Y, por ende, puede dividir a las personas que escuchan la narración. Recuerdo, a propósito de esto, un ejemplo que presentaba un libro cómico (*Los Cuadernos del Mayor Thompson*, de P. Daninos) sobre las diferencias entre ingleses y franceses. Un matrimonio, cuyo hijo se educaba periódicamente en un país y luego en el otro, se quejaba de que en Inglaterra se le enseñaba que Juana de Arco, cuando era pastora, había oído «voces» (¡entre comillas!) que la llamaban a liberar a Francia, mientras que en Francia se le enseñaba que había oido voces (¡sin comillas!)...

Una determinada manera de pensar y de opinar diferente de (y aun opuesta a) otras se puede transmitir mediante relatos. La transmisión será más difusa y lenta que la vehiculada por un «anatema», pero tal vez cale mucho más hondo.

De esta manera, cuando, después del exilio en Babilonia, comienza a abrirse camino en la mente de Israel la «hipótesis» de que tal vez no habría que pensar que la mano de Yahvé intervino en los acontecimientos tomando en cuenta la moralidad de los actores, esta hipótesis es resistida primero como «herética». O, por mejor decir, como una especie de traición a las «opiniones» de la comunidad nacional. Convertirla en tesis merecería una «excomunión».

Esa es la experiencia por la que pasa el autor del Salmo 73: «por poco mis pies se extravián, nada faltó para que mis pasos resbalaran, celoso como estaba de los insensatos al ver la paz de los impíos... Dicen: ‘¿Cómo va a saber Dios? ¿Hay conocimiento en el Altísimo?’ Miradlos, étos son los impíos y, siempre tranquilos, aumentan su riqueza» (Sal 73, 2.11-12). Pero un terror «dogmático» lo detiene al borde del precipicio adonde lo lleva su *extravío*: «Si hubiera dicho: ‘voy a hablar como ellos’ (los impíos), habría *tracionado la raza de tus hijos*» (73,15). Este es el problema, ya explícitamente «dogmático», que exige un reflexión profunda y difícil: «me puse³ pues, a pensar para entenderlo, ardua tarea ante mis ojos» (73,16).

3. De hecho, esa reflexión lleva, por el momento, a imaginar una secuencia (propia de la «redundancia» con que Dios mueve la historia) en la que éste, como dormido, deja a los acontecimientos fluir durante un tiempo, sin intervenir en ellos (para ponerlos de acuerdo con la moralidad de los hombres). Hasta que, al fin, despierta de su sueño y extermina a los malvados (cf. Sal 73,17ss.). Esta solución, tan poco satisfactoria, no podía durar. Por lo menos en un cierto nivel de reflexión. La teología (nueva) resultante del libro de Job (entre otros) la echa por tierra, y el problema teológico del justo que

En realidad, una tarea tan ardua como la que, hace pocos años (antes del Vaticano II), debía acometer cualquier teólogo que quisiera en su teología atender a los signos de los tiempos y, medianamente informado de los progresos en teología bíblica (necotestamentaria), compaginarlos con la ortodoxia de su fe. Quien quisiera compaginar el que sólo se salvaran los que antes de la muerte pasaran a formar parte concreta y visible de la Iglesia Católica (dogma del concilio de Florencia 1438-1445, cf. D. 714), con la creciente convicción de que Dios ofrecía compartir el misterio pascual de salvación a todos los hombres de buena voluntad, sería sólo un ejemplo de tantas angustias (y valentías) dogmáticas similares en la historia de la Iglesia.

Así, el estudio emprendido en el capítulo anterior deja frente a un planteamiento nuevo que será objeto de este capítulo. Se descubre que, con diversos géneros literarios, el Antiguo Testamento representa una reflexión teológica en proceso acerca de datos trascendentales, que éstos son de una maravillosa riqueza y variedad y que podrían (y deberían, en beneficio de la teología cristiana por lo menos) ser traducidos a otro lenguaje —teológicamente más unificado— sin perder sus elementos más significativos. Y sin pretender, claro está, sustituir en la vida real los relatos por las fórmulas más generales y abstractas. Sin embargo, ese descubrimiento, aunque admitido, no ha sido prácticamente aprovechado.⁴ Aunque pueda parecer mentira, es muy poco, desproporcionadamente poco, lo que se ha estudiado en profundidad por exegetas cristianos sobre el *contenido y desarrollo dogmático* específico del *Antiguo Testamento*. ¿Por qué?

sufre toma entonces toda su verdadera dimensión. Es de notar, sin embargo, que aquí, como siempre que se habla de etapas en el proceso dogmático del Antiguo Testamento, no se ha de pensar que todo Israel pasa, como por un resorte, de una concepción a otra. El problema que plantea el sufrimiento no ha recibido aún la influencia de la teología de Job a nivel popular: los discípulos, si hemos de creer a Jn 9,2, preguntan a Jesús, a propósito de un ciego de nacimiento: «Maestro, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?».

4. Podría decir, corrigiendo la afirmación del texto, que ha sido aprovechado a la inversa. Es decir, como argumento fehaciente de la necesidad de poner otra vez la teología cristiana bajo el signo literario de la narración (aunque ésta no sea, ni con mucho, el único género literario de la Biblia). Se piensa rescatar así procedimientos literarios mucho más capaces de vehicular una fe encarnada que, de lo contrario, tiende a volverse tan abstracta como la teología académica, o sea, un acto segundo esterilizado y débil. Cf., a este respecto, J.B. METZ, *Faith in History and Society* (Trad. ing.), Seabury Press, New York 1980, especialmente partes II y III, cap. 12; (trad. cast.: *La Fe, en la historia y en la sociedad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

I. REVELACION EN PROCESO

¿Teología o teologías del Antiguo Testamento?

Hay, por cierto, muchas hipótesis para explicar ese hecho extraño y sugerente. Algunas de ellas parecen muy simples y convincentes; más aún, complementarias. Otras, más rebuscadas, dando la impresión de que se quiere esquivar el bullo ante las dificultades «dogmáticas» que ofrece el Antiguo Testamento, sobre todo a los ojos de la Iglesia, que suele considerar el «dogma» como algo dado de una vez para siempre. En una única «revelación».

Se dirá que, sobre todo en los últimos tiempos, se pueden encontrar en todas las lenguas modernas varias «teologías del Antiguo Testamento». Ello es cierto, pero el plural sólo puede aplicarse a su conjunto. Por regla general, de la que no conozco ninguna excepción, no existe una obra que se atreva a poner ese plural como título: «Teologías del Antiguo Testamento».

No quiero ser injusto, pues muchas de esas obras son bastante claras al respecto de que existió un largo proceso, fértil en descubrimientos y en correcciones. Sin embargo, creo que la tendencia más general es la de insistir en las similitudes. Con lo cual, aunque el proceso se admite explícitamente, dejan de verse con la misma claridad la complejidad y riqueza de los pasos que esas similitudes recubren.

Un solo ejemplo bastará para ilustrar lo que quiero decir. Se admite que, por lo menos desde el Exodo, el Dios que Israel adora tiene un solo nombre: Yahvé. Pero ¿puede este *nombre* garantizar la *unidad* del contenido? Si Dios significa lo Absoluto, ¿deberá uno suponer que cada vez que se pronuncia su nombre se alude a los mismos valores? Esta pregunta tiene tanto más sentido para los cristianos cuanto que el concilio Vaticano II les ha advertido que pueden generar ateísmo cuando, bajo el nombre mismo de Dios, están, con palabras o con actos, mostrando —con rasgos de valores o anti-valores— un «rostro» que no corresponde a (ni puede ser reconocido como) Dios.

La autodefinición de Dios y su compasión

Ahora bien, aquí se encuentra uno con una de esas (dudosas) «similitudes» de las que hablaba. En efecto, existe una como definición de Yahvé por los *valores* que representa, definición que comienza con el Yahvista y, repitiéndose a todo lo largo de la Biblia, termina con

el Cuarto Evangelio, una de sus últimas obras. El Yahvista llama a Yahvé Dios «rico en amor (compasión) y fidelidad» (Ex 34,6); el himno que compone el Prólogo del cuarto Evangelio llama al Verbo de Dios «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Gracia es sinónimo de amor compasivo, como verdad lo es de fidelidad. Se trata de la misma definición.

Pero ¿se tratará de los mismos «valores» en la realidad? Lo que es cierto de las palabras ¿será verdad de las actitudes a que alude? El problema es tan hondo cuanto largo es el espacio que separa al Yahvista del autor del Cuarto Evangelio. En efecto, ya en la misma definición de Ex 34,6 el texto continúa diciendo de la «compasión» de Yahvé que «mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que *castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos...*» (34,7). No es eso exactamente lo que nosotros llamaríamos «justicia»; mucho menos «compasión».

Si uno se pregunta, empero, a quiénes se extiende esa compasión a que la definición alude, comprendemos que el título «Dios de Israel» no significa meramente una preferencia. Es asimismo un límite para lo que Yahvé es por definición: compasivo. En efecto, siete siglos después de escuchar esa fórmula divina, el Deuteronomio enseña (aludiendo a un pasado que fue muy diferente) que el Dios de Israel es celoso de tal manera que condena al exterminio a todos los pueblos cananeos vecinos de Israel. Este, al vencerlos, debe matar en ellos a hombres, mujeres, niños y animales, «para que no os enseñen a imitar todas esas abominaciones (idolátricas que cometen)» (Dt 20,15-18).

Tiene que pasar aún mucha agua bajo el puente antes de que Pablo pueda aducir como argumento la compasión de Dios *hacia la humanidad toda*: «¿Acaso Dios es Dios sólo de los judíos y no también de los paganos? ¡Sí, por cierto, también de los paganos!» (Rom 3,29).

Que se trate aquí de un «proceso» revelatorio no es ya un secreto entre quienes investigan la teología del Antiguo Testamento. Como ya se verá, una vez que se supera la concepción que se ha tenido durante mucho tiempo en la Iglesia de que Dios es el autor de ambos Testamentos porque «los ha dictado», impidiendo así que se deslizara en ellos error alguno, es relativamente fácil comprender que la revelación vétero y neotestamentaria se parece más a un proceso educativo. Como luego tendrá ocasión de ver mejor el lector, la Iglesia reconoce que se trata de una «pedagogía divina» y no de un dictado. Y que en esa pedagogía hay que admitir cosas imperfectas y transitorias. Como es, por ejemplo, imperfecta y transitoria una concepción de la vida que se termina definitivamente con la muerte, concepción que aparece

aquí y allá en todo el Antiguo Testamento, hasta que, sobre todo en los libros deuteronómicos, se abre paso poco a poco la idea de una vida en la justicia sobrevive a la muerte (cf. Sab 1,15).

Pero volvamos al tema de la «compasión» como constitutivo intrínseco, identificador, de Yahvé. ¿Se tratará del mismo Dios cuando una vez se presenta exigiendo de sus fieles no tener compasión de sus vecinos idólatras, y otra vez como teniendo compasión, como creador que es de todos, de la humanidad entera? Quien considere la revelación de Dios como un proceso, descubrirá una extraña y casi placentera coincidencia. Yahvé, el Dios que une en el Exodo el ser él compasivo (de Israel) y despiadadamente celoso de cualquier culto dirigido a otros dioses que no sean él, pasa, casi se diría, de pronto a mirar a éstos con ironía. Los dioses son ídolos. Es decir, obras de hombres que, neciamente, después de haberlos fabricado, se ponen a adorarlos, a sabiendas de su total vacuidad.

¿Cómo se pasó del exterminio despiadado a la compasión? Lo que aquí descubre el exégeta es que ese paso tuvo lugar *al mismo tiempo* que se insistía en la concepción de Dios como único creador del universo entero (Gn 1, obra del Sacerdotal), en la unicidad y trascendencia de Yahvé (Is 40, obra del Deuteroisaías), ante la crisis religiosa que significó el exilio en una tierra extranjera que vivía bajo la protección de otros dioses a quienes adoraba y que, aparentemente, habían vencido a Yahvé.

En otras palabras, en ese proceso educador, la generosidad universal de Dios aparece como corolario del más estricto monoteísmo. Pero (y esto lo han dicho los mejores exégetas, sin atreverse quizás a sacar las correspondientes consecuencias teológicas) Israel no fue estrictamente monoteísta hasta el exilio. Las grandes obras del Yahvismo hasta el siglo VI son *monólatas*, más que monoteístas. Israel adora sólo a Yahvé. Y esto a rajatabla. Pero, al mismo tiempo que admite otros poderes divinos rivales —lo que explica el «celo» que pone en la concepción de Yahvé—, entrega su destino en las manos del único Dios que ha escogido como suyo a Israel y que se apiada sólo de éste.

Ello quiere decir que en las primeras etapas de esa «pedagogía divina» —más de la mitad del Antiguo Testamento— hay aún como un telón de fondo politeísta sobre el cual se proyecta Yahvé y su alianza exclusiva con Israel. Hasta tal punto esto es así que la *Biblia de Jerusalén* lo da por suficientemente conocido de la exégesis. Encuentra una extraña profecía en la obra del Protoisaías: «En aquel día será Israel tercero con Egipto y Asur, objeto de bendición en medio de la tierra, pues lo bendecirá Yahvé Sebaot diciendo: 'Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos Asur, y mi heredad Israel'»

(Is 19,24-25). La *Biblia de Jerusalén*, de ordinario muy prudente, no vacila, y advierte en una nota: «Este oráculo (Is 19,16-25) data probablemente del Destierro». Y si uno pregunta por qué se lo saca así a la autoría del Protoisaías donde figura actualmente, la respuesta obvia es que su universalidad, como surgida del monoteísmo estricto, no cuadra con la concepción de Yahvé antes del Destierro o Exilio.

¿Por qué —puede entonces preguntarse uno— no se hace una teología enriquecedora y humanizadora de todo ese proceso? Creo que la dificultad es que la exégesis, por lo menos la católica, no ha salido todavía, psicológicamente hablando, de la concepción de Dios como dictando la Escritura. Esta se considera la auto-revelación de Dios. ¿Y cómo concebir que esa auto-revelación comience con la aceptación, más o menos tácita, pero palpable, del politeísmo?

Se dirá que también se ignoró durante siglos la existencia de una vida ultraterrena. Pero se juega aquí con las palabras. «Se ignoró» quiere decir que no se cometió un error; simplemente, se ignoró una verdad. Ahora bien, ¿por qué no decir lo mismo y sacar la obvia consecuencia de que la unicidad de Dios es una verdad que fue asimismo ignorada y que, luego, Dios mismo la fue insinuando como respuesta a los problemas que suponía la compasión de Dios hacia la totalidad de la humanidad? Hay aquí una serie tan grande de malentendidos que es muy difícil desenredar esta madeja.

Se supone que Dios, en la Biblia, habla principalmente de sí mismo y que no pudo comenzar, aunque más no fuera, su auto-revelación dejando al hombre en la ignorancia de aquello que era el elemento central del conocimiento divino: su unicidad.

Se supone, se supone... La Biblia misma nos dice otra cosa. Y sería mejor escucharla. Pero quien hace teología bíblica sabe que los oídos no están acostumbrados aún a escuchar ciertas cosas. Y a aceptarlas, a pesar de que el proceso de aprender a aprender, el proceso de una pedagogía que no acumula informaciones, sino que ayuda al hombre a profundizar en sus problemas y a resolverlos mediante una experiencia cada vez más ajustada y compleja, es mucho más humano y, por ende, *más digno de Dios* que el oficio de dictar.

Sin embargo, lo que se acaba de ver no es más que un planteamiento demasiado general. En lo que sigue, procuraré acercarme más al mecanismo mental usado por esa «revelación» que se vuelve «dogma» en la Iglesia.

II. EL SEGUNDO NIVEL: LA HISTORIA DE LA REDACCION BIBLICA

Estructura bíblica aparente y estructura real

El lector recordará que en el capítulo anterior se habló de *dos niveles* de contenido en los relatos y otros géneros literarios de la Biblia en general y del Antiguo Testamento en particular. Uno de esos niveles podría llamarse el «material», es decir, el contenido narrado o expresado de manera *directa*, sea mítico o histórico, para abarcar así el espectro completo. El otro nivel estaba constituido por lo que llamé los «datos» trascendentales que eran vehiculados a través de los contenidos materiales. En efecto, y cualquiera que fuera la veracidad de lo relatado, el valor del relato no acababa allí: en un nivel superior, la narración enseñaba a puntuar los acontecimientos, a descubrir un sentido en su sucesión aparentemente caótica y a actuar en consecuencia.

Pues bien, conviene detenerse aquí un momento para percibir la diferencia que, *desde el punto de vista del contenido material*, existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como se sabe, la Biblia es una colección de escritos ordenada siguiendo la flecha del tiempo. Del tiempo al que esas obras se refieren, no del tiempo en que fueron redactadas. Dicho en otras palabras, el que se coloca hoy frente a esa colección —*Biblia* significa «libros» en griego— tal vez no perciba que los distintos materiales están allí colocados no según el orden en que fueron apareciendo o fueron escritos, sino según el «tiempo» a que hacen referencia sus contenidos. Ya se ha visto, por ejemplo, que el Deuteronomio, puesto que presenta a Moisés legislando, está colocado entre los cinco primeros libros bíblicos (el Pentateuco), mientras que profecías como las de Oseas, Amós o Isaías figuran mucho después en la colección, porque se refieren a acontecimientos contemporáneos a esos profetas. Y, no obstante ello, se sabe que el Deuteronomio fue redactado en una época algo posterior a la predicación de esos profetas, pues está influenciado por ellos.

Un ejemplo más célebre aún es el de los dos primeros capítulos del Génesis. Como, en cierto modo, esos dos capítulos contienen como dos narraciones de la obra creadora de Yahvé, han sido puestos en el comienzo absoluto de la Biblia. Sin embargo, el *Sacerdotal*, que escribe lo que hoy es el capítulo primero, con su relato de la creación en siete días, es por lo menos cinco siglos posterior a la narración Yahvista de la creación en el capítulo segundo. Creo que el lector percibirá con esto la importancia de una historia de la redacción de la Biblia para poder seguir la verdadera historia de los datos «teológicos» trascendentales en ese proceso revelatorio por el que Dios guía a Israel.

Además, esta manera de organizar el «material» bíblico nos permite percibir, desde ya, una diferencia muy importante entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. El primero «se refiere» a un período enorme que va desde la creación del mundo hasta la venida de Jesucristo. El segundo, desde Jesucristo hasta lo que se pensaba debía ser el fin del mundo durante la primera generación cristiana.

Es verdad que no hay que pensar que los autores bíblicos tuvieran una idea siquiera aproximada de la verdadera y enorme dimensión temporal que los separaba de los orígenes del universo. No poseían sobre ello los datos científicos que hoy tenemos. De acuerdo con cronologías que aparecen en la Biblia, se diría que ubicaban el comienzo del mundo unos cuatro mil años antes del tiempo en que ellos se encontraban. Pero, aun así, eran conscientes de que, al hablar de los primeros miembros de la humanidad, hablaban de seres muy «primitivos». Las referencias del Yahvista a la invención del pastoreo, de los instrumentos musicales y de la fundición de metales (cf. Gn 4,20-22) son fehaciente prueba de ello. Que también fueran «primitivos» en sus costumbres y, lo que más interesa aquí, en su religión y en su moral, es todavía más claro y está abonado por relatos y testimonios de la legislación (mosaica) más primitiva. Aun héroes y «modelos» de vida religiosa, amigos de Dios como Abraham, no habrían, por cierto, pasado un examen de esas mismas cualidades tal como se concibieron en épocas posteriores consignadas por la misma Biblia.

El segundo nivel y la exégesis católica

Pero es menester dar un paso más y subir de nivel. No se pueden entender los escritos bíblicos sin atender, como decía von Rad en un pasaje ya citado, a las tensiones intencionales que introducen sus autores en el mundo de sus narraciones para estructurar el mundo de sentido de la existencia humana. Y esto obliga a pasar de la historia *que se cuenta* a la historia de *cómo se cuenta*. O sea, a la historia de la redacción de la Biblia y a la historia de sus redactores.

En 1943, S.S. Pío XII revolucionó la acostumbrada exégesis católica de la Biblia con una encíclica sobre su correcta interpretación: la *Divino Afflante Spiritu*. El Vaticano II confirmó esa orientación hermenéutica expresándose de esta manera: «Como quiera que en la Sagrada Escritura habla Dios *por medio de hombres* a manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura, si quiere ver con claridad qué quiso Dios mismo comunicarnos, debe inquirir atentamente qué quisieron realmente significar y qué le plugo a Dios manifestar *por las palabras de ellos*. Para averiguar la mente de los hagiógrafos hay que

tener en cuenta, entre otras cosas, los ‘géneros literarios’... Es menester, por tanto, que el intérprete inquietara el sentido que el hagiógrafo, en determinadas circunstancias, *dada la condición de su tiempo y de su cultura, quiso expresar y expresó* con ayuda de los géneros literarios a la sazón en uso...» (DV 12).

Si se tiene, así, en cuenta este nuevo plano —la historia de la redacción de la Biblia—, la dimensión temporal que en ella ocupa el material del Antiguo Testamento se reduce, por cierto. Si ese contenido del Antiguo Testamento va desde el origen del mundo hasta Cristo, y el del Nuevo desde Cristo hasta el (supuestamente próximo) fin del mundo, la «historia de la redacción» de todo ese material es mucho más breve: va, en el Antiguo Testamento, desde diez siglos antes de Cristo (reino de David o Salomón) hasta Cristo; y en el Nuevo ocupan apenas unos cincuenta años. En efecto, los primeros redactores de partes importantes de la Biblia, el Yahvista y el Elohistico, vivieron probablemente en los primeros tiempos de la monarquía establecida en Israel (o sea, poco después del año 1000 a.C.). En cuanto a los escritos del Nuevo Testamento, es opinión común que los primeros —las cartas de Pablo a los Tesalonicenses— datan del 47 ó 50 d.C., mientras que los últimos —los escritos «joánicos»— datarían de los alrededores del año 100.

De este modo, el «primitivismo» de los primeros autores bíblicos y, por ende, del sentido teológico que quisieron poner en sus relatos (y en otros géneros literarios que también utilizaron) se reduce considerablemente. Pero, aun así, hay diez siglos de distancia entre sus extremos. (Compárese con el medio siglo que cubre el Nuevo Testamento).

Y esto trae un problema teológico que está lejos de ser despreciable: no se puede esconder el hecho de que en el Antiguo Testamento el sentido no es uno: son muchos a lo largo de esos diez siglos. No hay allí sólo una historia de hechos. Hay también, y ello es dogmáticamente lo más relevante, una historia de historias o, mejor, una historia de interpretaciones que se lanzan al asalto del sentido y que (¿por qué no?) son a veces interpretaciones *diferentes* de los *mismos* hechos. De ahí que sea tan difícil escribir una «teología del Antiguo Testamento». Supongo que me espera aquí la pregunta lógica del lector: ¿cuál, entre esos sucesivos sentidos, deberá ser tenido por correcto, por veraz?

Conviene, sin embargo, detenerse un poco en la diferencia a este respecto entre ambos Testamentos. Cualquiera puede notar que el Nuevo Testamento presenta asimismo diferentes «significaciones» de Jesús. Pero, como todas ellas son (casi) contemporáneas, es aún re-

lativamente fácil (o tentador) suponer que todas son compatibles y que sólo se trata de sumarlas. Son innumerables las obras de teología contemporánea donde se añade una cita de Juan a una de Pablo, por el motivo obvio de que ambas se refieren al mismo Jesús. En cambio, resulta casi imposible no ver que, tratándose del Antiguo, las interpretaciones no se pueden adicionar, por ser sucesivas. Y que la diferencia de épocas y contextos las hace incompatibles, en el sentido de que no se puede «sumar», por ejemplo, el *celo* que Yahvé tiene con respecto a la adoración de otros dioses con la *ironía* divina que sigue al descubrimiento de que esos otros presuntos dioses no son otra cosa que imágenes (= *ídolos*) hechas por el hombre y adoradas luego por la estupidez humana.

Un ejemplo reciente de exégesis histórica

Creo que un ejemplo más cercano a nosotros bastará para que el lector no se pierda en este asunto de la división de niveles lógicos entre el contenido material y directo de las narraciones y su contenido teológico indirecto y para que se perciba dónde se halla exactamente la dificultad teológica a la que hago alusión. Ese ejemplo podría ser la historia de cualquier país latinoamericano o la del mismo continente entero. Desde hace más de un siglo, los estudiantes de América Latina disponen de textos de historia donde estudian los acontecimientos que vivieron sus antepasados antes de la conquista (hecha por España o Portugal), durante la colonia, en el período de la independencia y, finalmente, desde entonces hasta el presente.

Pues bien, cada texto de historia nacional, y aun latinoamericana, contiene una manera —particular del autor— de puntuar los acontecimientos, para presentarlos con sentido a los estudiantes que se servirán de tales textos. Y de esa puntuación surge, como todo el mundo sabe, una buena parte de nuestra identidad como latinoamericanos o como pertenecientes a una determinada nación de este continente.⁵

Hoy en día, por una serie de factores que no interesa destacar aquí, cualquier historiador serio e inteligente en América Latina se ve obligado a hacer, a manera de preámbulo, la *historia de la historia* de su propio país o la del continente. En efecto, no es casual el que puntuaciones históricas muy diferentes sobre los mismos sucesos se

5. El mismo hecho de preferir puntuaciones que se aplican sólo a un país (el propio) o, por el contrario, al continente entero, desemboca en un sentido y una conciencia histórica diferentes.

hayan ido superponiendo. Así, por ejemplo, en algunos de esos países se ha podido elaborar (y difundir) una historia que puntúa los acontecimientos nacionales según las «premises epistemológicas» que tienen más «sentido» para los pequeños grupos que fueron obteniendo el poder político en las nuevas naciones, una vez éstas independientes. Pero alguien percibirá sin duda algún día que, en esos mismos países, la mayoría de la población estaba constituida por esclavos o por «ciudadanos» de segundo orden, y que los sucesos que parecieron decisivos para aquellos grupos políticos a que antes aludía (y que puntuaban la historia para ellos) no fueron los más decisivos o no tuvieron el mismo sentido para esa población mayoritaria y para sus intereses.

La teología del Antiguo Testamento

De este modo, como es fácil ver, se pasa del plano inferior de la historia al plano —superior desde el punto de vista lógico— de una *historia de la historia* o, si se prefiere, al de la *meta-historia*. Pero este paso implica un nuevo tipo de problemas. Para el plano inferior, la «verdad» exige investigar la exactitud «material» de los hechos historiados (en la medida en que esa exactitud objetiva es posible al hombre). Para el superior, la «verdad» exige poseer un criterio (hermenéutico) para preferir una óptica a otra, para determinar qué premisa histórica abrirá mejor el sentido de los acontecimientos. Desde un punto de vista teológico, tenemos, tomando esta vez el Nuevo Testamento en vez del Antiguo, a título de ejemplo, tres preguntas sucesivas: a) en qué medida, hasta qué punto, con qué frecuencia o preferencias se ha leído entre cristianos el Evangelio de Jesucristo; b) con qué óptica, o sea, teniendo en cuenta qué intereses grupales se le ha interpretado; y c) qué fundamento y qué resultado hermenéutico tiene el hacer a este respecto una *opción por los pobres*.

No es fácil, sin embargo, internarse en este laberinto de sucesivas interpretaciones. Aquí se observa, además, una dificultad especial proveniente de lo teológico: la pretensión de poseer una verdad in-

6. Puede ser que el lector ya conozca el esfuerzo hecho por *repensar*, en este segundo plano de la *historia de la historia* (o «meta-historia»), la sucesión de hechos que marcaron la presencia de la Iglesia en el continente latinoamericano. Historiadores reunidos en el grupo llamado CEHILA lo están llevando a cabo, tomando como hilo conductor de esta *meta-historia* el punto de vista de los más oprimidos del continente: indígenas y esclavos. Véase a este propósito, como muestra, el interesante artículo de José Oscar BEOZZO, aparecido en *Religião e Sociedade*, Rio 1983, pp. 65-82: «As Américas negras e a história da Igreja. Questões metodológicas».

variable, a salvo de cualquier factor subjetivo que la pueda hacer variar con el correr del tiempo. O sea, con una garantía de permanencia y hasta de inmutabilidad. Parecería que la certidumbre, a la que el «dogma» con toda naturalidad aspira, no se compagina con una metahistoria donde se suceden distintas puntuaciones con sus respectivos resultados.

Esta dificultad puede observarse particularmente en el desarrollo que ha experimentado en los últimos tiempos la concepción que la teología católica (y no sólo ella) se ha hecho del Antiguo Testamento. El lector recordará, tal vez, que en un pasado todavía reciente lo más usual era hablar del Antiguo Testamento como de una *historia sagrada*. El orden en que se presentaba el material bíblico sugería, en efecto, tal «historia», y el adjetivo de «sagrada» suponía que esos hechos extraordinarios se habían de poner en la cuenta de la omnipotencia divina. Así se esperó confiadamente que el reciente desarrollo de la arqueología en el Próximo y Medio Oriente mostrara que «la Biblia tenía razón» (en que todos los hombres descendían de una sola pareja; en que había existido un diluvio; en que todo Israel había estado en Egipto y su crecimiento había hecho temer por la seguridad de ese país, pero que quienes los persiguieron entonces habían sido milagrosamente destruidos en el paso del Mar Rojo; etc., etc.).

Un segundo paso tuvo lugar después de la mencionada encíclica *Divino Afflante Spiritu*. Y estuvo precisamente conectado con el descubrimiento de un segundo nivel en esa sucesión de hechos. O sea, con la «historia» de aquella «historia sagrada». En otras palabras, se trataba del nivel representado por la intención de los narradores y, más específicamente, por el estudio de los «géneros literarios». Sólo que este paso fue, sobre todo, reductivo. Se buscó fijar lo que entonces se llamó la «historia de la salvación». Y cabe aquí acentuar lo de «historia», porque la reducción insistió en la búsqueda de sucesos «verídicos» con los que Dios había ido pautando el camino de Israel hacia la verdad de Jesucristo. Se suponía así que, sin ceder tanto a lo mítico, Dios había ido ayudando a Israel acrecentando siempre —por adición, se diría— lo que su pueblo debía comprender para irse de esa manera preparando para la revelación por excelencia: la que Dios haría de sí mismo y por sí mismo.

Pero ese segundo paso, esa «historia de la salvación», no conformó —ni podía hacerlo— a los exegetas. Después de ese segundo paso, había que dar otro. Por encima de «la» historia de la salvación había que establecer una *metahistoria*, porque resultaba que, en lugar de «una» historia de la salvación, la Biblia volvía una y otra vez sobre los mismos sucesos, interpretándolos en cada época de manera dife-

rente, de acuerdo con las necesidades igualmente diferentes de Israel. Y entre esas «historias» había que hallar «la verdad».⁷

Algunos ejemplos bíblicos, privilegiados por su elocuencia y claridad, podrán ayudar a percibir en lo concreto ese planteamiento que ya no puede eludir la teología del Antiguo Testamento en su desarrollo «dogmático». Y uno de esos lugares «privilegiados» de la Biblia donde aparecen, por ejemplo, dos o más puntuaciones distintas *en una misma obra*, destinadas a captar con sentido la sucesión de acontecimientos, es la colección de los Salmos.

Distintas puntuaciones en el libro de los Salmos

Se ha hecho ya alusión al Salmo 73 (72), donde se planteaba la cuestión, decisiva si las hay, de saber si los acontecimientos favorables por parte de Dios podían ser compatibles con una conducta impía (o injusta) por parte del hombre. Allí se veía que el Salmista (respectivo, pues la colección de Salmos supone, a través de siglos, muchos autores diferentes) relataba su «tentación» de admitir tal posibilidad, tentación de la que le salvaba el temor «dogmático» de quedar, así, excluido del pueblo escogido por Yahvé y fiel a él.

Siendo los salmos obra de la piedad teológica de épocas y situaciones diferentes, no extrañará el hecho de que varios de ellos examinen el mismo problema. En otras palabras, para quien lee la colección, compuesta probablemente después del Exilio, queda claro que existieron hipótesis diferentes para puntuar los acontecimientos *en relación con la conducta moral del hombre* (individual o colectivo). Además de tal hecho, no es de despreciar el dato significativo de que el recopilador de esa colección de plegarias (y supuestos teológicos)

7. No es fácil vencer esta pereza y subir de plano. Porque en la mayoría de los casos no se trata propiamente de pereza, sino de connivencia ideológica. Ciertas interpretaciones están ligadas a ciertos usos interesados —no necesariamente en el mal sentido (aunque siempre será un mal uso el acrítico)— de la historia, por más que esos intereses se presenten como sagrados. Así, la llamada «historia de la salvación» en la Biblia no es más que una manera entre muchas de ordenar el mosaico de hechos (sin osar ordenar el mosaico de las interpretaciones). Sólo que *esa* manera, y sólo *esa*, aparece como sagrada. Es la que, por principio, conduce a —y recibe su pleno sentido de— Jesú. Y, por ende, produce un Nuevo Testamento, sentido y recapitulación (tal vez demasiado fácil) del Antiguo. En el epílogo de su hermoso libro *A Theology of the Old Testament* (Doubleday, New York 1974, p. 325) escribe John L. McKENZIE una frase que puede tener mucho de *boutade*, pero que está apoyada por serios argumentos: «Concordé (en una recensión) con Franz Hesse en que ya es tiempo de decirle adiós a la *Historia de la Salvación (Heilsgeschichte)*».

es muy consciente de introducir en ella oraciones que, de un modo implícito o explícito, responden de un modo diferente, y hasta opuesto, a ese problema. Ello justifica el que tome aquí los salmos como un todo, al solo efecto de plantear mejor el problema de la verdad y del error.

La primera parte del libro de los Salmos, generalmente considerada como la más antigua (probablemente pre-exílica), comienza con un salmo particularmente significativo desde el punto de vista teológico: «Dichoso el hombre que... se complace en la ley de Yahvé... Todo lo que hace sale bien. No así los impíos, no así. Que ellos son como la paja que el viento se lleva de la faz de la tierra...» (Sal 1).

El que al cumplidor de la ley de Yahvé todo lo que emprenda le salga bien no es, a lo largo del Antiguo Testamento, una promesa individual. Antes que eso, está ligado a la noción de la alianza colectiva existente entre Yahvé y su pueblo. En una época en que no se percibe otro premio posible que el recibido en esta vida, los acontecimientos significativos no son tanto los que le ocurren sólo al individuo, sino más bien a su clan y a su descendencia. Así, y de acuerdo con el primer salmo citado, el Salmista declara: «Fui joven, ya soy viejo, nunca vi al justo abandonado ni a su linaje mendigando el pan» (Sal 37,25). Lo que, por el contrario, se ve y se experimenta, de acuerdo con esta puntuación, es la secuela de males que cae sobre quien ejerce la injusticia o la impiedad: «Se alegrará el justo de haber visto la Venganza, sus pies bañará en la sangre del impío; y se dirá: 'Sí, hay un fruto para el justo; sí, hay un Dios que juzga en la tierra'» (Sal 58,11-12).

Esta última frase es teológicamente relevante, porque muestra que la actitud de los llamados «impíos» no está compuesta sólo de maldad, sino que se basa en otra puntuación, esto es, en una hipótesis diferente sobre la relación entre sucesos buenos y moralidad humana. Se trata de una «apuesta» distinta o, para emplear la terminología que se habrá vuelto acostumbrada para el lector, de un «dato trascendente» diferente. Por supuesto, el Salmista, que reconoce esta teología o premisa epistemológica distinta, no está de acuerdo con ella: «Dice en su corazón el *insensato*: No hay Dios» (Sal 14,1). Como el salmo anteriormente citado lo dejaba ver con entera claridad, no se trata aquí de una afirmación de ateísmo. El «impío» del salmo se reduce a expresar su opinión —su «dogma»— de que Dios no está presente en el flujo de los acontecimientos, arreglándolos de acuerdo con la conducta del hombre. Así el impío arma su puntuación sobre la premisa de la ausencia divina: «Sí, el impío se jacta de los antojos de su alma... A Yahvé menoscancia el impío: 'Allá arriba su cólera nada vendrá a indagar. No hay Dios', es todo lo que piensa. En todo tiempo se

afianzan sus caminos... Espía, se agazapa, se encoge, el desvalido cae en su poder; dice en su corazón: 'Dios se ha olvidado, tiene tapado el rostro, jamás puede ver nada'» (Sal 10,3-11).

Observe el lector que no estamos ante un género literario narrativo, como era el caso en los ejemplos examinados en el capítulo anterior para mostrar que el hecho de relatar no se oponía a que las obras contuvieran una honda reflexión teológica y su correspondiente impacto «dogmático». Los salmos pertenecen a un género literario, el de la plegaria, cuya traducción teológica —aunque no directa— es todavía más clara: *lex orandi, lex credendi*. Los acontecimientos que se trata de puntuar, para encontrarles un sentido, no están aquí narrados. Se alude a ellos nombrándolos.

¿Dos esquemas dogmáticos en pugna?

Así, en lo que uno podría llamar *esquema dogmático I*, los acontecimientos a que se alude en los salmos examinados son claros e inconfundibles. Por un lado están los proyectos que «salen bien». En el otro extremo del esquema se encuentran los acontecimientos contrarios, resumidos bajo la fórmula «no así». Esta caracterización negativa se explicita con una figura literaria: la de la paja que el viento se lleva de la faz de la tierra, alusión indudable a la no realización o a la no permanencia de los proyectos que se pretendían llevar a cabo. De los proyectos se diría que «salen mal». La expresión «al que se complace en la ley de Yahvé todo lo que haga le saldrá bien, y al que menoscancia esa ley todo le saldrá mal» constituye, pues, un dogma. De él se dan ejemplos en el mismo salmo, y también en otros: el justo no será nunca abandonado, su prole nunca mendigará el pan, verá con alegría la ruina de sus enemigos impíos, etc.

Este *esquema dogmático I* es, como decía, una manera de «puntuar» el flujo de acontecimientos. De descubrir en ellos una «redundancia» significativa. Las dos secuencias que se repiten, según él, son: placer en la ley-cumplimiento de la ley-exito; y, en el otro extremo: menoscancia de la ley-incumplimiento de la ley-fracaso o ruina. Esta manera de puntuar debería permitirle al hombre, a partir de un acontecimiento que presencia, saber cómo fue el anterior (cf. Job) y prever cómo será el siguiente. Hasta el punto y aparte, en que termina la secuencia. A partir de él, la redundancia (personificada) que rige el fluir de los sucesos repetirá la misma secuencia.

El lector estará tal vez perplejo. Permítame, pues, decirle desde ya que concuerdo con él —o mucho me equivoco sobre su reacción—

en que tal forma de puntuar los acontecimientos es *falsa*. Aunque esto de llamarla lisa y simplemente «falsa» tenga sus bemoles y pueda pecar del mismo o parecido simplismo.

En efecto, reconocer secuencias semejantes o paralelas en un flujo de innumerables sucesos o, si se prefiere, en un flujo de sucesos de innumerables tipos diferentes, no es fácil. Es algo que se debe aprender. Y que se aprende a duras penas y ayudado por otros. Una de las formas que toma con frecuencia la enseñanza de esa necesaria puntuación consiste en crear secuencias *artificiales*, que tienen la ventaja de ser más simples que la confusa y variopinta realidad, de la misma manera que una novela (o vida artificial) deja de lado, en su ficción, infinitos detalles que harían tediosa y obscura la narración que pretendiese ser «totalmente realista». Los detalles propios de la vida cotidiana no permiten a menudo percibir el esqueleto de hechos que la novela nos presenta bajo la forma de un «argumento».

Pues bien, todo aprendizaje, por lo menos a nivel humano, comienza reconociendo secuencias preparadas por nuestros educadores «en laboratorio»: si logramos reconocer la secuencia y hacer lo que se exige de nosotros, se nos da una satisfacción. Un caramelo, un premio, eso que en la jerga de los especialistas en psicología o en educación se llama «refuerzo» (*reinforcement*), y que en otros términos se podría llamar la respuesta adecuada a una redundancia en los sucesos. Así, una realidad un tanto arreglada y simplificada, es cierto, nos ofrece el tipo de secuencias que se describirían en los salmos estudiados.

Con ello se comprende algo tan común como el hecho de que las primeras etapas de la educación humana están marcadas por la importancia decisiva de «cuentos» o relatos. Así como el hecho, no menos importante, de que esas secuencias paradigmáticas sean extremadamente simples y presenten, por lo mismo, un tipo de sucesión que termina en premios o castigos.

Por eso decía que tal vez fuera exagerado pretender que el «dogma» al que hacía alusión (que al cumplidor de la ley todo le salía bien, y viceversa) era, lisa y llanamente, *falso*. De hecho, y colocado como etapa imprescindible de un proceso educador, su misma simpleza significaba que la «verdad» iba pasando por una fase necesaria y básica de ese aprendizaje. ¿Y hasta qué punto puede llamarse «falso» algo que forma parte de un aprendizaje necesario y que conducirá a una «verdad» más honda y madura?

Pero antes de responder a esta pregunta hay que volver a la situación descrita en los salmos estudiados. Resulta evidente allí que una ulterior, cuidadosa y repetida observación de los «hechos» debía,

tarde o temprano, corregir lo simplista y «falso» de las puntuaciones que se introducen en ellos. La revelación prosigue su obra apoyada en una cierta verificación experimental que introduce una crisis en la presunta «certidumbre» anterior. Sólo que los «hechos» nunca están ahí, en su desnudez, para que uno los vea y se desengañe.⁸

Por ejemplo, el salmista ha dicho que en su larga vida —es ya viejo— nunca ha visto a la prole del justo mendigar el pan, esto es, «castigada» con la pobreza o cosas semejantes. Uno tiene la violenta sospecha de que la «realidad» debería, alguna vez al menos, haberle mostrado lo contrario. Pero hay que suponer que, aunque así haya ocurrido, probablemente actúan en él dos mecanismos para que hoy diga que *no lo vio*. Uno más indirecto: el miedo o la pereza a salirse de lo aceptado dogmáticamente, perdiendo la identidad grupal y cayendo bajo las sanciones que de muchas maneras castigan esa deserción. (Y el miedo hace ver fantasmas o no ver realidades). Y también otro mecanismo más directo: un raciocinio (a partir de su premisa epistemológica). Si la prole de X mendiga el pan, para ello debe probar, contra todas las apariencias, que X no cumplió la ley ni es el justo que parecía ser...

Sin embargo, la fuerza de esos mecanismos no es todopoderosa. Como dice G. Bateson, las premisas epistemológicas son *casi* auto-validators. Se justificarían totalmente a sí mismas con ese raciocinio circular, cualesquiera que fuesen los hechos, si éstos no poseyeran «cierta» fuerza independiente. A pesar de los mecanismos justificadores, los hechos inducen, por lo menos, la «tentación» de cambiar de dogma, de ensayar otras hipótesis... Puede verse esto en los mismos salmos.

Es claro que el «dogma» opuesto al estudiado anteriormente, el que tienen los llamados «impíos», está contenido en esa fórmula de fe —o de no fe— atribuida al insensato: «No hay Dios» (Sal 14,1). No se trata, como ya se mostró, de un dogma ateo, sino que se niega que Dios actúe creando esa redundancia de los sucesos que expresa en ellos su voluntad. Dios existe, por cierto, como existe su ley; pero

8. Se hablará más tarde —y se darán ejemplos bíblicos de ello— de los mecanismos de escapatoria que todos los hombres tienen y usan para mantener una previa puntuación de hechos, aun cuando «la realidad» parezca invalidarla. Por otra parte, el lector sabe ya que un pesimista ve una botella «medio vacía» donde un optimista ve una botella «medio llena». Además, si un pesimista, al cabo de muchas experiencias, recibe como premio una manzana, pensará que está podrida (o que se quiere atentar contra su dieta); y si, a pesar de todo, «no está podrida», todavía le atribuirá la indigestión que tendrá una semana después...

el cumplimiento o incumplimiento de ésta parece no tener influencia en ninguna secuencia observable.

De ahí que, como se recordará, la afirmación contraria tampoco versa sobre la existencia abstracta, directa, de Dios, sino sobre lo decisivo de su intervención en disponer los sucesos de acuerdo con el cumplimiento o incumplimiento de su ley: «Sí, hay un fruto para el justo; sí, *hay un Dios que juzga en la tierra*» (Sal 58,12).

No es extraño, pues, que la observación de ciertos hechos que parecen dar a esta convicción un claro mentis constituya un choque que obligue al menos a pensar y a interrogarse algo más. Pone, en efecto, un punto de interrogación importante sobre la generalización de lo que acaba de anunciar como «dogma». Por ejemplo, si una persona puede decir que ha visto a muchos justos (sobre todo si eran próximos a él por parentesco o amistad) «abandonados» y a una numerosa prole de justos «mendigando el pan», tendrá al menos que concluir como el salmista: «Me puse, pues, a pensar para entenderlo: *ardua tarea ante mis ojos*» (Sal 73,16).

De esa «tarea» teológica reflexiva va a surgir, tarde o temprano, alguna otra posibilidad de solución. Y eso es lo que ocurre. Y, lo que es significativo y ejemplar, los salmos van a mantener, hasta cierto punto, la primera secuencia (o, si se prefiere, las dos secuencias opuestas: premio y castigo), pero volviéndola *más compleja*. «Algo» de la ausencia de Dios será aceptado, sin que ello invalide su presencia genérica de juez sobre la tierra que actúa en los acontecimientos que se suceden.

Recordará el lector que el impío proclamaba, también de un modo genérico, la ausencia divina diciendo: «Dios se ha olvidado, tiene tapado el rostro...» (Sal 10,11). Pues bien, el justo, mal que le pese, ha de aceptar ese «dato», pero lo acepta como un breve intervalo temporal que media entre las acciones del hombre y la intervención justiciera de Yahvé. Un intervalo, además, que la oración puede abbreviar. Por eso, sin solución de continuidad, clama el salmista: «¡Levántate, Yahvé!... no te *olvides* de los desdichados. ¿Por qué el impío menoscopia a Dios y dice en su corazón: No vendrás a indagar?» (Sal 10,12-13).

Así, una especie de momentáneo olvido o sueño de Yahvé —que se hallaría como «acostado»— establece ese intervalo temporal que la experiencia sugiere o enseña a introducir en la secuencia, para que la puntuación teológica corresponda cabalmente a la realidad. Para que sea «más» verdadera.

¿Cuál es, en efecto, el resultado de ese arduo esfuerzo por entender lo que ocurre del que ve cómo «los impíos, siempre tranquilos,

aumentan su riqueza» (Sal 73,12)? El siguiente. Después de la tentación herética o cismática de la que se habló, procede su superación: «...hasta que entré en el *misterio*, donde su destino (el de los impíos) comprendí: sí, tú en la pendiente los colocas, a la ruina los empujas... *Como en un sueño*, al despertar, Señor, así cuando te levantas desprecias tú su imagen» (Sal 73,17-20).

Un mecanismo idéntico, aunque probablemente en una época anterior, se aplica a la historia colectiva de todo Israel en el salmo 44. En plena renovación religiosa —probablemente la de Josías y/o el Deuteronomio—, el salmista choca con la dureza de los hechos: «no te hemos olvidado, no hemos traicionado tu alianza» (v. 18). Israel va, sin embargo, de derrota en derrota (vv. 12ss.). El salmista, entonces, dirige así su plegaria a Yahvé: «¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor?... ¿Por qué ocultas tu rostro, *olvidas* nuestra opresión, nuestra miseria?... ¡Levántate...!» (vv. 24-27).

Así, la frase con que se puntúan los acontecimientos ha adquirido un miembro más. La secuencia se ha hecho más compleja. Más capaz de confrontarse con la realidad, más «veraz»: aprecio de la ley-cumplimiento de la ley (guardar la alianza)-sucesos fortuitos a menudo desfavorables (o sea, distracción de Dios)-reacción de Dios y victoria final de los justos. Y, por supuesto, la secuencia inversa: menoscropio de la ley-incumplimiento de la ley-sucesos fortuitos a menudo favorables (mientras Dios, aparentemente, olvida juzgar)-reacción de Dios y ruina final. He aquí lo que se puede y debe llamar, en relación con el anterior, el *esquema dogmático II*.

Pues bien, comparados entre sí estos dos esquemas o maneras diferentes de puntuar —de convertir en frase o secuencia paradigmática— el flujo al parecer caótico de los acontecimientos, ¿cuál de ellos es *verdadero*?

III. LO IMPERFECTO Y LO TRANSITORIO EN LA VERDAD

Advertencia sobre antropomorfismos

Antes de empezar a responder a esta pregunta central, convendría disipar un posible malentendido. En las dos últimas puntuaciones —pertenecientes al *esquema dogmático II* del ejemplo anterior— aparece un período intermedio, o intervalo, que se caracteriza por la inactividad de Yahvé en la determinación de los acontecimientos terrenos, por lo menos en lo que respecta a ejercer mediante ellos un

juicio sobre los hombres y su conducta. Ahora bien, a más de un lector puede chocar la forma netamente antropomórfica en que la Biblia alude a ese intervalo: Yahvé está acostado, Yahvé duerme, Yahvé tiene tapado el rostro, Yahvé vuelve la cabeza... Y la pregunta que se hará ese lector es si tiene sentido hablar de «verdad» respecto de antropomorfismos tan obvios. O, más aún, ¿se podrán comparar, desde el punto de vista de su posible «verdad», secuencias que suponen a Dios actuando de esa manera?

Creo que esos evidentes antropomorfismos no deberían impedir una seria evaluación comparativa. Como un cierto tipo de lenguaje (casi forzosamente) «animista» que se emplea con niños muy pequeños no impide discutir si se está vehiculando con él una buena o mala educación a ese ser cuyo «conocimiento» y actitudes están en rápido proceso. El que, aquí, esos antropomorfismos con que se habla de Dios no deban impedir una seria evaluación comparativa de los dos esquemas mencionados, se basa en dos razones principales. La primera es que tales antropomorfismos no son propios de las dos últimas puntuaciones estudiadas. Las dos primeras, si bien se recuerda, son tan antropomórficas como las últimas. Sólo que su carácter antropomórfico no aparece tan claro mientras se habla de la «actividad» de Yahvé. En cambio, salta a la vista cuando se ha de hablar de una suspensión temporal de tal actividad.⁹

La segunda razón es que, desde el punto de vista que interesa aquí, y prescindiendo de si sería posible usar un lenguaje no antropomórfico para relatar o mencionar las obras —o las no obras— de Dios, me parece obvio que hay que entender ese lenguaje como *metafórico*. Añadiendo que sostengo que, con toda probabilidad, eso es lo que hacía el mismo salmista. Y juzgo que eso basta, habida cuenta, sobre todo, de que se ha dado en el párrafo anterior una versión

9. El Antiguo Testamento (y aun el Nuevo) usa continuamente expresiones antropomórficas al referirse a Dios. Es obvio que en los tiempos más primitivos algunas de esas expresiones no se consideraban como metafóricas (cf., por ejemplo, Gn 4,14). La idea griega (posterior, ya que los dioses homéricos y aun los de los trágicos son corpóreos) de Dios como un ser puramente espiritual, en el sentido de carente de cuerpo material, no es propia de la Biblia hebrea. Los autores bíblicos usan a veces cierto lenguaje corpóreo como metáfora de Yahvé. Cuando los israelitas en el desierto construyen la estatua de un toro y la adoran, no adoran a otro dios, sino a Yahvé. Y ello, no porque le atribuyan realmente un cuerpo de toro, sino porque éste era una expresión metafórica de poder y fecundidad: un símbolo. El pecado del becerro de oro no consistió en adorar a otro dios, sino en construir y adorar una imagen de Yahvé; no pecaron contra el primer mandamiento del Decálogo, sino contra el segundo. Ello no les impide, por otra parte, pensar que Yahvé posee un cuerpo semejante al de un hombre; cf. MCKENZIE, *Dictionary*, op. cit., p. 35, col. 1: «El uso de antropomorfismos es el factor principal de la concepción hebrea de Dios como una persona viviente».

«dogmática» de esos esquemas de puntuación de los acontecimientos en términos mucho más abstractos y menos antropomórficos. Téngase en cuenta, por otro lado, que, tratándose de «sentido», ningún lenguaje «digital» puede ser coherente hasta el fin. Para hablar de lo que Dios piensa, decide o hace, siempre será menester emplear una gran dosis de lenguaje «íconico», el mismo que se usa para referirse a las personas humanas que nos rodean, cuidando, eso sí, de agregar, de cuando en cuando, signos que aludan a la formalidad propia de lo divino, o sea, de lo que carece de aquellos límites que acompañan las actitudes y actividades de las personas de naturaleza humana.

Dicho esto, se podrá volver al tema que quedó pendiente en el párrafo anterior. O sea, a la comparación, desde el punto de vista de su presunta «verdad», de los esquemas dogmáticos I y II allí estudiados.

¿Funciona la alternativa error-inerrancia en educación?

El primer elemento que llama en ese caso la atención es que, como ya se insinuó, en apariencia, un dato dogmático afirmado (de manera positiva y negativa) en el primer esquema se niega claramente en el segundo. Al justo todo le sale bien, y viceversa, dice el primero. Al justo no todo le sale bien, y viceversa, dice el segundo. Ahora bien, y suponiendo que el camino hacia la verdad lleva de un enunciado a otro, ¿habrá que concluir que el primer dato *era* (y es) «falso» y que el segundo *es* «verdadero»? ¿No es esa la conclusión lógica, una vez que se ha comprobado que ambos son contradictorios? Más aún, ¿cabe imaginar que el mismo Dios haya *revelado*, aun cuando sea de manera sucesiva, *ambas* cosas?

Creo que ahora se comprenderá mejor la hipótesis que proponía al comenzar este capítulo acerca del poco uso «dogmático» del Antiguo Testamento por la Iglesia, a pesar de admitir en su globalidad que aquél era tan «revelado» como el Nuevo. La hipótesis consistía en que, con el perfeccionamiento de la exégesis, se había descubierto que, en el largo período que comprende la redacción del Antiguo Testamento, surge de él una multitud de datos (trascendentales), los cuales —traducidos en forma «dogmática»— no son sólo sucesivos: constituyen una alternativa, siendo, como son, propiamente contradictorios.

Por otra parte, estas alternativas de sentido no versan sobre puntos que serían sólo secundarios. Se refieren a problemas de decisiva importancia para el sentido de la vida humana y, al mismo tiempo, para

la concepción que el hombre se hace de Dios y de sus relaciones con él. Así, a la pregunta, por ejemplo, sobre la existencia de una vida tras la muerte (donde se solucione el problema de compaginar justicia y providencia en Yahvé) se le da primero como respuesta un *no*,¹⁰ y más tarde un *sí*, aunque esto último ocurra casi con exclusividad en los libros llamados deutero-canónicos o en la teología de los fariseos que se refleja en el Nuevo Testamento.

En otro orden de cosas, entra aquí también el problema de que se trató en el apartado I de este capítulo. Un exégeta medianamente advertido sabe que el pueblo judío «ortodoxo» no fue siempre, en rigor, verdaderamente monoteísta. A no ser, claro está, que se confunda monoteísmo con monolatría (afirmar la existencia de un solo Dios y adorar a un solo Dios aun suponiendo que existen otros). Así, a la pregunta de si la creencia en Yahvé y su adoración única suponen en los libros de la Biblia un monoteísmo estricto, hay que responder primero (es decir, en referencia a los primeros libros redactados de ella) con un *no*, y sólo a partir del Exilio con un decidido *sí*. De ahí que von Rad escriba: «Los numerosos textos que hablan con toda naturalidad de la existencia de otras divinidades llegan hasta el período monárquico (cf. Gn 31,53; Jue 11,24; 1 Sam 26,19; 2 Re 3,27).¹¹ El mismo Yahvista atribuye el signo que deberá llevar Caín desterrado a la imposibilidad de Yahvé de verlo y de protegerlo, una vez que se aparte de la vista o del «rostro» de Yahvé, en territorios que se hallan bajo sus dioses respectivos (cf. Gn. 4,14-16). Se habló también de

cómo el «celo» de Yahvé suponía un trasfondo de politeísmo.¹² En otras palabras, a la pregunta de si existen otros dioses amén de Yahvé, el Antiguo Testamento respondió primero *sí*, después *no*.

Ahora bien, no son cuestiones de poca monta, como ya dije, la vida futura o el monoteísmo —al igual que la retribución en esta vida, o en otra, de la moralidad humana— como para que la supuesta revelación de Dios dé, aunque sea sucesivamente, respuestas «dogmáticas» contradictorias al respecto. ¿Cuál sería, entonces, la teología del Antiguo Testamento? ¿Y tiene todavía sentido pretender que la Biblia no contiene «error» alguno, aun en su temática central: las relaciones entre Dios y el hombre?

Está bien que la pregunta surja, porque es pertinente, sobre todo, después de lo que se acaba de estudiar. No sirve de nada usar la autoridad para acallarla. Pero creo que no se está aún en situación de darle una respuesta cabal. ¿Sabe el lector por qué? Presumo que, casi con toda seguridad, el lector moderno, y de una manera especial el lector católico, es víctima de un malentendido. O, si se prefiere, de un anacronismo muy relacionado con la autoridad «dogmática» que hoy existe o se ejerce en la Iglesia. Y así resulta difícil no proyectar sobre el pasado lejano del Antiguo Testamento la imagen que hoy se tiene del autor —o autoridad— que fija el dogma. Veamos.

Al preguntar si la Biblia no puede errar, se pregunta concretamente si el «autor bíblico» no puede caer en un error. Pero el malentendido, el anacronismo, consiste en que en aquel entonces no existía lo que hoy llamamos el «autor bíblico». El autor era, a sus propios ojos y a los de los demás, un *simple* autor. Y, si ya era inspirado por Dios, ello no se podía reconocer por criterio alguno que no fuese la cualidad interna de sus escritos. La «Biblia», esa realidad exterior que hace suponer, aun antes de ir al contenido mismo de lo que se escribe, que es «palabra de Dios» y que, por ende, no puede contener error alguno, no existía aún.

En cambio, la imagen que tiene espontánea e irreflexivamente cualquier católico del magisterio «dogmático» en la Iglesia es la de

10. Cf., por ejemplo, Sal 6,5-6: «Vuélvete, Yahvé, recobra mi alma (mi vida), sálvame (de la muerte) por tu amor, porque en la muerte nadie de ti se acuerda, en el Sheol, ¿quién te puede alabar?». Se comprende así uno de los factores que llevaron en el pasado a la Iglesia Católica, mientras pudo hacerlo, a sustraer la Biblia a la lectura de los fieles. Cuando la Reforma (y la imprenta) abre la lectura de la Biblia a todos los fieles y sostiene, en teoría por lo menos, el derecho de cada cristiano a examinarla libremente a la luz del Espíritu, pronto se notan dos resultados típicos de este cambio. Por un lado, las iglesias evangélicas estabilizadas se organizan muy pronto o, mejor, se reorganizan, en forma menos ostensible, pero eficaz, de ortodoxia interpretativa de la Biblia. Por otro lado, donde esa estructura funciona mal, debido al contexto —como durante la conquista del Oeste americano y entre los esclavos del Sur—, la lectura privada de la Biblia genera una especie de explosión dogmática, de la que la literatura norteamericana da un interesante y viviente testimonio. Se encuentra, en el Antiguo Testamento en particular, justificación religiosa casi para todo.

11. *Op. cit.*, t. I, pp. 270ss. Hasta la prudente *Biblia de Jerusalén*, en nota al pasaje citado por von Rad, escribe que «la gran cólera» desatada contra los israelitas que luchaban contra Moab se debió, según la opinión más común entre exégetas, a Kemós. A propósito del politeísmo en la religión de los patriarcas, cf. R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, París 1971, p. 260.

12. El término mismo de «idolatría» (adoración de imágenes = ídolos) y, sobre todo, el modo irónico con que, después del exilio, Yahvé —antes celoso del culto a otros dioses— comienza a hablar de los ídolos, muestra el comienzo del monoteísmo estricto en Israel. Y, dicho sea también de paso, los *bene Elohim* (cf. Gn 6,2s., como también el plural de 1,26, etc.) plantean el problema de una determinada «corte celestial», y tal problema no puede escamotearse con el mero recurso de llamar «ángeles» a esos seres divinos: «hijo» es una metáfora que se emplea para seres de una misma o semejante naturaleza, que en este caso sería la naturaleza divina.

un autor (o varios autores) que escriben *sabiendo ya* que lo que escriben no puede contener un error. Y esta seguridad es lo diametralmente opuesto a la angustia de quien escribe sin tener garantía externa alguna de infalibilidad. Y aunque se pretendiera que tenía en la inspiración divina (*¿reconocida cómo?*) tal garantía, ciertamente no constituiría ésta ninguna señal externamente reconocible. Y, por ende, la angustia ante el posible error debía pasar, por lo menos, al lector. Y al escritor, una no menos dolorosa incapacidad de hacer valer su autoridad por otra cosa que no fuera la calidad (verificable de alguna manera racional) del contenido de sus escritos y argumentos. En otras palabras, la relación con el error en el Antiguo Testamento posee, como en cualquier vida humana normal, un inequívoco carácter de *búsqueda*, riesgo y apuesta, que en la historia de la Iglesia, por lo menos de la moderna, parece escamoteado o superado.

Ahora bien, ¿qué relación tiene esta diferencia tan clara con el paso de un dogma a otro, tal como tiene lugar, como se ha visto a través de varios ejemplos, en el Antiguo Testamento?

IV. EL ERROR COMO GENERADOR DE CRISIS Y AJUSTES

Papel de las crisis en el proceso de aprender a aprender

En lo estudiado hasta aquí en el desarrollo del dogma veterotestamentario se observaba una extraña característica. Los que, desde un punto de vista de una lógica pura, parecían dos «dogmas» contradictorios —«al justo todo le sale bien» y «al justo no todo le sale bien»— colocados en un proceso educativo, o sea, en un proceso de aprender a aprender, se convertían no en una negación o substracción de información correcta, sino en una afirmación o multiplicación del conocimiento. Un paso más dado hacia la verdad.

Recordará el lector que el interés del «dogma» no residía en penetrar en una región teológica enrarecida y exclusivamente abierta a un determinado grupo de mortales, sino en puntuar el flujo de los acontecimientos de manera tal que se percibiera su «sentido». Las secuencias similares percibidas como resultado de ese aprendizaje, depositadas en una memoria activa —esa memoria organizadora de conocimientos que llamamos «experiencia» en un sentido existencial, no científico— capacitan así al hombre para prever los acontecimientos frente a la significación y los valores que el ser humano pretende introducir en aquéllos.

Pues bien, como se veía en los varios ejemplos estudiados, tal experiencia entraba a veces en crisis. Se percibía que la secuencia que

desembocaba en la expresión dogmática «al justo todo le sale bien» no tenía en cuenta *todo* lo que las secuencias repetidas exhibían. Que se había pasado por alto un elemento importante. En concreto, que había que agregar períodos de acontecimientos fortuitos, por así decirlo. Esto es, inesperados y donde era forzoso admitir una especie de «ausencia» divina. Períodos donde ocurrían cosas «como si» Dios no existiera ni, por consiguiente, juzgara, mediante los acontecimientos, la conducta moral de los hombres, en forma tanto individual como colectiva.

Aunque esta secuencia paradigmática (segunda), así ampliada, entrara también en crisis por razones obvias,¹³ y así se llegara hasta la reflexión teológica, mucho más honda y crítica, por ejemplo, del libro de Job —el pecador que sufre más allá de lo que implicarían sus pecados— y aun a la del Nuevo Testamento ante la muerte en cruz de Jesucristo, el inocente, el resultado no sería una mera negación de lo anterior. No significa un recomenzar de cero la tarea de puntuar secuencias históricas demasiado elusivas, por más que una simple lógica (muerta) parezca indicarlo así.

Experiencias críticas y descubrimiento de nuevos factores

Muy al contrario, lo que ha tenido lugar en esa crisis es el descubrimiento de un *nuevo factor* —más que una mera adición de información— en las secuencias que se incorporan a la experiencia. Por eso mismo, si se ponen en fórmulas los dos contenidos «dogmáticos» aparentemente opuestos, lo importante para la verdad no será optar por uno negando el otro, sino la sucesión que lleva del primero al segundo (y no viceversa).

En efecto, el orden de aparición de los «dogmas» cobra así una importancia decisiva. Es del todo diferente que el pensamiento de una vida ultraterrena haya surgido *después* de la creencia en una existencia limitada de manera absoluta por la muerte, y no a la *inversa*. Sobre todo, porque se trata de un proceso de aprender a aprender, y en él la verdad principal que se aprende no es simplemente la última (que, a su vez, será ulteriormente modificada y enriquecida), sino cómo

13. Una de las cuales era que, al no existir otra vida, poco importaba que el impío «acabara mal» o en la ruina, si durante el período intermedio, el único con espesor realista, había gozado de todas las ventajas. Acabar bien o mal no tiene tanta importancia, si el acabar es absoluto. Cabría argumentar aquí como en el conocido tango: ¿quién me quita lo bailado?

superar las crisis y cómo profundizar los elementos que llevaron y continuarán llevando a ellas.

De esa manera, la comprobación de que ningún período histórico podía considerarse, sin más, como comportando un juicio divino sobre la conducta moral de individuos, grupos o pueblos, se convierte, no tanto en la verdad definitiva de la existencia de una vida ultraterrena, cuanto en la verdad que muestra una senda por donde se caminará hacia una verdad más honda y cabal.

Cabe decir lo mismo —obvio resulta afirmarlo— del camino seguido en tiempos más recientes entre las dos proposiciones que, expuestas en forma de alternativa, sonarían así: «fuera de la Iglesia no hay salvación» y «fuera de la Iglesia hay salvación». No se posee la verdad en su mayor plenitud (possible) cuando se acude sólo al magisterio para poder *optar* y decidir cuál de las dos es «verdad».

Recordará el lector que en el primer capítulo de esta obra señalé que, aunque el Vaticano II parecía sustituir la fórmula universalmente admitida con anterioridad de que «fuera de la Iglesia no había salvación» por la afirmativa de que «fuera de la Iglesia hay salvación», era *más conveniente* no presentar el desarrollo dogmático ocurrido entre el concilio de Florencia y el Vaticano II como una alternativa entre negación y afirmación de lo mismo. Lo que ocurrió aquí, como en los ejemplos sacados del Antiguo Testamento, fue la *profundización* de una crisis generando la creatividad necesaria para superarla. En efecto, entró en crisis un concepto superficial, cuantitativo y externo de Iglesia. Y cuando se buscó un concepto más hondo y rico de esa realidad en su relación con el resto de la humanidad, se descubrió al mismo tiempo cómo se ensanchaban hasta los límites del horizonte los límites de la salvación humana.

Se trataba, pues, de un paso adelante en el camino hacia la verdad, y las fórmulas que, en lugar de una alternativa, mostraban ese desarrollo y profundización no eran simplemente más «diplomáticas», sino también, y sobre todo, más fieles al proceso de aprendizaje que Dios estaba llevando a cabo en eso que hoy el cristiano llama «*revelación*».

Ejemplo reciente de confusión entre crisis y error

Creo que es sumamente esclarecedor aplicar estas mismas observaciones al camino que lleva a que S.S. Pablo VI haya tomado la decisión que tomó en la *Humanae Vitae* contra la opinión de la mayoría de la propia comisión de teólogos nombrada por él para estudiar el

problema de la regulación de los nacimientos por medios artificiales. Entiendo que tiene razón Hans Küng cuando resume así ese camino: «El verdadero motivo de la incapacidad de la mayoría para convencer al Papa resulta ahora muy comprensible. Es claro que... los miembros de la mayoría subestimaron el argumento del grupo conservador: después de siglos (de enseñanza moral), la ilicitud moral de la contracción es obvia. Además, a pesar de las resistencias, durante este siglo hasta el Concilio, todos los obispos del mundo entero la enseñaron de común acuerdo como doctrina moral católica obligatoria bajo pena de condenación eterna. Por eso, según el magisterio ordinario del Papa y de los obispos, es menester ver en ella una verdad moral de hecho *infalible*, aun cuando no haya sido *definida* como tal. Esa fue la argumentación que —negando manifiestamente aquí la teoría del desarrollo¹⁴— llevó al Papa a su convicción. No se le podía pedir —tal imposibilidad lo justificaba— que renunciara a una verdad moral constante y unánimemente tenida por tal por el magisterio ordinario (y, por ende, infalible de hecho) como si se tratara de un error».¹⁵

Comparto, como decía, esta «explicación» de los hechos y el consiguiente planteamiento que hace Hans Küng frente a lo que parece ser una decisión timorata y conservadora. Pienso, como él, que, en ese caso presentado como ejemplo de muchos otros similares (intervenga o no una «definición»), quienes defendieron posiciones más avanzadas minimizaron muchas veces el principal argumento esgrimido por sus adversarios: entre dos fórmulas *contradictorias*, declarar verdadera una, después de haberla declarado por mucho tiempo falsa, parecía ni más ni menos que declarar equivocado el magisterio y destruir su credibilidad.

Pero, o mucho me equivoco sobre las conclusiones morales de Hans Küng, o éste ataca la decisión tomada, precisamente por no haber tenido la humildad necesaria para hacer esa confesión. Dicho en otras palabras, Küng no parece conocer otra manera de salir de la alternativa. Y, sin salir de ella, sólo cabría que el magisterio ordinario, aun el que llega en alguna de sus afirmaciones a proponer lo que técnicamente se llama una verdad «de fe católica», reconozca sus errores. Y que se lo diga a los fieles después de haberles dicho so-

14. La teoría del desarrollo (intrínseco) del dogma, teoría ligada a Newman y a la escuela de Tubinga, mantenía que el dogma se desarrollaba por deducción, volviendo explícito lo que estaba ya presente implícitamente en lo anteriormente definido o en la Biblia (cf. H. KÜNG, *op. cit.*, p. 51). Es evidente que la teoría de la alternativa verdad-error frente a cada fórmula es incompatible con esta teoría del desarrollo.

15. *Ib.*, p. 55.

lemnemente que, de no aceptar aquélla, se jugaban nada menos que su destino eterno.¹⁶

Si lo que se ha dicho hasta aquí parece plausible, la verdadera solución del dilema consiste en no entrar en él. En no presentar lo enseñado *antes* y lo enseñado *después* como alternativa entre el error y la verdad. Y pienso que el lector que haya seguido todo el desarrollo que antecede no necesita que se le diga que ese procedimiento no constituye una táctica de escapatoria (en que desaparecería toda alternativa), sino el reconocimiento del carácter hondamente pedagógico del proceso seguido. Recuérdese, si no, cómo el «esquema dogmático II» en el caso presentado acerca de los salmos, no debía, por razones intrínsecas, presentarse como una mera alternativa —verdad vs. error— frente al «esquema dogmático I».

Lo decisivo de la sucesión histórica

En cambio —y éste es el último punto importante que cabe tratar en este capítulo—, para que, como dice la copla, «se haga camino al andar», es de suma importancia que en esos casos se identifiquen los pasos *en el orden en que fueron dados*. En otras palabras, no basta que el esquema I y el II no sean presentados como alternativa verdad-errore, sino, a lo más, como alternativa infantilismo-madurez, o rutina-creatividad. Es menester, asimismo, que se identifiquen siempre, y cada vez más, como I y II, y *no a la inversa*. Y ello como condición para que se entienda el camino que se ha andado y se evalúe. Este no es reversible, pues la verdad lo imanta desde un extremo.

En función de esto, el que Israel haya pasado del politeísmo monolátrico al monoteísmo estricto no es lo mismo que si, por el contrario, hubiera pasado del monoteísmo al politeísmo. No es lo mismo el que haya reconocido como exigencia de la misma justicia

16. Dicho en otras palabras, no hallo en su libro término medio alguno ni camino alternativo entre la teoría del «desarrollo» del dogma —de implícito a explícito— y la teoría intemporal: fórmula verdadera vs. fórmula errónea. Lo dicho hasta aquí sobre la Biblia era una tentativa de escapar a ese empobrecimiento de lo que significa en los hechos caminar hacia la verdad o, en el caso particular del magisterio, guiar hacia ella. Un juicio parecido, aunque matizado tal vez en forma más altamente conceptual, lo formula Gregory BAUM: «Aquí, como en otras partes de su libro, Hans Küng se aparta de una concepción altamente conceptual de la verdad hacia una concepción más realista de lo que es la verdad vital. Desgraciadamente, nunca se concentra en esta cuestión» (en *The Infallibility Debate*, ed. by John J. Kirvan, Paulist Press, New York 1971, p. 6).

de Yahvé la necesidad de una vida ultraterrena para que aquella tuviera la última palabra *después* de experimentar que aquella justicia no se hacía sentir lo bastante durante el lapso de la vida terrena, y la posibilidad opuesta de que, por considerar que una justicia extraterrena podía llegar a ser el «opio del pueblo», hubiera decidido que había que conformarse con la justicia que se pudiera obtener durante la corta y accidentada existencia terrena.

Ejemplo de sucesión clara: esquemas I y II

Con este planteamiento en la mente, vale la pena volver al Antiguo Testamento. En efecto, ya se ha visto aquí cómo muchos escritores bíblicos plantearon en forma explícita la insuficiencia de ciertos enunciados «dogmáticos» (formulados en distintos géneros literarios) y ofrecieron soluciones diferentes a los problemas que tales datos planteaban. ¿Constituirá una especie de misión imposible tratar de hallar en esas obras algún rastro de lo que podían pensar esos autores acerca de esas antinomias y de la manera práctica con que las resolvían? ¿Tendrían alguna conciencia de estar «haciendo camino», de formar un proceso único hacia la verdad, de ser parte de algo así como un mosaico dinámico, que sólo mirado en su totalidad adquiere el sentido buscado?

Prescindase por el momento —se tratará de ello en el próximo capítulo— de que los autores bíblicos no tienen conciencia de estar escribiendo «la Biblia» ni de constituir un «magisterio» único cuya «inerrancia» tengan la responsabilidad de preservar. Y si los profetas piensan, por ejemplo, que Dios los inspira para que digan tal o cual cosa, lo mismo les ocurre a los falsos profetas (cf. Jr 28). O sea, que, para declararlos «inspirados», se necesitó *otro* criterio que no fuera el de sus pretensiones respectivas.

Se estudió en este capítulo el caso del cambio o desarrollo «dogmático» que ocurre en varios de los salmos. El hecho de que el Salterio no constituya una única pieza literaria, sino un conjunto de unidades pertenecientes a distintas épocas y autores, obliga a tener ciertas precauciones en cuanto a admitir que el autor de un salmo se sintiera en relación con el autor de otro, que dialogara con él y que se hayan pensado como una unidad sus contenidos respectivos. Así, el problema no deja de existir, pero hay que trasladarlo de los autores al recopilador. ¿Tiene éste conciencia, por ejemplo, de que en la misma colección figuran salmos que, dogmáticamente hablando, podrían reducirse a formulaciones antinómicas, a una alternativa entre el error y la verdad? Creo que resultará difícil negar esta conciencia, al menos en el grado

mínimo que se necesita para percibir que un salmo corrige sin lugar a dudas el juicio de experiencia enunciado por otro: todo lo que el justo emprende, ¿le sale o no le sale bien? Etc.¹⁷

Tampoco parece que puedan quedar dudas de que el autor de la colección sabe qué opinión es corregida y cómo se la corrige. O, en otras palabras, cuál es el «esquema I» y el «esquema II». Más aún, se podría decir que, en el mismo modo de recopilar, le indica de alguna manera al lector la dirección que tomaron los pasos en esa búsqueda de la verdad.

Sucesión menos clara: a) lo profano y lo sagrado

Pero se pueden hallar casos menos claros. Me refiero especialmente a aquellos en que diferentes redactores de una misma obra elaboran un hecho (histórico o mítico) de manera distinta, de acuerdo a sus respectivos puntos de vista teológicos.¹⁸ Se traerán aquí dos de esos ejemplos a colación. Espero que ayuden a tener más luz en este asunto.

El primer ejemplo pertenece a las dos versiones distintas que dan del diluvio, como ya se ha visto, el Yahvista y el Sacerdotal. Me referiré aquí exclusivamente a la *causa* que uno y otro señalan para explicar el porqué de ese «castigo» divino.

Para el Yahvista, la historia de Noé —y, obviamente, lo que desemboca en el diluvio y la salvación y alianza posteriores¹⁹— co-

17. Es importante señalar, por si el lector no lo percibió ya, que, a pesar de la gran libertad de que gozaba el recopilador de los salmos, no creyó ni necesario, ni tal vez lícito, corregir los lugares donde se mantenían las reliquias de un pasado teológico superado. Simplemente, dejó como estaba: «al justo, todo lo que emprende le sale bien»... «nunca vi al justo abandonado ni a su prole mendigando el pan...».

18. Este uso o costumbre es difícil de rastrear, pero debe de haber existido desde tiempos bastante antiguos en Israel. Parece estar basado en «escuelas de *midrash*, o sea, de búsqueda, realizada sobre libros considerados sagrados, para leerlos en el presente con provecho y edificación. Así, los exégetas consideran que la fuente Sacerdotal del Pentateuco, o el Cronista de los Paralipónemos, constituyen ejemplos de *midrash* y, más particularmente, de *haqqadah*, o sea, de una «explicación de los relatos con una finalidad de edificación... es una meditación sobre el texto sagrado o una reconstrucción imaginativa de la escena o episodio narrado. Su fin es siempre la aplicación práctica al presente. Así, un precepto puede ser expuesto de nuevo (*halakhah*) o un episodio narrado de nuevo (*haqqadah*), no en los términos de su propio contexto histórico, sino de tal manera que dé luz y orientación a la generación que escribe el *midrash*» (J. L. MCKENZIE, *Dictionary*, op. cit., pp. 574-575).

19. Los mejores exégetas se dividen en atribuir a lo que se narra en Gn 6,1-5 una

mienra con la narración de un pecado mítico: las relaciones sexuales que tienen seres divinos con mujeres humanas (Gn 6,1-5).²⁰ A continuación, habla también de la creciente maldad de los hombres, sin especificar en qué consiste, y del arrepentimiento de Dios por haber creado a los seres humanos de ambos sexos, arrepentimiento que conduce al diluvio como castigo y anti-creación.

El Sacerdotal, que sigue —aunque con variantes— paso a paso la narración Yahvista, ignora el pecado de los «ángeles» (eufemismo teológico para designar esos seres divinos que se unen a las mujeres) y atribuye el diluvio al castigo que Dios envía a la generalidad de los seres humanos —«toda carne»— culpándolos de «violencias» y de una «conducta viciosa» (Gn 6,11-12).

El argumento que aquí sigo no depende, en estricta lógica, de que se admite en la narración yahvista el pecado de los ángeles como causa (total o parcial) del diluvio. Basta que, a causa de ese pecado mítico, Dios decida abreviar la vida primigenia del hombre, aun sin relación con la historia de Noé, el diluvio y el arca. Ya sería interesante el hecho de que el Sacerdotal pase por alto este factor importante en la multiplicación de los pecados humanos anterior al diluvio. Con todo, para los exégetas que admiten cualquier tipo de relación causa-efecto entre pecado de los ángeles y diluvio, el argumento que sigue es aún más claro: el Yahvista y el Sacerdotal darían así al mismo suceso —el diluvio— causas teológicas diferentes.

causalidad inmediata o mediata del diluvio. Von Rad escribe: «La catástrofe fue todavía mayor cuando los seres divinos del mundo superior se mezclaron con los hombres; esto trajo consigo una nueva infracción del orden creado, que Yahvé había impuesto al hombre. La catástrofe fue superior a todas las precedentes: no era una simple cuestión interna de la humanidad, pues derribaba el muro que separaba al hombre de los seres divinos. Frente a esta degeneración de su creación, Yahvé decidió aniquilar a la humanidad con el castigo del diluvio» (op. cit., t. 1, pp 206-207). E. DHORME (en su versión francesa de la Biblia) y la *Biblia de Jerusalén* ponen el pecado de los «ángeles» como un prolegómeno, más que como una causa del diluvio: «ejemplo de la perversidad creciente que va a dar motivo al diluvio» (*Biblia de Jerusalén*, nota al texto indicado). La pretensión de separar de alguna manera el pecado de los ángeles por un lado, del motivo del diluvio por otro, está fundada en que aquél lleva ya su propio castigo para el hombre: el que deba morir por lo menos a los ciento veinte años.

20. Como ya se indicó más arriba, en la nota 12 de este mismo capítulo a propósito del politeísmo, los «hijos de Elohim» (que el monoteísmo posterior neutraliza teológicamente tratándolos de «ángeles») eran literalmente seres divinos y, en cuanto tales, formaban la corte de Yahvé (véase el comienzo del libro de Job). Ello justifica probablemente también el plural extraño con que Yahvé decide la creación del hombre: «hagamos...». Cuando el hombre peca en el jardín de Edén, Dios comenta ironíamente (?) el resultado de ese pecado: «se ha vuelto como uno de nosotros» (cf. G. LAMBERT, «Le drame du jardin d'Eden», en *Nouvelle Revue Théologique*, nov. 1954, pp. 1057-1064).

Tendríase de este modo un caso perfectamente similar, en sus grandes líneas, al del Salmista. Sólo que aquí el redactor es, sin duda, más consciente de que, con respecto al mismo caso y al mismo tema, está yuxtaponiendo teologías diferentes, así como de cuál de ellas sucede a la otra. Vale la pena verlo más de cerca.

El pecado que, según el Yahvista, cometan los seres divinos y las mujeres al relacionarse sexualmente es una *profanación*, pues, como escribe von Rad, «derribaba el muro que separaba al hombre de los seres divinos»²¹ (cf. Ex 19,12.21-24; 20,19).

Ahora bien, en la etapa de reflexión teológica en que se mueve el Yahvista, la «profanación», o sea, el hecho de traspasar una persona o cosa la línea que separa lo profano de lo sagrado, tiene un efecto fatal, quasi-físico. Algo así como entrar en contacto con una corriente eléctrica de alto voltaje. En otras palabras, y a efectos de calcular el resultado, *el paciente siempre es el culpable*. El resultado es tan ciego a la moralidad del acto como en el caso de la electricidad. La buena intención no entra en línea de cuenta. Y no padece con ello sino el ser «inferior». Así, no es de extrañar que el pecador «activo» (así pinta claramente a los *bene Elohim* el Yahvista) quede impune, y el castigado sea el ser humano (ya con el diluvio, ya con el acortarse de sus días sobre la tierra).

Cuando, siglos después, en un contexto propio del Exilio, trata el Sacerdotal el mismo caso, la concepción del pecado ha variado. Se ha ahondado y precisado. Se ha purificado de sus aspectos y mecanismos quasi-físicos y, por así decirlo, de su falta de puntería en cuanto a la culpabilidad. No se admite más lo que admitía el Yahvista. «El alma que pecare, ésa morirá», exclama el profeta Ezequiel, contemporáneo del Sacerdotal (cf. Ez 18,4.20). De ahí que el diluvio proceda para éste de una desviación general de la conducta de los hombres. Y «Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo» (Gn 6,9). Así, no hay diluvio para él.

A pesar, sin embargo, de su diferente convicción «dogmática», el Sacerdotal no altera ni omite el texto Yahvista —si bien lo hace en otros lugares—, como sería lógico si quisiera acentuar su disconformidad con aquella teología primitiva. Yuxtapone dos versiones distintas (o hace eso un redactor posterior, poco importa para el argumento) y deja que el lector escoja. O, mejor dicho, que se instruya viendo cómo se ha pasado de una concepción a otra más honda y rica. Apela a su «experiencia».

Es verdad que ese lector de entonces, por poco atento que fuese, tenía una clave importante para reconocer la dirección a la que apuntan esos dos «pasos». En efecto, no le costaría mucho determinar cuál de ellos representaba una concepción más primitiva e imperfecta, y cuál la más «adelantada». No hay que olvidar que, cuando tiene lugar la yuxtaposición de relatos, el lector se halla también en la misma época del Sacerdotal o, luego, más cerca aún de nosotros (y más lejos del primitivismo yahvista).

Además, cualquier lector que posea una memoria «bíblica» tiene otros muchos elementos para verificar ese dato crucial sobre la dirección que ha seguido, en el caso mencionado, el proceso de búsqueda de la verdad. Es que ese problema de la culpabilidad en cuanto a tales transgresiones quasi-físicas del ámbito sagrado fue muy discutido desde los tiempos mismos del Yahvista y el Elohista. Por lo menos la teología que implicaría admitir una culpabilidad en tales «pecados» fue vista con malos ojos por personajes bíblicos tan poco sospechosos como David.

En efecto, en el segundo libro de Samuel se cuenta cómo, cuando David estableció su capital real en Jerusalén, hizo trasladar a ella en procesión solemne el arca de Dios sobre un carro de bueyes, acompañada y guardada por los dos hombres que tenían el derecho —y la costumbre— de aproximarse a Yahvé en el culto: Uzzá y Ajyó. «Al llegar a la era de Nakón, extendió Uzzá la mano hacia el arca de Dios y la sujetó, porque los bueyes amenazaban volcarla. Entonces la ira de Dios se encendió contra Uzzá: allí mismo lo hirió Dios por este *atrevimiento* y murió allí junto al arca de Dios. *David se irritó porque Dios había castigado a Uzzá*. Aquel día David tuvo miedo de Yahvé y dijo: ‘¿Cómo voy a llevar a mi casa el arca de Yahvé?’» (2 Sam 6,6-9).

En consecuencia, este disgusto hace desistir prudentemente a David por un tiempo de trasladar el arca de Dios —con su inherente peligro— a Jerusalén. Dónde podía residir tal peligro, tal vez le resulte difícil comprenderlo al lector moderno, pero no era un misterio en aquellos tiempos: Uzzá, *sin quererlo*, había cometido una profanación. Se había atrevido a usar con el arca sagrada un gesto profano, cotidiano, como era el de sostener un objeto que estaba a punto de caer. Había introducido ese gesto demasiado humano —profano— donde sólo tenían cabida los gestos sagrados ordenados por el culto y sus ritos. Porque de la división mortal entre lo sagrado y lo profano no estaban exentos ni siquiera los sacerdotes (cf. Num 4,15; Ex 25,13-15, textos ambos del Sacerdotal).

Si, pues, volviendo al relato del diluvio, el Yahvista y el Sacerdotal reconocen reglas similares sobre la debida separación entre lo

21. G. von RAD, *op. cit.*, t. I, p. 207.

profano y lo sagrado y las mortales consecuencias de franquear esa barrera contra la voluntad divina, ¿de dónde procede la divergencia «dogmática» entre ambos? De que la repugnancia atribuida a David²² había hecho camino. No era que se tratara (aún) de borrar la separación entre sagrado y profano. Pero ya no era posible concebir de un modo tan externo, tan independiente de la moralidad interior, un «pecado» y sus consecuencias.

Y que el paso se diera en este sentido, y no en el inverso, lo comprendía el lector cuando leía la mencionada frase de Ezequiel: «el alma que pecare, ésa morirá». Pues el mismo contexto de esta frase alude al esquema teológico que precede y que se abandona por el vehiculado en la frase de marras: «¿Por qué andáis repitiendo este proverbio en la casa de Israel: 'Los padres comieron el agraz y los hijos sufren la dentera'? Por mi vida, oráculo del Señor Yahvé, que no repetiréis más este proverbio en Israel... El alma que pecare, ésa morirá» (Ez 18,2-4).

Aunque el problema no fuera ya el aspecto demasiado «físico» que vinculaba la profanación a un sujeto humano, se trataba de algo muy similar: la vinculación «biológica» por la que el hijo debía cargar con las culpas cometidas por sus padres. En uno y otro caso se descubre, a la larga, que la justicia de Yahvé sólo puede ser coherente con que sólo pese el pecado sobre aquel que lo cometió desde el interior de su conciencia moral. Así, también el «esquema I» y el «esquema II» muestran con claridad meridiana su sucesión ordinal.

Sucesión aún menos clara: b) la monarquía en Israel

El segundo ejemplo que me propongo presentar ahora es, por el contrario, mucho más complejo. Y, de alguna manera, su planteamiento llevará más allá de los límites de este capítulo.

El cronista real del tiempo de David o de Salomón consideraba el sistema monárquico recientemente incorporado a Israel como normal y querido por el mismo Yahvé para su pueblo. Ello está atestiguado, en fecha bastante próxima a los acontecimientos mismos, en 1 Sam 9,15-16; 10,1-10. Cuando esta misma historia se vuelve a contar algunos siglos después en la *haqqadah* deuteronomista, el que Israel sea gobernado por reyes, en lugar de serlo por jueces y/o profetas (ins-

pirados y guiados por Yahvé), es presentado como un gran pecado, como una apostasía de Israel, que comete idolatría al aceptar una costumbre de los pueblos que lo rodean. Yahvé hará pagar caro a Israel esta infidelidad.

Ahora bien, el primer elemento de interés aquí es que esta última versión anti-monárquica no aparece en otro momento histórico ni en otra historia de la monarquía (v. gr., las Crónicas o Paralipómenos), sino *yuxtapuesta* a la versión favorable a la monarquía y en el mismo relato de su inauguración, de la manera más incoherente a ojos vistas: 1 Sam 8; 10,17-24; 12.

El segundo elemento, de interés aún mayor que el primero para el problema que se estudia, es que la segunda versión, la anti-monárquica, es, como se ha dicho, una aplicación al presente (de entonces) de lo que se sabe o piensa sobre Dios y sobre las relaciones que Israel debería tener con él. Ese presente es, como se acaba de decir, el tiempo del Deuteronomio, o sea, el de la última crisis de una monarquía reducida y moribunda, poco antes del Exilio. Y mientras duró ese «presente», le fue fácil al lector distinguir las dos versiones y darles su respectiva ubicación temporal u ordinal. En efecto, la segunda aparición, de una manera por demás clara, como una corrección que los acontecimientos de pública notoriedad habían obligado a introducir en la versión pro-monárquica, surgida en tiempos de opulencia y victoria.

Pero pasó el tiempo. Pasó el exilio y, con él, desapareció la monarquía. Siglos después, debió ya de resultar difícil evaluar lo que era favorable o desfavorable en ésta. A los ojos de Dios y a los ojos de los signos de los tiempos. La monarquía ya no estaba en juego. Tal vez ni se percibía claramente que las dos versiones, así *yuxtapuestas*, resultaban antagónicas.

Mucho depende aquí, en lo que toca a nuestro problema específico —¿qué pensaba, qué tenía *in mente* quien *yuxtapuso* ambas versiones?—, del tiempo en que esa redacción extraña tuvo lugar. Si la realizó el mismo redactor deuteronomista, el problema prácticamente se reduce al caso anterior. El redactor supone que el lector reconocerá el orden en que se presentaron las evaluaciones, estando al tanto del contexto. Como es lógico, no prevé, en ese caso, que en el porvenir la misma operación pueda resultar mucho más complicada.

Pero muy bien pudo haber sucedido que ambas versiones hayan estado separadas hasta que un redactor las *yuxtapuso* después del exilio, sabiendo que de esa manera le dificultaba al lector saber cuál era la «última» evaluación teológica de la monarquía.

22. Ya antes aparece otra igual entre el pueblo ante la tentativa de Saúl de castigar a Jonatán con la muerte por una «profanación» semejante (cf. 1 Sam 14,24-30.36-45).

Por de pronto, no hay duda de que de manera alguna minimiza el antagonismo de las dos evaluaciones. La petición de tener un rey terreno por parte de Israel es considerada por el autor deuteronómista como el pecado colectivo más grande que Israel podía cometer: abandonar a Yahvé para ser como otro pueblo pagano cualquiera (1 Sam 8,7b-8; 10,18-19a). Ni más ni menos. Sin embargo, Samuel profeta recibe de Dios el encargo de obedecer al deseo del pueblo e instituir la monarquía. Y así, la primera versión pro-monárquica es conservada.²³

Por eso, sea quien fuere quien haya realizado tal yuxtaposición, es significativo que, no obstante su conciencia de que Israel se juega en ese instante su destino como pueblo de Yahvé, no haya querido suprimir (como errónea) —o no se haya atrevido a hacerlo— la versión pro-monárquica. La causa de ello no es, como se habrá percatado el lector, el que considere la vieja versión como sagrada, o «bíblica» siquiera. No existía ese concepto, ni la absolutización correspondiente, en el momento en que ese redactor dispone los materiales en el texto que llega hoy hasta nosotros.

Por supuesto, el que existiera un gran respeto por los antiguos escritos en general, y el que ese respeto haya jugado un papel en la preservación de viejas concepciones, sobrepasadas más tarde, debe ser tomado como un hecho. Pero no lo explica todo. No se respeta tanto lo antiguo como para no poner a su lado cosas que, en cierta medida, lo corrigen como erróneo o se le oponen en nombre de una verdad más honda.

El procedimiento manifiesta, eso sí, que aquellos redactores post-exílicos —y en esto no constituyen una excepción dentro de la Biblia— tenían una visión de la verdad mucho más ligada al proceso creador de una tradición y mucho más desligada de cualquier absolutización intemporal de una fórmula «dogmática». Se trataba, si se quiere, de una concepción más «ecológica» de la mente, en su camino hacia la verdad, que la que hoy es común en ese terreno del dogma.

Pero todo eso debe haberse percibido ya lo bastante en los ejemplos anteriores. El que ahora se examina, muy brevemente, para cerrar este ya largo capítulo, constituye un planteamiento un poco más específico dentro de ese problema. En efecto, si la yuxtaposición de las

23. No vale argüir que la primera versión tenía que ser conservada porque los reyes realmente existieron y fueron —algunos de ellos, por lo menos— fieles a Yahvé. Esto mismo podría decirse sin necesidad de hacer a Samuel responsable de una «elección divina», por disminuida que ésta quede en la versión anti-monárquica.

dos concepciones acerca del origen de la monarquía la realiza el redactor algún tiempo después del exilio, cabría preguntarle: ¿qué pensaba que sucedería en la cabeza de sus lectores? ¿Sabrían éstos orientarse y reconocer el orden creador en que ambas concepciones se habían sucedido? ¿No le importaría, tal vez, que se desorientaran en este punto?

Es difícil responder a estas preguntas. Por de pronto, es lógico suponer que, al efectuar una tan estrecha yuxtaposición de ambas concepciones, no considera cuestión de vida o muerte con cuál de ellas se va a quedar el lector. Como si alguien dijera: la mejor solución del problema consiste en hacer pensar al educando. Y, si se puede juzgar en esta materia por el resultado, Israel, como conjunto, no optó. De hecho, el Antiguo Testamento muestra que *las dos líneas* de pensamiento sobre la evaluación teológica de la monarquía tuvieron un rico desarrollo posterior.

Por una parte, en efecto, obras redactadas o confeccionadas después del exilio recogen como de gran valor un material que podríamos llamar «monárquico» en su origen o en su orientación: el Salterio, los Proverbios (ambos, por lo menos en su parte más antigua), la historia de los Macabeos.

Por la parte contraria, la literatura sapiencial, tal vez la más característica del post-exilio, asumirá un carácter apolítico y aun ahistorical en el que los ideales (religiosos) de la monarquía han sido reemplazados por la búsqueda individual de la sabiduría o por la expectativa apocalíptica: Job, Eclesiastés, Sabiduría, Daniel, etc.

El resultado lejano confirma, además, que ante aquella antinomia teológica —monarquía vs. anti-monarquía— el Israel que se asoma en el Nuevo Testamento no ha optado. O ha optado sin inhibiciones «dogmáticas» por uno u otro partido, sin que se rompa su unidad. La tradición ha seguido paralelamente ambas líneas (y aun le ha añadido otras). Así, una corriente más popular aspirará a la restauración gloriosa de la dinastía davídica como elemento central de la esperanza (no escatológica, según Mowinckel) de Israel. En el tiempo de Jesús, esta línea está representada por los guerrilleros zelotas. Otras, en busca de una guía más directa de Yahvé, dejarán de lado el interés por las transformaciones históricas en pro del culto y de una sabiduría pragmática (saduceos) o del estricto cumplimiento de la Ley (fariseos).

La evaluación de estos (*últimos?*) resultados puede ser variada. Pero los libros veterotestamentarios que los generaron y los procedimientos literarios que se usaron, como se ha tenido ocasión de ver en los ejemplos presentados aquí, forman, a los ojos mismos de la Iglesia

que va a escribir con su propio mensaje el Nuevo Testamento, un proceso educativo «inspirado» por Dios. No se le puede, pues, enmendar la plana. Como dirá el concilio Vaticano II, esta «verdadera pedagogía divina» (DV 15) tiene todavía mucho que decir y enseñar. Hay allí un «magisterio» en acción, aunque no se sepa bien dónde se halla. A esta cuestión se dedicarán los dos capítulos siguientes.

4

Inspiración e inerrancia

Es posible que el lector haya percibido en los capítulos anteriores, y de un modo especial en el último, una cierta violencia hecha al contenido global del Antiguo Testamento. Ello no tendría nada de extraño, porque casi desde los comienzos del cristianismo ése fue su destino. Se le obligó a servir de introducción a Jesús de Nazaret. Pienso, sin embargo, y a pesar de todos los pesares, haber hecho en los dos capítulos anteriores un cierto esfuerzo sincero por respetarlo en su valor propio.

Claro está que el solo hecho de su título hace de esa «parte» de la Biblia una introducción obligada de la «parte» que viene después. Lo pasado es siempre la introducción de un presente. En la Biblia se obligó, por así decirlo, al Antiguo Testamento —por eso mismo se le llama «antiguo»— a apuntar, bien o mal, hacia lo que ocurrió en Israel con Jesucristo. Aunque ello sea forzar a esa colección, ya en sí pequeña de sentido, a entrar en un lecho de Procrusto: reducirse a actuar como prolegómeno que hiciera posible, comprensible y plausible el contenido del «Nuevo» Testamento.

Los exégetas católicos más advertidos se han percatado hoy —después de haber pecado mucho ayer— de que, si bien es cierto que el Antiguo Testamento rompe los límites de la misma exégesis «oficial» del judaísmo, también es más rico y más abierto que la

interpretación e instrumentalización que hace de él el cristianismo «oficial».¹

Reflexionar en esto se vuelve tanto más importante cuanto que el uso que la Iglesia hace del Antiguo Testamento deparará al lector ingenuo sorpresas de regular calibre. Por de pronto, si se le pregunta a un cristiano corriente, mediano conocedor de la Biblia, qué es lo que él «cree» del Antiguo Testamento con la misma fe religiosa con que se adhiere a un dogma cristiano o a un artículo del credo, se obtendrá, casi con seguridad, una de estas dos extrañas respuestas: «todo» o «casi nada». No hay por qué dudar de la sinceridad de tales contestaciones, pero son claramente evasivas. Y dan testimonio de esa violencia o fuerza que se ha ejercido sobre lo que, en la Biblia, precede a Jesucristo.

Cuando la respuesta es un tajante «todo», se trata, por lo común, de un *todo vacío*. O sea, que el cristiano común se vería en serios apuros para enunciar las partes o elementos propios que componen ese «todo». Esta respuesta equivale, en realidad, a la que se aprendía en los viejos catecismos a propósito del «dogma católico»: creo todo lo que cree y enseña la Santa Madre Iglesia...

Cuando la respuesta es un «casi nada», la contestación revela más reflexión y cultura teológica. Corresponde más bien al *uso* que se hizo hasta hace muy poco tiempo (y durante siglos) del Antiguo Testamento en la predicación, liturgia y catequesis cristianas. Prácticamente éste constituía un doble instrumento pastoral: por una parte, bien expurgado, proporcionaba una serie de relatos edificantes (dirigidos más a la conducta moral que a la fe propiamente dicha); y, por otra, constituía un lugar privilegiado de la apologética cristiana, que extraía de él unos pocos pasajes muy conocidos, donde parecía profetizarse, de manera por demás clara y semi-milagrosa, la venida del Mesías Jesús.

1. Sobre este fundamental y difícil tema de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, véanse las profundas observaciones del ya citado Epílogo con que J. L. MCKENZIE termina su obra *A Theology of the Old Testament* (*op. cit.*, pp. 318-325). Si el lector compara esas observaciones con el contenido de este capítulo y del siguiente, notará ciertamente un acuerdo fundamental, aunque también ciertas diferencias de matiz. Creo que McKenzie radicaliza excesivamente ciertas posiciones (o, por lo menos, la manera que tiene de expresarlas) como reacción ante la masiva instrumentalización empobrecedora del Antiguo Testamento por parte de la exégesis cristiana. Esta, en efecto, ha hecho de aquél, con sus «cumplimientos de predicciones, revelación presagial, alegoría, tipología, sentido espiritual, sentido más pleno, u otras tácticas similares» (*ib.*, p. 324), una especie de apéndice (anterior, si así se puede decir) de la revelación neotestamentaria.

Parecía que, siglos antes de la venida de éste al mundo, los profetas lo avizoraban ya en lontananza con maravillosa precisión. Por ejemplo: «Una virgen concebirá un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel (= Dios-con-nosotros)...»; o los cantos del Servidor sufriente de Yahvé, con sus terribles y exactísimos detalles: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a quienes mesaban mi barba, no hurté el rostro a los insultos y salivazos...».²

Se tenía así la impresión de que el hecho de que el Antiguo Testamento desembocara de esa manera en el Nuevo constituía una especie de milagro grandioso y convincente. O, por lo menos, una preparación moral por la que Dios llevaba a un pueblo difícil y rudo (así lo califica la misma Biblia a cada vuelta de página) hasta el umbral de las sublimes exigencias del Evangelio, quedándose allí señalando respetuosamente hacia él. De ahí el lugar ostensiblemente secundario que ocupaba la «epístola» moralizante (sobre todo cuando era sacada del Antiguo Testamento) frente a la enseñanza teológicamente definitiva y supuestamente clara en sí misma del «evangelio», en el ciclo litúrgico de la Santa Misa.³

El viraje teórico decisivo en exégesis, destinado (involuntariamente) a revalorizar el Antiguo Testamento, lo realizó, dentro de la Iglesia Católica Romana, Pío XII en 1943 con su encíclica *Divino Afflante Spiritu*. El cambio, aunque tardó en percibirse su magnitud y en tener influencia dogmática, no dejó de pesar de manera decisiva en las décadas siguientes y hasta el día de hoy. Un jalón importante en este camino lo constituyó su confirmación práctica y su profundización teórica en la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, en 1965.

2. Este obligado resumen es, como todos los resúmenes, hasta cierto punto injusto con la exégesis del Antiguo Testamento practicada durante siglos en la historia de la Iglesia. Téngase presente que se habla aquí de un uso «pastoral», o sea, de lo que le llegaba de esa exégesis al simple fiel. Ello no obsta a que se practicara en ciertos círculos de la Iglesia una exégesis mucho más sofisticada: la alegórica, usada por los Padres de la Iglesia y por los mismos escritores neotestamentarios (cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture chez Origène*, París 1950). Sin embargo, todos los ejemplos estudiados en los capítulos anteriores y, más en general, la comprensión del Antiguo Testamento como un proceso de reflexión «teológica» que, paso a paso, conduce a las proximidades de ese punto donde lo asume Jesús y su mensaje, está ligada a la comprensión del *sentido literal* entendido de acuerdo con lo que se explicará a continuación.

3. Orden que duró varios siglos hasta la reforma litúrgica que siguió al Vaticano II, en la cual, de manera significativa, las lecturas bíblicas veterotestamentarias que en la misa preceden al Evangelio pretenden, por lo común, tener con él una relación más «teológica» o, por lo menos, «espiritual».

De hecho, ninguno de estos dos documentos constituía una innovación radical en exégesis científica. Pero sí innovaban lo que ésta tenía la (mala) costumbre de hacer en el campo católico: poner la interpretación de la Biblia al servicio de un «dogma» previamente establecido. Lo que hicieron fue poner la exégesis católica en una línea que (en cuanto a rigor científico) era común a la del campo protestante, fuera, claro está, del fundamentalismo: había que darle la debida autonomía a la interpretación de la Biblia, a lo que ella «quería decir...». O, si se prefiere, a lo que sus autores humanos querían efectivamente decir en sus escritos.

Esta búsqueda de lo que se llamó, tal vez no con una expresión feliz, «sentido literal», en lugar de procurar sentidos forzados por el interés de apoyar opiniones teológicas, fue consagrada de esta manera en la *Dei Verbum*: «Como quiera que en la Sagrada Escritura habla Dios por medio de hombres a manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura, si quiere ver con claridad qué quiso Dios mismo comunicarnos, debe inquirir atentamente qué quisieron realmente significar y qué le plugo a Dios manifestar por las palabras de ellos. Para averiguar la mente de los hagiógrafos hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los ‘géneros literarios’... Es menester, por tanto, que el intérprete inquiera el sentido que el hagiógrafo, en determinadas circunstancias, dada la condición de su tiempo y de su cultura, quiso expresar y expresó con ayuda de los géneros literarios a la sazón en uso...» (DV 12).⁴

El lector dirá, no sin razón, que los capítulos anteriores, y especialmente los dos primeros, han hecho suficiente justicia al acento puesto en la búsqueda de los géneros literarios. Y que, por ende, no procede de ahí esa vaga sensación de estar, de alguna manera, forzando —exigiéndole de más— la exégesis del Antiguo Testamento.

Lo que ocurre es que en el capítulo anterior se desplazó el interés, desde el problema de hallar los géneros literarios apropiados, al de preguntar sobre la *veracidad* de lo comunicado a través de ellos. Con esa pregunta se da por sentado otro de los elementos que señala el texto de la *Dei Verbum* recién citado: el que «Dios mismo quiso comunicarnos algo», lo cual equivale a decir que ese «algo» tiene que ser *necesariamente verdadero*.

En otras palabras, en el capítulo anterior comenzó a centralizarse el problema en torno a la «inerrancia» de la Biblia, precisamente por

4. Subrayado mío. El lector recordará lo dicho sobre (y en base a) el estudio de los géneros literarios en los capítulos anteriores.

ser «palabra de Dios». Lo cual, aunque parezca no percibirlo aún la *Dei Verbum*, introduce un —tal vez peligroso— anacronismo en la interpretación del Antiguo Testamento, forzándolo en la medida misma en que se le interroga sobre algo a lo que sus autores no quieren o no pueden (aún) responder.

Y no pueden, porque, en el momento en que escriben, no entra en su conciencia que sus escritos formen parte de «la Biblia» o colección de las palabras de Dios. Y, al no tener esa conciencia, no perciben una especial relación con un respaldo divino cuya responsabilidad pese sobre ellos. No sienten más agudamente que otro escritor cualquiera el problema de la posibilidad de caer en el error y de tener que rectificar o ser rectificados después por otros. Por eso se les fuerza cuando se les proponen preguntas que ellos «no pretendieron» responder en absoluto o, por lo menos, no con ese talante definitorio.

¿Cómo, cuándo y por qué, entonces, se les otorgó esa patente de «inerrancia», introduciendo sus escritos —algunos de ellos— y no otros similares en las «Sagradas Escrituras»? En este capítulo trataré de examinar la respuesta *teológica* que se ha dado a estas preguntas, Y en el siguiente, la respuesta *histórica* correspondiente.

Así, en este capítulo y en el siguiente se tratará de los inconvenientes que introduce en la exégesis el *presupuesto* hermenéutico de la inspiración divina de los autores bíblicos. No, nótese bien, porque yo no crea en tal inspiración, sino porque una exégesis que ya cree saber en qué consiste tal inspiración —y la consiguiente inerrancia—, antes de investigar la historia de cómo se llegó a reconocerla, hace doblemente violencia a los textos, contra la intención expresa —tal vez aún ingenua— de la *Dei Verbum*.

I. ¿INSPIRACION DIVINA DEL ANTIGUO TESTAMENTO?

Cuestionamiento de la continuidad entre ambos Testamentos

Los primeros cristianos fueron adeptos a la religión judía. Pablo, a pesar de su dedicación apostólica a los paganos, se considera aún adherente a la religión de sus padres, si bien reconoce que el judaísmo «ortodoxo» lo relega a la categoría de «sectario» o «hereje». Lo que hoy son dos religiones distintas fueron una durante cierto tiempo, aun después de que hubieran surgido tensiones en el interior de ese tronco común. El proceso de separación se ve ya reflejado, a nivel de los Sinópticos, en la forma diferente en que Lucas y Mateo recuerdan las

palabras de Jesús sobre *la razón* para no poner un remiendo nuevo en un vestido viejo (cf. Lc 5,36 y Mt 9,16). Para Mateo, aunque ya la separación se haya realizado en muchos lugares, y por más que los cristianos no sean tenidos más como adherentes «ortodoxos» al judaísmo, Jesús constituye una «culminación» de la religión judía (Mt 5,17-18). Son los otros los «heterodoxos», la generación «adúltera», es decir, infiel a Yahvé, según el clásico uso metafórico que hace la Biblia del adjetivo (Mt 12,39; 16,4).

Pues bien, lo que fue común antes de la división, y lo sigue siendo después a pesar de ella, es precisamente el que lo teológico no es autónomo. La teología es un esfuerzo por llevar al nivel de la comprensión intelectual —para que se vuelva luego práctica inteligente y humanizadora— lo vehiculado por esas «escrituras» sagradas a las que hoy llamamos (los cristianos) *Antiguo Testamento*.

Eso fue primero un *hecho*. Algo impuesto por los acontecimientos. Jesús aparece dentro de la religión judía y se refiere a las «escrituras» judías como a algo que representa la palabra de su Dios. Más aún, cuando los cristianos vuelven a leer por primera vez, ya sin Jesús, esas Escrituras, encuentran a Jesús de Nazaret prefigurado y anunciado en ellas. Este milagro o «señal» no pueden atribuirlo sino a Dios. Por ello la «teología» cristiana reafirma, de hecho, el carácter divino, inspirado por Dios, de las escrituras sagradas judías (2 Tim 3,16).

Pero este *hecho* dura sólo un momento. Apenas el mensaje cristiano crece en autoridad propia y en autonomía, vuelve hacia el Antiguo Testamento una mirada teológica bastante crítica. Si bien es cierto que «algunas cosas» de ese Testamento pueden ser consideradas profecías de la vida y el mensaje de Jesús, ¿qué decir del resto, de todo lo que en las escrituras judías corre por cuenta de Dios, es decir, se le atribuye como palabra suya?

Jesús mismo, si la memoria de los primeros cristianos y la de los evangelistas es fiel, comienza este proceso crítico. Recuérdense, como ejemplo, las seis repeticiones de la expresión que, se supone, usó Jesús proclamando un cambio tan radical entre el ayer y el hoy que ya no se sabe quién hablaba «ayer»: «Se os dijo... Pero yo os digo...» (Mt 5,21ss.). En los seis casos, lo que viene después de «se os dijo» (u otra expresión equivalente) es la cita bíblica de una palabra o mandamiento atribuido a Yahvé.

Así, no es de extrañar que un lector más inteligente o más atento del Evangelio cristiano terminara planteándose el problema: ¿hasta qué punto era lógico seguir profesando que las escrituras judías eran palabra de Dios, cuando se aceptaba la fe propuesta por Jesús? Y, en efecto,

sólo cien años, aproximadamente, después de la muerte de éste, Marción declara en bloque al Antiguo Testamento como no inspirado por Dios.

O, por lo menos, para acercarnos un poco más a este pensamiento que cuestionaba la raíz misma de la teología «cristiana», el Antiguo Testamento no se presentaba como inspirado por *el mismo Dios* que el Nuevo. En otras palabras, la objeción parecía destruir el mismo argumento que se ha empleado hasta aquí: que el Antiguo Testamento representó un proceso donde cada crisis obligaba a dar un paso más en dirección a la verdad. La pregunta cuestionaba aun esto.

Y no faltaban argumentos, por cierto. Decir que toda esa búsqueda había ido siempre en la dirección del mismo Dios «bueno y fiel» (como se ha visto en el párrafo I del capítulo anterior), del mismo Padre de quien Jesús hablaba, ¿no tropezaba con evidencias en contrario? Leáse, si no, algunos pasajes como los que siguen.

El lector recordará lo dicho sobre el Deuteronomio. En él (20, 13-16) se da como voluntad y mandato explícito de Yahvé: «Cuando te acerques a una ciudad para atacarla, le propondrás la paz... Si no hace la paz contigo... la sitiárás. Yahvé tu Dios la entregará en tus manos, y pasarás a filo de espada a todos sus varones, pero a las mujeres, los niños, el ganado, todo lo que haya en la ciudad, todos sus despojos, lo tomarás como botín... Así has de tratar a *las ciudades alejadas de ti*... En cuanto a las ciudades de *estos pueblos* de (Canaán) que Yahvé tu Dios te da en herencia, *no dejarás nada con vida*, sino que las consagrarás al anatema... *como te ha mandado Yahvé tu Dios*» (cf. ib., 2,34; 3,6; 7,2).

El Salmista, representando, con tácita aprobación, los sentimientos que Yahvé inspira en los desterrados a Babilonia, escribe: «Hija de Babel, devastadora, ¡feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste!; ¡feliz quien agarre y estrelle contra la roca a tus pequeños!» (Sal 137,8-9).

Pues bien, frente a textos como éstos Marción se preguntaba si el Dios que aparecía respaldándolos era el mismo de que hablaba Jesús. Porque, en efecto, ¿son esos pensamientos o actitudes —atribuidos por el Antiguo Testamento a Yahvé— pre-cristianos, de modo que se pudiera decir que Jesús, de alguna manera, fuera su meta o culminación? O, por el contrario, ¿son simplemente no cristianos, y hasta anti-cristianos?

Marción fue condenado, por supuesto. Pero la prueba de que sus objeciones no eran despreciables está en el hecho que se mencionaba

al comienzo de este capítulo: lo poco que (sobre todo dogmáticamente) la Iglesia actual rescata del Antiguo Testamento. ¿Algo de razón tendría, entonces?

El uso apologético del A. T. hecho por el Nuevo

¿Por qué no comenzó, más bien, la Iglesia de cero, ahorrándose así el problema de hacer compatibles ambos Testamentos? De hecho, según toda probabilidad, por la razón que ya se indicó: el cristianismo se presentaba —y presentaba sus credenciales— trepado, por así decirlo, a las espaldas de la religión judía. Eran los libros sagrados judíos, la Biblia, lo que se usaba por lo común (ni siquiera Pablo, el apóstol de los gentiles, constituye en esto una excepción) para «probar» que, desde siglos atrás, en «la Ley y los Profetas» del pueblo judío, Dios había prometido a Israel un Mesías que sería a la vez el salvador de toda la humanidad (cf. Hech 18,28; 17,3.11, etc.).

Así, el que el mismo pueblo hebreo, que no admitía la mesianidad de Jesús, tuviera como inspirados por Dios los libros donde los cristianos fundaban sus pretensiones más radicales, pesó más en la balanza que las profundas disimilitudes que pudieran existir en los contenidos «dogmáticos» de ambas concepciones religiosas. Por otra parte, a pesar de lo visto en los capítulos anteriores, se había ido perdiendo en Israel la concepción de que las diferentes cosas que en el Testamento judío se suponían ser sugerencias o mandamientos divinos representaran en realidad un *proceso*, donde el hombre (judío) diera pasos siempre tan humanos como limitados hacia la verdad (cf. Mt 19,8).

Siendo esto así, no es de extrañar que, mientras Marción declaraba no cristiano ese *contenido* global del Antiguo Testamento —precisamente en cuanto antiguo, erróneo y sobrepasado—, la Iglesia naciente, que veía en él la *formalidad* de constituir una profecía de Jesucristo, declarara Sagrada Escritura (cristiana) ese mismo Antiguo Testamento. Dicho en otras palabras, condenaba a Marción para poder atribuir a la misma «palabra de Dios» las pretensiones concernientes a la mesianidad de Jesús.⁵

De ahí la paradoja: Marción pretendía quitarle al Antiguo Testamento —y aun a algunas obras del Nuevo, por parecerse a aquél⁶—

5. Claro está que, con toda lógica, Marción excluye asimismo aquellas obras o pasajes del Nuevo Testamento que presentan a Jesús como el fin (en su doble sentido de término y culminación) de la Ley (por ejemplo, Mt 5,21ss, antes citado, a causa de Mt 5,17-20).

6. Entre otras, el Apocalipsis, por sus obvias similitudes con la apocalíptica judía bíblica (*Daniel*, v. gr.) y extrabíblica.

el carácter de «escritura sagrada». Y lo que consiguió, dialécticamente, fue lo contrario: la fijación de la lista de la «sagrada escritura» cristiana en cuanto «Nuevo» Testamento. Como escribe J. L. McKenzie, «precipitó (Marción) la definición de un canon ortodoxo, que ya aparece en el fragmento de Muratori, escrito alrededor del año 200»⁷. O sea, la lista o «canon» de las «nuevas» Escrituras cristianas, esa recopilación complementaria de la palabra de Dios llamada *Nuevo Testamento*.

Pero aunque la influencia —no querida— de Marción haya llevado a determinar con más prisa de la que era de esperar (o de desear) el canon propio del Nuevo Testamento, también influyó en la manera, hasta cierto punto «extrinsecista», en que la teología cristiana hizo de alguna manera suyo el Antiguo Testamento. Algo, desde entonces, se vuelve costumbre inveterada en la Iglesia: a esa lista de escrituras sagradas cristianas se la hace preceder, sea por el canon alejandrino (o lista de los libros que figuraban en la traducción de la Biblia hebrea al griego, conocida como la LXX, del siglo III o II a.C.), sea por el canon propiamente hebreo (llamado también «Masorético», fijado ya en plena era cristiana)⁸ del Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento en sí mismo

En otras palabras, el cristianismo proyecta *hacia atrás* una idea de lo que fue ese Testamento, pero se puede decir que le es muy difícil ver lo que ese Testamento fue *en sí mismo*, como camino y progreso hacia la verdad. Es lo Antiguo, y lo Nuevo debe bastarse a sí mismo, según se supone. Considerado desde el Nuevo, el Antiguo cumple sobre todo una función apologética: es una profecía. Profecía en cuanto parece contener predicciones reales relativas al Mesías Jesús. Y profecía también, porque muchas de las cosas y personajes que en él actúan son interpretados como alegorías de la *realidad* que sólo el Nuevo muestra en forma cabal.

De aquí surge algo muy importante que retrotrae al problema planteado de modo global en estos capítulos. De acuerdo con lo que

7. *Dictionary (op. cit.)*, p. 120.

8. Esta obra no pretende ser de erudición, sino una reflexión sobre la formación y función de los dogmas y, en esta primera parte específicamente, en relación con el Antiguo Testamento. Por eso mismo, no creo útil informar aquí en forma pormenorizada acerca de las fechas y avatares de la confección de esas listas (aun en la escasa medida en que nos son conocidos con ciertas garantías de certeza).

antecede, no es de extrañar que la misma constitución *Dei Verbum* del Vaticano II declare que «la economía (o sea, disposición) del Antiguo Testamento estaba principalmente ordenada a preparar el advenimiento de Cristo» (DV 15). Y ello es, sin duda, así para el cristiano. Pero lo cabal de esa afirmación depende de cómo se interprete. Por de pronto, no es insignificante el que, veinte años después de la *Divino Afflante Spiritu*, la exégesis católica ya se sienta obligada a introducir una precisión: ésta sería su finalidad «principal». Porque, en efecto, ya se es hoy plenamente consciente, gracias a la búsqueda del sentido «literal» exigida por la aludida encíclica de Pío XII, de que los autores humanos de la Biblia hebrea no pretendían sólo «preparar el advenimiento de Jesucristo». Se tomaban muy en serio sus propias crisis y planteamientos, y a ellos enderezaban las soluciones en las que, por el momento al menos, creían. El que, con ello, el plan de Dios estuviera preparando su revelación definitiva en Jesús constituye lo que en teología se llama una cristología «desde arriba». Y no se trata de que esa cristología sea falsa. Se trata, sí, de no confundir esa explicación teológica con una histórica.

Pero hay más. La exégesis científica —respetuosa del sentido que los autores humanos quisieron darle a lo que escribían— fue mostrando lo que se podría llamar la consistencia propia del Antiguo Testamento. Este estaba, en primer término, ordenado a sus propios elementos desde el punto de vista histórico. Las profecías formales sobre Jesucristo, consideradas dentro de su género literario y de su contexto histórico, no iban más allá de acontecimientos (previsibles) muy cercanos a los autores bíblicos, cuando no eran profecías *ex eventu*, habida cuenta del género literario y de sus licencias. Y en cuanto a las alegorías con que es lanzada una red desde el cristianismo existente a la compleja y rica realidad pasada de Israel, no podían constituir el sentido «verdadero» de aquellos antiguos escritos.

No es extraño que, entre la *Divino Afflante Spiritu* y la *Dei Verbum*, la teología católica interesada en la exégesis bíblica haya dado muestras de alarma. De ahí que se haya vuelto entonces de moda el admitir, amén del sentido «literal» (o natural; no confundir con sentido literalista), puesto por los autores mismos, un sentido «más pleno» —*sensus plenior*— colocado por Dios en esos escritos sin que sus autores se dieran cuenta. Sentido, ése sí, que, o se refería de manera profética a Jesucristo, o constituía una alegoría de las realidades cristianas futuras.

Pues bien, aunque ya no se habla de ese sentido más pleno, introducido desde lo alto en las obras veterotestamentarias, lo dicho hasta aquí replantea el problema de qué «autoridad» conduce hacia la verdad los pasos que realiza el «dogma» contenido en lo que hoy

llamamos Antiguo Testamento. Y qué piensa, acerca de esa garantía de verdad, el cristianismo que se asoma hacia su propio pasado en la Biblia.

II. EL ANTIGUO TESTAMENTO COMO REVELACION DE YAHVE

¿Por qué la Biblia, entre los libros, es «Palabra de Dios»?

El apartado anterior podría inducir a error al lector o desviar su atención de la cuestión que en este capítulo se desea elucidar. Ello sucedería si se atribuyera el carácter «inspirado» de las Escrituras sagradas judías a una decisión teológica cristiana. O sea, a la desencadenada por la polémica con Marción.

Ello no es ciertamente así. Considerar el (Antiguo) Testamento como Escritura sagrada, inspirada por Dios y, por ende, inmune al error, ya era un hecho mucho antes de Jesús y del desarrollo del cristianismo. A lo más, éste pudo haber acentuado o apresurado —como se vio en el párrafo anterior— la fijación de la lista de tales libros sagrados *para los cristianos*.

¿Por qué, entonces, se le da aquí esa importancia a la concepción «cristiana» de las Escrituras, de su «inspiración», de su presunta inerrancia? Por la sencilla razón de que los bloqueos exegéticos cristianos, en lo que concierne al Antiguo Testamento, proceden de la teología cristiana. Esta hizo algo más que heredar esas Escrituras y, lo que tal vez es más importante, hizo algo *distinto* de ellas.

Por lo que hace al judaísmo, se ve que, a medida que se aproxima a la época del Nuevo Testamento, su búsqueda bíblica se centra en la Ley. En su sentido y en su aplicación. Con respecto a las Escrituras que transmiten esa Ley, existe un proceso similar o paralelo al que, en el cristianismo, lleva a hablar de inspiración (en el sentido teológico y técnico de la palabra), de canon (de libros sagrados) y de una cierta inerrancia (que apela a la fe en su verdad).

Los judíos contemporáneos de Jesús, independientemente de la buena o mala evaluación que los evangelios hagan de ellos, aparecen en el Nuevo Testamento como partiendo, en su razonar, de la certidumbre de que todo el contenido normativo de las Escrituras procedía de Yahvé. En otras palabras, la religión judía, por lo menos en ese momento, no ha sido más crítica que la cristiana al aceptar, por ejemplo, que el Deuteronomio atribuya a Moisés una «Ley» que se promulgó como seiscientos años después de la época en que se supone

vivió el gran legislador de Israel. Ya no se percibe, al parecer, que el «hoy» que resuena continuamente en ese libro no es el hoy de aquellos que supuestamente se hallaban ante él en el Sinaí o al borde del Jordán, sino el medio creado por el esfuerzo de quienes, amenazados por el exilio o la desaparición pura y simple, quieren evitar esos males mediante una profunda reforma religiosa. Y para ello *actualizan* a Moisés.

Lo que sabía el redactor del Deuteronomio —y probablemente la mayoría de sus contemporáneos de una cierta cultura— ya no lo sabe el comentador de la ley del período intertestamentario. El carácter de proceso hacia la verdad, que el (Antiguo) Testamento posee de modo inequívoco, se ha perdido de vista, para los judíos como para los primeros cristianos, en la sacralización global de la Escritura. Parece que se ha olvidado cómo y con qué criterios se hizo la lista de los libros y obras que componían la Biblia. Jesús alude indirectamente a ese lugar común teológico —acrítico, como todos los lugares comunes— que ya no posee instrumentos como los que se necesitaron para determinar ese canon: saber *cuándo*, en algo dicho o hecho, se podía constatar la presencia reveladora de Dios. Y ello, lo que es más, sin inexistentes señales del cielo.

Pero no es la cuestión de la teología judía lo que aquí y ahora interesa resolver. Y sí lo es cómo llegaron esos libros de la tradición judía —éos y no otros— a ser tenidos por inspirados, dictados y preservados de todo error por parte de la *teología cristiana*.

Por eso era importante examinar en el apartado anterior cómo ello no se debió tanto a que el cristianismo haya hecho una revaloración intrínseca del contenido (dogmático posible) del Antiguo Testamento. Se determinó su inclusión dentro de una categoría especial de relación con la verdad, por medio de un mecanismo teológico diferente. Y también él global. O sea, sin relación con ese lento caminar y «hacer camino» hacia la verdad. En cierto sentido, cuanto más sea pasada por alto esa característica, que liga intrínsecamente verdad e historia, tanto más indiscutible y vertical parecerá la autoría divina de obras que, pasando así por encima del tiempo, hablan, desde edades inmemoriales, de Jesús de Nazaret.

Así se llega aquí al punto nodal desde una perspectiva teológica. Jesús es el centro de la revelación, por ser la Verdad misma (sin mengua ni crecimiento posibles), y el Antiguo Testamento, aun sin conocerlo, lo atestigua con una gigantesca y maravillosa profecía. Este milagro sólo podía tener a Dios como «autor». Y esto no llevaba a recortar el Antiguo Testamento. En efecto, el milagro era tanto más grande cuanto que esa profecía irrumpía en una obra aparentemente

destinada a celebrar otras gestas y a tratar otras cuestiones. *Luego*, si es Dios el verdadero autor, los hombres que han escrito las obras veterotestamentarias son instrumentos de él,⁹ inspirados por él. *Luego*, como esa inspiración divina no puede enseñar o sugerir un error, viniendo de donde viene, todo error ha de estar, por fuerza, ausente de aquellos libros (y sólo de aquéllos) contenidos en la lista o canon del Antiguo (y, obvio es decirlo, con mayor razón, del Nuevo) Testamento.

Autoría, inspiración, inerrancia: deducción teológica

Así, *autoría divina*, *inspiración divina* y, finalmente, *inerrancia* constituyen los tres pasos de una perfecta «deducción» teológica. Si alguien pregunta, pues, cómo es que esos libros están en la Biblia, puede el teólogo responder con una cualquiera de estas tres razones. O pretender que ello sucede así porque poseen, por definición, esas tres características. El argumento es el que usamos tan corrientemente: si están en la Biblia, es porque son «palabra de Dios».

Es muy importante que el lector preste atención a la calidad epistemológica de este razonamiento: precisamente porque es estrictamente deductivo, es tautológico. Es decir que, unas líneas más arriba, donde el argumento está reducido a su expresión más pura, cada frase que comienza con un «*luego*», en realidad repite la anterior bajo otra forma. Y vale lo que vale la anterior.

No se pretende con esto decir que haya en ese razonamiento trampa alguna. Ni siquiera que sea superfluo, por ser tautológico, el recorrer sus pasos. El caminar del conocimiento se hace en gran medida explicitando lo que uno ya sabe. Obligarse a ese trabajo clarifica y organiza.

Lo que la tautología, por útil que sea, no puede hacer es describir el camino histórico por el que se pasa de un conocimiento a otro distinto. La tautología, aunque se haga en el tiempo y lleve tiempo, no es «histórica» en su lógica. A diferencia de la historia, que es irreversible, la explicación tautológica puede ir de la proposición A a la B, o de la B a la A. Y creo que uno de los errores tautológicos más comunes en el terreno en que se mueve esta investigación es creer que autoría, inspiración e inerrancia explican la historia de cómo se llegó a discernir lo que era «palabra de Dios» de lo que no lo era.

9. Esta «instrumentalidad» es concebida como tanto más perfecta cuanto más contiene del autor y arrastra menos limitaciones debidas al «instrumento».

Así, en efecto, y haciendo referencia explícita sólo al Antiguo Testamento, a lo largo de los siglos cristianos se ha ido precisando y apurando qué significaba declarar todas sus obras como constitutivas de la «palabra de Dios». El concilio de Trento afirma que «Dios es el único autor de ambos Testamentos» (D 783). El concilio Vaticano I explica que esa autoría consiste en que todos sus libros están «inspirados por el Espíritu Santo» (D 1787), a lo que León XIII (en su encíclica *Providentissimus*, de 1898) añade que esa inspiración del Espíritu Santo consiste en que tales libros han sido «dictados» por él (D 1951).¹⁰ Ello les hace contener «sin error la revelación» que Dios hace al hombre, porque, de tener alguno, habría que atribuirlo al autor principal (o único, según Trento), quien en su dictado lo habría hecho pasar como verdad, lo cual hay que tener como imposible (cf. D 1787, 1951 y DV 11).

Ahora bien, ya indiqué que la tautología, bien empleada, tiene su propia y justificada función en el conocimiento. Y esa función es la de *explicar*. Precisamente en el sentido etimológico que tiene este verbo: desarrollar o desplegar lo ya contenido, de manera aún obscura, en un aserto. Donde reside su utilidad está, empero, su peligro. Y de un modo especial en cuestiones teológicas.

¿Por qué en ellas, precisamente? Ya se indicó algo de esto al hablar de los antropomorfismos. Es verdad que Dios no posee un lenguaje especial para comunicar al hombre conocimientos. Ni siquiera para los que atañen a esa región del ser que llamamos «lo divino». El único lenguaje que el hombre entiende es el que surge de la experiencia humana. Y aunque mucho se esfuerce por quitarle a este lenguaje todo lo que arrastra de limitado, de imperfecto y de contingente, cada término usado lleva la marca de fábrica de la experiencia de la que surge. Dios «se» revela aludiendo *siempre* a realidades del hombre.

Piénsese ahora en el problema de que aquí se trata. ¿Qué significa, entre seres humanos, ser autor? El que uno mismo escriba o dicte las fórmulas que vehiculan el mensaje en cuestión. En tal caso, el que ese autor sea *único* supone que es él solo responsable de la verdad o falsedad de lo que se comunica. Y, como parece obvio, a fin de que esto sea así, es menester que cualquier otro que colabore con tal «autor» sea lo menos autónomo posible. De ahí la noción de «dictado», en una civilización que no conocía aún métodos más exactos de reproducir

10. El Vaticano II explica así el hecho, sin recurrir a la palabra «dictado»: «se valió (de ellos) dentro del uso de sus fuerzas y facultades de manera que, obrando El en ellos y por ellos, consignaran por escrito, como verdaderos autores, todo aquello y sólo aquello que El quisiera (DV 11; subrayado mío).

mensajes: discos, grabadoras, etc. Por último, como se pretende que Dios sea el único autor de un «libro» (o de esa colección de libros llamada «la Biblia») y que ese libro revele al mismo Dios, el concepto de verdad o de error se aplica a «todo lo que el libro comunica», esto es, a todo su contenido informativo.

El camino hacia el planteamiento histórico del problema

Tardó mucho tiempo la Iglesia Católica en escapar a estas fáciles tautologías. Ya indiqué con anterioridad que el viraje tuvo lugar, inesperadamente, en una época de aguda represión teológica en otros aspectos. El elemento autoritario innovador fue la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pío XII, en 1943. En el protestantismo, el libre examen de la Escritura, proclamado por la Reforma, tuvo —a pesar de su resultado de fragmentación y de las reacciones fundamentalistas— la virtud de acelerar bastante ese proceso. Y, tal vez como contrapartida, el de frenarlo durante bastante tiempo en la Iglesia Católica Romana (así como en la Iglesia Ortodoxa). Como quiera que sea, la *Divino Afflante Spiritu* comenzó un proceso de corrección que pasa por la *Dei Verbum* del Vaticano II, y aún continúa.

La autoría humana

¿En qué consistió? Fundamentalmente, en darle su debida importancia —para determinar la «palabra de Dios»— al *sentido literal* de la Escritura. Pero, de un modo paradójico, lo que parecía obligar a escuchar más directamente esa palabra divina también llevaba a descubrir la decisiva importancia del autor humano. En efecto, «el máximo cuidado de los intérpretes ha de dirigirse a ver y determinar con claridad cuál es el sentido de las palabras bíblicas que se llama *literal*» (D 2293). Y ello, en oposición a cualquier manipulación, aun espiritualizante, de la Biblia que acuda a «otros sentidos traslaticios» (*ib.*).

Esto lleva de la mano a poner énfasis en todos los condicionamientos de la palabra divina que proceden de la «intención» del hombre que históricamente escribió los textos bíblicos: «Esfúércese (el intérprete) por averiguar cuál fue el carácter y condición de vida del escritor sagrado (= hagiógrafo), en qué edad floreció, qué fuentes utilizó (ya escritas, ya orales) y qué formas de decir empleó. Porque así podrá conocer más plenamente quién haya sido el hagiógrafo y qué haya querido significar al escribir. Porque a nadie se le oculta que la norma

suprema de la interpretación es aquella por la que se averigua y define qué es lo que el escritor intentó decir» (D 2294).

Como el lector es perfectamente capaz de constatar, en este texto, aunque no se use la palabra «autor», se habla claramente del escritor «sagrado» para referirse al hombre a quien antes se consideraba meramente como un secretario que tomaba un «dictado» de Dios mismo. Ahora, en cambio, está dotado de intención, fija él mismo el género literario que desea emplear, tiene una historia que debe ser reconocida para entender... *la palabra de Dios*. Por supuesto que se sigue hablando de «la inmunidad de todo error» propia de esta palabra, que sigue siendo divina (*ib.*). No obstante, ya no es una mera tautología el lazo lógico que lleva de la *única autoría de Dios*, asumiendo al hombre como instrumento inerte, a la noción de inerrancia. Por ello es menester explicar, en los hechos, cómo hace Dios para «inspirar» a un hombre que permanece libre, creador, limitado por los conocimientos e instrumentos de su época, de tal manera que el resultado de esta doble y desigual autoría permanezca inmune a todo error.

Nótese, por lo demás, que se acentúa y clarifica así el problema de que se tratará en el próximo capítulo: de nada vale una «revelación» a la que ningún signo permite destacar de otros conocimientos. Ahora bien, cuando se examinan las obras que surgen de la actividad creadora de los hoy llamados «hagiógrafos», y se percibe a éstos como hombres limitados y condicionados, ¿cómo se hace para «reconocer» a ese tipo especialísimo de autores, de entre todos los demás con una vocación y realizaciones aparentemente idénticas? En otras palabras, ¿qué es lo que permitió separarlos e incluirlos en la lista de aquellos que comunican una verdad que, por proceder de Dios, no puede fallar?

¿Inerrancia del autor o pedagogía divina?

Pero no hay que adelantarse. Decía antes, en este mismo apartado, que la destrucción del argumento tautológico (en cuanto explicación histórica) sigue su curso en el Vaticano II. Y especialmente, en la constitución sobre la revelación divina, intitulada *Dei Verbum*. Allí ya se habla claramente de que los hombres que escribieron la Biblia son «verdaderos autores» de ella (DV 11). Sin que esto signifique, por otra parte, que deje de serlo Dios. Con más claridad aún que en la encíclica que se comentaba de Pío XII, se dice aquí que de ello resulta lo siguiente: «Como quiera que en la Sagrada Escritura habló Dios por medio de hombres a manera humana, el intérprete de la Sagrada Escritura, si quiere ver qué quiso Dios mismo comunicarnos, debe inquirir atentamente qué quisieron realmente significar y qué le plugo a Dios manifestar por las palabras de ellos» (DV 12).

Pero no sólo eso. La autonomía, por relativa que sea, de esos verdaderos *autores* humanos de la Biblia queda así afirmada hasta el punto de que se la compara con lo que significa la Encarnación para el Hijo de Dios: «como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 11).¹¹

Ahora bien, ¿qué significa esa «flaqueza humana»? En el caso del Verbo de Dios, semejanza total, *menos en el pecado*. Así lo dice ya el Nuevo Testamento. Y no agrega: ni en el error. Sin embargo, sí lo agrega la *Dei Verbum* a propósito de lo que ponen por escrito los autores inspirados. Por esto se dice que, «obrando El (Dios) en ellos y por ellos, consignan por escrito, como verdaderos autores, todo aquello y sólo aquello que El quiere», de donde lógicamente se sigue que los libros de la Sagrada Escritura «enseñan con firmeza, con fidelidad y sin error aquella verdad que, por nuestra salud, quiso Dios quedara consignada en las letras sagradas» (DV 11).

En un brevísimo análisis de estas últimas afirmaciones quedará patente, creo, que lo que Dios quiere comunicar en tales condiciones no puede ser sino «verdad». Lo que no quedará tan claro es dónde puede residir una «flaqueza» en autores humanos que, al escribir, no pueden salirse del cometido de decir «todo aquello y sólo aquello» que Dios quiere. Es verdad que, propiamente hablando, el «sin error» se refiere, en la frase donde aparece, al acto de comunicar (y tiene como punto de referencia al querer de Dios), no a lo comunicado. Pero la lógica llevará de inmediato a la conclusión de que, si esa fidelidad es total, el error también estará ausente del contenido. En otras palabras, el autor humano no yerra en interponer lo que Dios quiere comunicar por él, ni yerra tampoco al transportarlo a su escrito. Este sigue conteniendo la «verdad» que Dios quería comunicar. Toda y sola ella. Parecería que estamos otra vez frente a un argumento tautológico.

Sin embargo, cabe insistir en preguntar sobre la flaqueza del autor humano, flaqueza que asume así la palabra de Dios. La constitución que se estudia responde en un caso preciso: el del Antiguo Testamento. Increíblemente para quien ha leído todo lo anterior, se dice allí: «Los libros del Antiguo Testamento, según la condición del género humano antes de los tiempos de la salud instaurada por Cristo... aunque con-

11. Nótese la alusión a la «flaqueza» a la que hay que atender para comprender cabalmente la revelación de Dios. En la interpretación de la Escritura, como en cristología, el «docetismo» constituye una desviación teológica radical, difícil de desarraigar por completo de la mente cristiana.

tienen algunas cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina» (DV 15; los subrayados en los textos de la Constitución conciliar son míos).

Verdad-error, inerrancia-pedagogía, ¿cómo se compaginan y combinan con lo imperfecto y lo transitorio? He aquí la cuestión precisa que ahora deberá ser tratada.

III. LA INFALIBILIDAD DE LA PEDAGOGIA DIVINA

¿Infalibilidad de todo lo que la Biblia afirma?

Falta dar el último paso, el más importante. En la tarea de desmontar esos lugares comunes asociados con el argumento tautológico, uno se encuentra frente a la consecuencia más radical que se extrae del supuesto de la autoría divina del Antiguo Testamento. Es decir, se halla uno confrontado con el problema de determinar cuál será la relación de todos esos libros con la *verdad*. O, para decirlo en otras palabras, ¿hasta dónde estoy obligado a creer —dogma— en el contenido de todos esos libros? Y, más aún, ¿supone este «creer» que no hay en ellos error alguno?

Permítaseme introducir aquí este tema con un testimonio significativo. Se debe a Xavier Léon-Dufour, asesor durante mucho tiempo de la Comisión Bíblica Pontificia y autor del conocido *Vocabulario de Teología Bíblica*. En otro de sus libros, *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus* (Ed. du Seuil, París 1963, p. 25, n.), tiene esta breve observación sobre la *Dei Verbum*: «Hecho notable, la constitución del concilio Vaticano II sobre la revelación divina ignora el término ‘inerrancia’».

A mi leal saber y entender, ese hecho notable no es tal, en el sentido de que no está, en rigor, donde Léon-Dufour lo coloca. La palabra *inerrancia* es un término demasiado académico y, como tal, ausente de los grandes documentos del magisterio. Estos prefieren emplear fórmulas más llanas, expresas y estereotipadas, como «sin error» (D 1787); «sin que pueda subyacer error alguno... de tal manera... que excluya todo error» (D 1951); «los libros de la Sagrada Escritura enseñan con firmeza, con fidelidad y sin error» (DV 11). Así, mal que le pese a Léon-Dufour, el Vaticano II no «ignora», sino que afirma (sin usar el término) la inerrancia bíblica.¹²

12. La explicación histórica de esta, aparentemente extraña, observación de Léon-

Creo, pues, que el hecho notable no está allí. Por supuesto que Léon-Dufour habría podido escribir, y esta vez con mayor propiedad, que es un hecho notable el que, de vuelta de la tautología, el Vaticano II omite precisamente el verbo «dictar» para caracterizar el modo en que se ejerce la autoría divina en la Biblia. Ese dictado no es ya coherente, en efecto, con la concepción conciliar del autor humano como un «verdadero» *autor* (aunque subordinado a Dios).

Entiendo, empero, que lo más notable está en que un asesor de la Comisión Bíblica Pontificia muestre tan obvio interés y aun indsimulada satisfacción por la (supuesta) desaparición del término «inerrancia» con respecto a la Escritura. Cabe, entonces, preguntarse —o preguntarle— de dónde procede esa molestia experimentada frente al término *inerrancia*. O a sus equivalentes, ya que, como se ha visto, son ellos los que aparecen en la *Dei Verbum*, así como en otros documentos similares a los que sin duda se refiere la reacción de un Léon-Dufour.¹³

Dufour consiste en que durante las sesiones del Vaticano II hubo encendidas discusiones acerca del título del cap. III de la *Dei Verbum*. La Curia Romana proponía un título que mencionaba la «inspiración e inerrancia» de la Sagrada Escritura. Muchos, y entre ellos X. Léon-Dufour, lucharon y obtuvieron que no se usara el término «inerrancia» y que se cambiara por el de verdad. Queda, no obstante, vigente la observación hecha aquí de que el resultado de esta «victoria» fue más simbólico que real. Cf., a este respecto de la controversia conciliar, Alois GRILLMEIER en la obra colectiva *Commentary on the Documents of Vatican II* (Ed. by H Vorgrimler), Burns & Oates, London 1969, t. III.

13. Aprecio, de más está decirlo, la honradez intelectual con que X. Léon-Dufour lucha por que no se ignore que en el Antiguo Testamento, y aun en la Biblia entera, existen errores, y que ello debe llevar a modificar una idea simplista de la «pedagogía divina». Pero de poco sirve esto si no se ve con qué sustituir el término «inerrancia» de tal manera que pueda yo aún «tener fe» en lo que la totalidad de la Biblia dice. De ahí mi insistencia en lo que se verá mejor *infra* en este mismo capítulo, al comentar el principio expresado por el Cardenal Lercaro de que el error —y su corrección— forman parte de cualquier proceso de conocimiento profundo y maduro de la verdad. El mismo Léon-Dufour es, creo, víctima de no tener con qué sustituir el término «inerrancia» que, no sin razón, procura desterrar. Cuando rechaza el que la muerte de Cristo deba ser concebida como un «sacrificio» para aplacar a Dios, y se le objeta que así se concebía la muerte sacrificial de las víctimas en el Antiguo Testamento, se cree obligado (siguiendo a muchos otros) a disculpar a la Biblia hebrea por el abundante uso de sacrificios que implicaban la muerte de los animales como grata a Dios (cf. 1 Re 8,62ss y *passim*). Dice que la muerte de la víctima no tenía significación ninguna en el sacrificio hebreo (que habría purificado esta idea ritual de todos o casi todos los pueblos primitivos). Lo que sería «agradable a Dios» sería el verter la sangre de las víctimas, ya que esa sangre era la vida que Dios ponía en hombres y animales y que le pertenecía exclusivamente a él. ¿Por qué no decir que el Antiguo Testamento pasa lenta y difusamente de concepciones primitivas a otras más sofisticadas? Porque, si fuera como dice, ¿por qué no ofrecer a Dios la sangre de animales vivos, la no derramada? Creo que hay aquí una especie de «inerrancia» bíblica introyectada de manera subconsciente.

La hipótesis que sigue a continuación es que en la *Dei Verbum* se apunta implícitamente a una sustitución: «pedagogía divina» reemplaza, como término clave, a «autoría —literaria— divina». O sea, más que ser el autor de uno o varios libros, Dios es el autor de un *proceso educativo* cuyas etapas forman el contenido de esos libros. Así se comprende que, al consignar cómo el hombre va pasando por los meandros de esa educación, ésta pueda ser *infalible* y, no obstante, los libros que narran ese proceso, o cualquier fórmula correspondiente a un *momento* de él, puedan contener cosas que en sí mismas son «imperfectas y transitorias» (DV 15). Esta hipótesis merece, creo, ser más explicitada para beneficio del lector.

La revelación no es un dictado de informaciones ciertas

Si Dios fuera «autor», hasta el punto de *dictar* algo a modo de información y de hacer decir al autor humano «todo y sólo lo que él quiere», ya no se entendería cómo el resultado podría contener, como lo declara paladinamente el Vaticano II, «cosas imperfectas y transitorias». Y eso, teniendo en cuenta que la formulación es tímida al referirse a «cosas». Tratándose de enunciados y afirmaciones acerca de «fe y costumbres», lo imperfecto y lo transitorio se parece mucho a lo erróneo. Más aún, para decirlo de una vez, a un «dogma erróneo» que se descubrirá como tal en un futuro. De todos modos, y aunque ello no fuera así, resulta en ese caso muy difícil ver de dónde puede proceder una imperfección y una transitoriedad en el agente humano que se redujera a tomar un dictado de Dios, la Verdad Absoluta. Ni siquiera aludiendo en forma algo despectiva a «la condición del género humano antes de los tiempos de la salud», o sea, de los tiempos anteriores a Cristo.

Pero, si lo imperfecto y lo transitorio proceden de que esa «pedagogía divina» utiliza, como no podía ser menos, la relativa autonomía de los autores humanos, entonces surge de aquí una consecuencia todavía más importante para la teología: teniendo en cuenta que tal característica no cambia con el *Nuevo Testamento*, ya que éste tampoco es un dictado, la imperfección y la transitoriedad no pueden atribuirse a que el Antiguo Testamento se sitúa *antes* de los «tiempos de la salud instaurada por Cristo». La misma causa actúa, asimismo, durante y *después*. No hay que adelantarse, sin embargo, a lo que será materia de próximos capítulos.

Léon-Dufour habría podido decir, y esta vez con más propiedad, que es un hecho notable el que el Vaticano II omite precisamente el verbo «dictar», con su obvia alusión a una información dada, frente

a la cual sólo cabría decidir si es verdadera o falsa. Un tal tipo de información dictada no sería, en efecto, coherente con la concepción conciliar del autor humano como un verdadero *autor*, aunque subordinado a un plan «pedagógico» divino.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando un autor humano es asumido como tal, «con todas sus flaquezas», para esa misión? Como es obvio, esas flaquezas son las de su propia capacidad intelectual,¹⁴ a las que se suman las limitaciones y los condicionamientos (ignorancias) provenientes de su sociedad y de su cultura.

Recuerdo de mis tiempos de estudiante que, cuando se trataba de explicar qué significaba el que, según el Tercer Evangelio, Jesús «creciera en sabiduría» (Lc 2,52), había que realizar una serie de equilibrios. Había que mostrar que el no saber ciertas cosas a cierta edad podía no llevar a error alguno (sobre todo en alguien que al mismo tiempo, siendo Dios, con su ciencia infinita debía dominar la realidad toda). Se llegaba así a decir que, de niño, si Jesús sabía sólo sumar, ello no significaba que cometiera errores cada vez que se trataba de restar o dividir... Y ello porque —sin duda para impedir que se planteara el problema— ¡no restaba ni dividía (hasta el momento preciso de saber hacerlo sin errores)!

De la misma manera, la *ignorancia* sobre la existencia de otra vida (coexistente prácticamente a todo el Testamento hebreo) no significaba error, con tal de que a nadie se le encontrara escribiendo las fatídicas palabras que podían proceder de ese ignorar: la negación de que existiera otra vida. Por una especie de milagro oportunísimo, parecía que Dios había evitado así el error en la Escritura impidiendo a los hombres hacer afirmaciones acerca de lo que creían sobre la vida más allá de la muerte. Por supuesto, había aquí que realizar equilibrios aún más difíciles, porque había pasajes bíblicos harto elocuentes al respecto. Pero, aun sin acudir a ellos, ¿acaso no era ya un «error», y grave, el tipo de vida que se practicaba en tal ignorancia? ¿Acaso el hombre no estaba obligado, a causa de ignorar esa verdad, a puntuar los acontecimientos que percibía de una manera opuesta a la que hubiera tenido de saber ese dato clave?

14. San Agustín, en sus comentarios al cuarto Evangelio, dice nada menos que de san Juan Evangelista: «Hermanos, tal vez ni siquiera Juan dijo (las cosas) como son, sino, aun él, como pudo; porque habló de Dios (siendo) hombre. Ciertamente, inspirado por Dios, pero, no obstante, hombre. Por inspirado dijo algo; si no hubiera sido inspirado, no habría dicho nada. Pero, como era un hombre inspirado, no dijo todo como es, sino que dijo lo que puede decir un hombre» (*In Iohannis Evangelium Tractatus*, I, 1. En *Obras de san Agustín*, BAC, Madrid 1968, t. 13, p. 71).

En efecto, la ignorancia y lo «transitorio» de un conocimiento «imperfecto» pueden no constituir error, de manera *formal*, en lo que se refiere a informaciones particulares y circunscritas (como en el ejemplo pasado acerca de las operaciones aritméticas). Pero la ignorancia que ciertas culturas exhiben de algunos factores decisivos de la existencia no constituye un mero «no saber», y sí causa de criterios, actitudes y acciones erróneas y muchas veces trágicas. Sólo que, como ya se ha visto a través de multitud de ejemplos estudiados en capítulos anteriores, es precisamente la experiencia de esos «errores» lo que puede hacer entrar en crisis el conocimiento «imperfecto y transitorio» anterior y, en lugar de substituirlo de una manera pasiva, llevar al hombre a crear hipótesis desde las cuales encuentre respuestas más cabales, aunque no más *estables*. Es que el plan divino no consiste en distribuir información correcta de una vez para siempre, sino en llevar adelante un proceso educativo donde se aprende a aprender. Por eso el Antiguo Testamento, que, por el largo tiempo que transcurre entre sus diferentes escritos, hace percibir (más aún que el Nuevo) lo imperfecto y lo transitorio de ciertas «posesiones» de la verdad, es declarado por el Concilio «demostración de la verdadera pedagogía divina» (DV 15). Pedagogía hecha de afirmaciones provisorias, pero no provisoria *ella*, por cierto. Gracias a Dios...

Creo que lo dicho hará percibir la razón profunda —mayor de lo que parecía— de Léon-Dufour cuando se congratulaba, ya que no hay duda de que se felicitaba de ello, de que el Vaticano II no emplease el término «inerrancia».

Del error «hacia» una verdad más humana

Y no se piense que esta idea sobre «la verdadera pedagogía divina» en su relación con el error vale sólo para esa cosa extraña y maravillosa que es la Biblia, o se expresó por primera vez en el Vaticano II. La conocen al dedillo las ciencias de la educación. Pero, nueva como es en el de la teología, creo que puede ser útil recordar otro caso ocurrido en otro campo teológico una década antes del Concilio, pero que alude, no obstante, a la misma concepción de cómo el hombre real accede cabalmente a la verdad.

El 20 de diciembre de 1953 Pío XII se dirigía a los juristas católicos italianos acerca de una cuestión muy similar a —casi una aplicación de— la que aquí se acaba de tratar: ¿qué deben hacer por la «verdad» los que tienen *poder* en la sociedad? La respuesta dada por Pío XII desorrientó a algunos por su novedad dentro de la enseñanza (por no decir la práctica) de la Iglesia: «La afirmación según la cual

la desviación religiosa y moral debe ser impedida siempre, cuando es posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer en su incondicional valor absoluto... Debe estar subordinada a *más elevadas y más generales normas*, las cuales en algunas circunstancias permiten, es más, hacen que tal vez resulte *mejor no impedir el error*, para promover un *bien mayor*». Pío XII no se explicó más. Pero cabe preguntarse en lo referente al tema que aquí se analiza: ¿Y si Dios hubiera usado el mismo principio con los autores humanos del Antiguo Testamento, o con los del Nuevo? Si el principio vale para los procesos humanos, la revelación es uno de ellos. El que Dios lo dirija no le hacer ser menos humano en sus condicionamientos.

No terminó, sin embargo, todo con la declaración de Pío XII. Unos años después, en 1958, el Cardenal Lercaro, aludiendo explícitamente a aquel discurso papal, retomó, con mayor profundidad y explicitación, el tema «nuevo» de la tolerancia. En el número 10 de la revista *Sacra Doctrina* (cf. *Documentation Catholique*, 1959, col, 337ss.), escribía: «¿Cuál es ese bien mayor que justifica y aun exige la tolerancia? La virtud que generalmente justifica la tolerancia es la prudencia, en cuanto juicio recto sobre lo que hay que hacer. Pero esta prudencia, en nuestro caso particular, ¿debe ser considerada como clarividencia práctica, a causa de una situación histórica que ya no permite llevar a la hoguera al hereje, o, por el contrario, en razón de principios más elevados, como el *respeto a la verdad*?... Nosotros decimos respeto a la verdad y a la *manera humana de acceder a ella*, más que respeto a la libertad». ¹⁵

El lector pensará, tal vez, que la explicación deja más oscuro aún lo que había de ser explicado. ¿Por qué la tolerancia del error se fundaría nada menos que en el respeto y primado de la verdad y no, como se oye habitualmente, en el respeto a la libertad y dignidad humanas del que yerra? La respuesta está en lo que Lercaro añade a la palabra «verdad»: *la manera humana de acceder a ella*. En efecto, el error forma parte de esa manera «humana» y la distingue de una verdad material: la pobre «verdad» que pueden «tener» un papagayo o un magnetófono cuando transmiten una información correcta.

Una «verdad» objetiva sólo se torna también subjetiva, es decir, sólo se vuelve parte de uno mismo y generador interno de nuevas

15. Los subrayados de ambas citas son míos. Obvio es decir que esta concepción de las relaciones íntimas entre verdad y error no fue comprendida ni puesta en práctica en la Iglesia con posterioridad a esta declaración del Cardenal Lercaro o aun con posterioridad al discurso de S. S. Pío XII. En el caso, claro está, de que éste haya sido bien comprendido por aquél.

verdades, cuando es capaz de enfrentar crisis. Porque es en éstas donde comienzan a formularse nuevos planteos e hipótesis y el ser humano se pone a caminar y a hacer camino. Pero, nótese bien, estas crisis dinámicas proceden del descubrimiento de lo «no verdadero» en el pensamiento propio. O tal vez, para ser más exactos, de lo no *totalmente* verdadero, de lo no suficientemente verdadero. De lo parcialmente erróneo. La realidad empuja al hombre hacia una verdad siempre mayor por el procedimiento que, en epistemología, se llama de «prueba y error» (*trial and error*). De ahí que el error experimentado, detectado y corregido se vuelva componente de todo proceso de interiorización de la verdad. Dicho en otras palabras, de toda «pedagogía». Y, obvio es señalarlo, de la divina.

El lector podrá tal vez tacharme de incoherente. Desde el comienzo de esta obra señalé, precisamente por tratarse en el dogma de un camino hacia una verdad que siempre está más allá de nuestro esfuerzo, que no era conveniente presentar cada paso como una alternativa entre un sí y un no. Lo cual era una manera de establecer una disyuntiva total entre error y verdad. Y parecería que en este párrafo estoy volviendo a la terminología de esa alternativa error vs. verdad. No obstante, una lectura más atenta de lo que se va estudiando en este capítulo mostrará que vuelvo a la terminología error vs. verdad porque *ésa es la concepción subyacente en el concepto corriente de inerrancia*. Era menester, entonces, asumir esa terminología para mostrar su radical insuficiencia.

Debe, pues, quedar claro, para terminar este capítulo, que una «pedagogía verdadera» y «sin error» no significa que el educando se reduzca a sumar informaciones objetivamente exactas.

Cuando decimos, pues, que tenemos «fe» en el contenido («dogmático») del Antiguo Testamento —y en todo él—, queremos decir que ponemos nuestra confianza absoluta en que, siguiendo el camino allí marcado y jalónado por cosas imperfectas y transitorias, como ocurre en toda educación, hallaremos siempre frente a nosotros una verdad siempre mayor y una más honda riqueza de sentido para nuestra existencia humana. Esta fe se vuelve así tanto más «racional» o, si se prefiere, «razonable» (y, por ende, menos fideísta) cuanto que no la sentimos bombardeada por afirmaciones «verdaderas» aisladas, sino empujada, como todo proceso pedagógico, hacia las crisis generadoras de descubrimientos. El Absoluto a quien seguimos no nos impone ceguera obediente a misterios ininteligibles, sino que nos guía, como a seres libres y creadores, hacia una verdad siempre más honda y enriquecedora.

5

Reconocer la revelación

Es demasiado fácil suponer que no hay obstáculo alguno para reconocer lo que Dios quiso revelar al hombre. ¿No sabemos acaso que lo tenemos en «la Biblia», que es su palabra divina, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento?

En el capítulo anterior se hizo referencia a esa *deducción* estricta que partía del hecho de que Dios era el autor de todas las Sagradas Escrituras. Desde allí se explicitaban —a manera de tautologías esclarecedoras— las características de esos escritos y las de los escritores humanos que habían tomado parte en su redacción. Y una de esas características, la explicitada en el último apartado, era que el resultado de esa «acción» de Dios no podía contener error alguno.

Por otro lado, se mostró también cómo, sobre todo a partir de 1943, el hábito de inquirir lo que querían manifestar los «verdaderos» autores de la Biblia llevó, poco a poco, a la exégesis católica a comprender que estaba frente a un proceso educativo y no frente a una mera información. Esto, a su vez, condujo a la Iglesia a percibir que aquella deducción clásica *suponía* —o presuponía— cosas discutibles. Entre las cuales, la última era que una educación como tal, aun la que lleva adelante Dios a través de la experiencia de los hombres, pudiera prescindir del paso por el error y su respectiva corrección.

Resulta así que la teología bíblica se encuentra en este caso ante un problema que tiene una analogía muy estrecha con lo que acontece o aconteció en otros campos de la teología. El mismo Vaticano II señala explícitamente la analogía principal. La «palabra de Dios» en

la Escritura plantea *la misma problemática* que la «Palabra» o «Verbo» de Dios encarnado: ¿de dónde partir para reconocerla y oírla como ella debe ser oída y, de ese modo, comprendida?

Si se acepta, pues, que la cristología ocupe el lugar central y sea el principio hermenéutico de toda teología, es decir, de todo hablar de Dios y de sus cosas, también en la teología «de la Revelación» hallará uno las mismas dos tendencias existentes para interpretar a Jesucristo, Verbo de Dios encarnado: la que lleva a las cristologías llamadas «desde arriba» y la que lleva a las cristologías «desde abajo». Así también, la «palabra» escrita de Dios puede empezarse a oír desde arriba o desde abajo.

El primer argumento, al que se aludía hace un instante, al partir en su deducción del hecho de que la Escritura tiene a Dios por autor, y al sacar desde ahí las características correspondientes de los supuestos «autores» bíblicos —su inspiración divina—, es perfectamente análogo a una cristología «desde arriba». En ésta, en efecto, se parte de que Jesús es Dios encarnado, de que ya se sabe lo que es Dios y de que, desde ese concepto conocido, se deben deducir las características que ha de tener por fuerza un Dios cuando se hace carne y mora entre nosotros. Exactamente lo mismo ocurriría con la Biblia.

El camino opuesto, en el caso de la Escritura, es, como se ha visto, el que comienza a transitar la exégesis desde la *Divino Afflante Spiritu* hasta la *Dei Verbum*, y desde ésta hasta nuestros días. Se parte de lo que se percibe —en el Antiguo Testamento, por cierto, cosas «imperfectas y transitorias»— con la hipótesis de que allí está actuando la «verdadera pedagogía divina», que no parece equivocarse ni engañar. En otras palabras, se hace exactamente lo mismo que en las llamadas cristologías «desde abajo». En éstas, en efecto, se parte de la historia limitada, polémica, humana, de Jesús de Nazaret, con la hipótesis de que Dios no está fuera, sino dentro de esa historia, y desde allí quiere ser conocido y entendido. Más aún, que el camino correcto, cuando uno cree percibir una incompatibilidad entre nuestros conceptos de lo que «debería ser» Dios y lo que vemos en Jesús, no consiste en «corregir» la historia de Jesús, sino nuestro concepto de la divinidad (cf. Jn 1,18). Y ello, no por amor a la científicidad histórica, sino por obediencia al Dios que se nos reveló en Jesús.

Como he tenido ocasión de manifestar en otra obra a propósito de Jesucristo, los dos caminos cristológicos¹ no son excluyentes. Ni

deberían serlo, por ende, en la interpretación (dogmática) de la Biblia. Los dos deberían hacer exactamente el mismo recorrido, aunque en direcciones opuestas. Mejor sería, sin embargo, hablar de dos planos que no se separan ni contradicen cuando no se confunden o mezclan, exigencia básica para hablar cabalmente de la Divinidad de Jesús según el concilio de Calcedonia.²

Con las Sagradas Escrituras está uno también —o, mejor, está por primera vez— ante algo que ocurre precisamente en dos planos, uno divino y otro humano. Es la revelación de Dios que culminará en la revelación «cristológica» o personal de Dios. Y también aquí, a partir de lo divino, es ciertamente lícito, con tal de que ello no lleve a negar lo que se percibe en el plano humano (o a reducirlo, en forma docetista, a una útil apariencia), como se hace cuando se convierte al autor bíblico en una especie de magnetófono, todo lo exacto que se quiera, pero sin espontaneidad, ni vida, ni errores propios...

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Una Palabra de Dios entre las palabras de los hombres

Esto se verá con más claridad en un ejemplo. Recordará el lector que los autores «inspirados» planteaban un último problema fundamental, dejado para éste en el capítulo anterior (acerca de los dogmas véterotestamentarios): ¿cómo se reconoció a tales autores («inspirados») *entre tantos otros*?; ¿con qué criterios se seleccionaron los libros u obras que serían catalogados como «palabra de Dios», pasando así a formar parte de la Biblia o, en particular, del Antiguo Testamento? Aparentemente, estamos ante una clara alternativa: o están en la Biblia porque han sido escritos por autores inspirados por Dios, o se sabe que han sido escritos por autores inspirados por Dios porque están en la Biblia.

El Concilio Vaticano I elige, al parecer, *uno* de los términos de esa alternativa: «La Iglesia los tiene (a los libros bíblicos y, por lo mismo, a los que forman el Antiguo Testamento) como sagrados y

2. Desgraciadamente, la unilateralidad del punto de vista lleva a menudo a mezclar los planos. Así ocurre con el hecho histórico del desconcierto angustioso de Jesús en la cruz, atestiguado por Marcos y Mateo (cf. Mc 15,34 y par.) y suprimido por Lucas (cf. Lc 23,46). Juzgado incompatible con la naturaleza divina de su persona, se piensa que ésta le hacía presente a la conciencia *humana* de Jesús el que esa muerte (con su fracaso e incertidumbre sobre el futuro, elementos constitutivos de una auténtica existencia humana) sólo duraría tres días.

1. Cf. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, t. II/1, pp. 49ss. y t. II/2, cap. I, pp. 625-670.

canónicos no porque, habiendo sido compuestos por *la sola industria humana*, los haya *luego* (la Iglesia) aprobado con su autoridad; ni en la medida en que contienen sin error la revelación; sino porque, escritos por la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor» (D 1787; subrayado mío).

En esta fórmula bien pensada, el Concilio, que sigue un camino «de arriba a abajo» no yerra. Es evidente que, si los autores bíblicos fueron inspirados, lo fueron *desde el principio*. Porque es eso solamente lo que el Concilio afirma. La inspiración no es una cualidad que exista sólo *a posteriori* del hecho de ser introducidos en el canon o lista de las Sagradas Escrituras. La fórmula no se ocupa de determinar cuándo *eso se percibe* ni cómo. Pero, tal como está, podría inducir a los fieles a error si éstos no advirtieran que aquí hay, en efecto, dos problemáticas (ubicadas en dos planos lógicos diferentes): la *histórica* de saber cómo ciertos libros que, por hipótesis, no se sabe aún si son (o, mejor dicho, si han sido desde el principio) inspirados, entraron *en un momento dado*, que no es el mismo que el de su inspiración, a formar parte de la colección de libros definidos como «palabra de Dios»; y la *teológica* de saber si sólo luego y, por así decirlo, accidentalmente, porque ayudaban a esclarecer la revelación divina en Jesucristo, fueron considerados inspirados.

Si hubiera que tomar la respuesta teológica como solución al problema histórico de la formación del canon, aquélla sería por demás estúpida, pues cometería lo que en lógica se llama una «petición de principio»: para entrar a formar parte de la colección de las Sagradas Escrituras tendría el autor humano que presentar pruebas de que no pensaba por su propia industria lo que escribía, sino que tomaba al dictado lo que otro —y no cualquier otro— le sugería. Y esta prueba no se puede exhibir, a no ser por el hecho de que se arguya que ello debió suceder así, puesto que ese autor está incluido en el canon de las sagradas letras...

Un ejemplo bíblico: verdaderos y falsos profetas

Es instructivo a este respecto lo que en la misma Biblia ocurre cuando dos profetas se pretenden igualmente «inspirados» en sus respectivos y opuestos mensajes proféticos. Tal es, concretamente, el caso de la polémica entre Jananías y Jeremías (cf. Jr 28). Ninguno de ellos, como era obvio de antemano, puede presentar prueba alguna perceptible y verificable de su «inspiración divina». Y, sin embargo, de acuerdo con la fórmula citada del Vaticano I, uno de ellos era ya un autor inspirado y, *por ello*, digno de ser canonizado, en el sentido de integrar la colección de las sagradas Escrituras. Y el otro no.

Pero ¿cómo determinar eso en la historia real? Es decir, en el momento en el que ambos profetizan. Según la Biblia, ambos profetas en cuestión se remiten a los hechos para que éstos «demuestren» quién de ellos puede pretender representar la auténtica «revelación divina». Que los hechos se acomoden a las predicciones de un profeta indicaría así —y sólo para los casos de profecía— que *otro* habla por su intermedio, abriéndole un futuro que, de otra manera, sería imposible adivinar. Pero esto tiene muy serios inconvenientes. Véase, si no.

Por de pronto, como ya se ha sugerido, sólo las «profecías», por contener un anuncio de futuro (lo que no constituye su valor esencial), mostrarían señales de una inspiración divina existente ya antes de ser declaradas y colocadas dentro del canon o lista de las Escrituras. Y, aunque ésta es un poco la tentación de la Iglesia, como ya se ha visto, en lo que concierne al Antiguo Testamento —reducirlo a una profecía «cumplida» en Jesucristo—, se pierde así el sentido revelatorio de la mayoría de los escritos bíblicos, que no son predicciones de futuro, sino relatos, leyendas, oraciones, proverbios o, simplemente, profecías de presente (cómo ve Dios lo que se hace u ocurre en Israel)... En todo ello no habría verificación posible de la «inspiración» de los autores. Y se dejaría de captar así todo ese maravilloso proceso de «pedagogía divina» que el Antiguo Testamento representa, a pesar —o tal vez a causa— de sus imperfecciones y transitoriedad, de las que habla la *Dei Verbum*.

Pero además, y en segundo lugar, se vacía así el mensaje profético de su contenido más hondo. En efecto, todo exégeta sabe que el elemento «predicción del futuro» no constituye el centro de la profecía bíblica. Es el profeta un «vidente», no tanto por saber ya lo que ocurrirá en el futuro, cuanto por representar la mirada —evaluación— que hace Dios del presente, y aun a veces del pasado. Decir, por ejemplo, que el Deuteroisaías vale por predecir la venida de un Mesías sufriente en un futuro lejano (en sus poemas sobre «el Siervo de Yahvé») equivale a pasar por alto las normas exegéticas que, según se vio en el capítulo anterior, obligan a inquirir lo que el autor bíblico quería decir cuando escribía con respecto a Ciro el Grande, en cuyas directivas liberales había para Israel la esperanza de un nuevo y glorioso Exodo.

En tercer lugar, y en íntima relación con lo que precede, la «predicción» realizada sirve de muy poco para reconocer la inspiración divina. Sobre todo, y por supuesto, en el momento en que la predicción se hace frente a otra opuesta. En efecto, sólo sería verdaderamente probatoria en sentido negativo: cuando su no realización sirviera para probar que no hay allí inspiración de Dios. La predicción abonada por los hechos, o es lejana, y se presta entonces a verificaciones traslaticias, o es cercana, y puede atribuirse en esos casos a la perspicacia

humana del que la hace. Pero creo que todo esto se verá mejor volviendo al mismo ejemplo que se estaba examinando: de hecho, ni Jananías ni Jeremías acertaron con sus predicciones de futuro. Aunque el margen de error favorezca a Jeremías. Más aún, los grandes profetas de Israel erraron innumerables veces (cuando no pronunciaron oráculos *ex eventu*) en sus visiones de futuro. Y, no obstante, fueron elegidos para esa lista de obras «inspiradas» que es hoy la Biblia.³ Si se admite, pues, que eran ya inspirados cuando emitieron sus profecías, se tiene que resolver el problema *histórico* de cómo y con qué criterios se confeccionó en Israel la lista de los libros inspirados que luego pasó a la Iglesia cristiana como el «Antiguo Testamento». A eso se encamina este capítulo.

¿Quiere esto decir que la investigación llevada a cabo en el capítulo anterior no ha servido para nada y que nos hallamos en la misma ignorancia que antes sobre el origen de la lista o canon de los libros sagrados del Antiguo Testamento, con su respectivo contenido dogmático?

Creo que ello no es así, aunque lo parezca. Porque ya es avanzar algo reducir las hipótesis de trabajo, aclarar el campo y desplazar explicaciones que tal vez sean justas en sí, pero que se refieren a un plano que, por ser lógicamente diferente, pueden confundir más que ayudar.

3. «La acción política de los profetas no sirvió de nada al país. Sin embargo, allí donde la monarquía había fracasado, dejaron ellos algo: grupos vivientes que recogieron sus oráculos. La Biblia estaba aún construyéndose, su testimonio era aún incompleto. Pero los oráculos proféticos iban a constituir una importante parte de ella. Más aún, esta acción profética había hecho progresar las estructuras sociales de Israel. Convertido en ley de estado bajo Josías, es probable que el Deuteronomio, expresión legislativa importante del movimiento profético, permaneciera en vigor para aquellos que se quedaron en el territorio palestino. Ese mismo Deuteronomio no sólo se refería a la moral y a las ‘cuestiones sociales’, sino que trataba de asuntos puramente políticos, como las grandes instituciones del reino (reyes, jueces, sacerdotes-levitas, profetas), la descripción y la conducción de la guerra, las relaciones con los extranjeros. Ahora bien, el fracaso de Josías y la caída de la monarquía de Jerusalén iban a volver caduco el aspecto puramente político de esta ley... Es de notar un hecho extraño en esta actividad política de los profetas: *terminará, por regla general, en un fracaso político*. A pesar de este fracaso, los discípulos de tales profetas recogerán sus oráculos y reconocerán su validez como ‘palabra’ divina...» Henri CAZELLES, «Bible et politique», en *Recherches de Science Religieuse* (oct.-dic. 1971), t. 59, n. 4, pp. 518-519 y 512; los subrayados son míos). Basta pensar que lo que aquí se llama «fracaso» político apunta al no cumplimiento de las predicciones de futuro hechas por los profetas si se cumplían o no sus directivas, para comprender la dificultad de hacer reconocer tales directivas como expresión directa de «la palabra de Dios» dictando eso mismo a tales profetas. A pesar de lo cual —y ésa es la cuestión a la que se dirige este capítulo—, tales escritos pasarán a formar parte de la Biblia, serán «canonizados», a sabiendas de que contienen predicciones fallidas.

Así pues, lo visto en el capítulo anterior permite ahora preguntar con más sentido y precisión: en la realidad de los hechos, ¿cómo se formó el canon del Antiguo Testamento? Luego de ello, y ya en el plano teológico, cabrá la pregunta reservada a la segunda parte de esta obra: ¿qué significa *hoy* ser magisterio, es decir, el instrumento de Dios para enseñar y conducir a toda verdad la comprensión de nuestra fe? ¿Cómo continuar, después de Jesús, la «pedagogía divina» del pasado?

II. EL JUDAISMO: RELIGION DE UN LIBRO

Una religión sin culto. La sinagoga

Trataré, pues, de desmadejar el ovillo comenzando por la punta histórica. A ver si, siguiendo ese camino, se ilumina mejor, en el plano teológico, la forma en que se llevó a cabo esa maravillosa pedagogía por la que Dios guió los pasos de su auto-revelación en el Antiguo Testamento.

Poquísimos datos ciertos se poseen sobre la formación del canon del Testamento hebreo. La historia trabaja, más que nada, con hipótesis y conjjeturas, hasta que se encuentra, entre los siglos III y II a.C, con un canon implícito ya formado: el que supone la edición griega (por traducción del hebreo en casi todos los casos) de *los libros Sagrados —Biblia— hebreos*. La lista de las obras así editadas constituye ya un canon.⁴ Y el que se tratara no sólo de libros tradicionales, sino propiamente sagrados y revelatorios, se patentiza en la leyenda (aunque posterior, es cierto) de la «inspiración» divina suplementaria de que habrían gozado los mismos traductores, amén de los autores.

Pero, como decía, está uno reducido a conjjeturas cuando se trata de determinar a ciencia cierta cómo empezó a formarse esa lista de libros sacros. Las ceremonias cílicas del culto judío no parecen haber incluido *lecturas* que hayan ido así adquiriendo el carácter distintivo de lo sagrado, vertido luego en la idea de una inspiración por parte de Dios. La hipótesis aventurada de que el Deuteronomio reflejaba la estructura de una fiesta religiosa donde se renovaba la alianza y se

4. No quedará con esto cerrada la formación del «canon», ya que en esta lista, llamada «helénica», figuran libros cuya canonicidad se discutirá y negará, hasta que el canon «hebreo» sea fijado frente a los libros sagrados cristianos (que incluían los judíos), probablemente ya al fin del siglo I d.C.

leían sus principales partes,⁵ fue luego abandonada por la mayoría de los exégetas.

En realidad, parecería que la existencia de libros sagrados (= inspirados por Dios) está, en la religión judía por lo menos, en proporción inversa a la importancia o extensión que el culto tuvo en ella. En este sentido, Israel es un pueblo casi único: por diversas razones jugó en él el culto un papel muy poco importante. Siempre comparativamente hablando, por supuesto. Este hecho relevante se hace todavía más patente en los últimos seis siglos del Antiguo Testamento.

En efecto, Israel y la religión yahvista tuvieron, sí, muchos templos y un culto intenso e importante, pero sólo desde la conquista del territorio hasta las postrimerías de la época monárquica.⁶ No obstante, como se sabe, esta situación cambia con (las consecuencias de) la reforma del rey Josías, quien, en el Reino de Judá, entre el 640 y el 609 a.C —el de Israel, con su ambiguo culto, había ya sucumbido ante los asirios un siglo antes—, unifica todo el culto en un solo santuario, el templo de Jerusalén.

De este modo, y aun sin contar con la extinción del culto durante el período crítico —pero creador— del Exilio en Babilonia, lo cíltico se reduce de manera notable. Sobre todo para las multitudes. Las ceremonias litúrgicas quedan reservadas, social y económicamente, a quienes moran en Jerusalén o sus alrededores o a quienes disponen de medios para trasladarse allí con ocasión de alguna o algunas de las grandes fiestas anuales. Esta situación permanece incambiada hasta la destrucción de Jerusalén y su segundo templo por Tito y los ejércitos romanos en el 70 d.C. y la correspondiente abolición definitiva del culto.

Profundamente religioso, Israel debió encontrar un sustituto para un culto que no podía ya practicar. O que no podía practicar de manera regular. Y fue así como, sobre todo con el exilio a Babilonia primero y, más tarde, con el inicio de la diáspora judía en el imperio greco-romano, se desarrollará una nueva forma de vida religiosa. Esta sobrevivirá a la destrucción del templo y del culto y llegará hasta nuestros días. La tradición religiosa vivirá en «reuniones» que tendrán lugar en torno a algo divino: los libros sagrados de Israel. O sea, en la *sinagoga* (= reunión). El paralelismo —arquitectónico, más que otra

cosa— que nos hace equiparar las sinagogas judías a los templos cristianos (sean éstos fieles o no a la tradición cristiana del culto) es engañoso, al menos en lo que concierne a la concepción original de la sinagoga. Esta no era un templo, no había sacerdotes (u oficiantes clérigos), ni se celebraba, propiamente hablando, una liturgia cultural. Su centro fue, desde sus comienzos, la lectura y comentario de los libros de la tradición yahvista judía.

Las primeras comunidades cristianas, en la práctica hasta la oficialización de la «religión» cristiana por el Imperio Romano bajo el emperador Constantino, siguen un modelo muy similar al de la sinagoga judía.⁷ En parte por razones pragmáticas, y en parte también por motivos teológicos, entre los cuales se halla la convicción de que el culto de la antigua alianza ha terminado con la llegada de ese «sacerdote» y de ese «sacrificio» que es, al mismo tiempo, Jesucristo.⁸ Lo que ciertamente es común a ambos tipos de «reuniones», judías o cristianas (primitivas), es la lectura y comentario de los libros sagrados de la tradición judía, a los que pronto las comunidades cristianas agregan la lectura y comentario de sus propios libros que recuerdan e interpretan a Jesús de Nazaret y su mensaje.

De hecho, esta especie de convergencia o competencia —interpretativa— de judíos y cristianos en torno a (casi) las mismas escrituras presiona, como se vio en el capítulo anterior, a los primeros, sobre todo, para que determinen definitivamente la lista de sus propios libros sagrados, o sea, el Canon de las Sagradas Escrituras judías. Con toda probabilidad, como se ha pretendido a menudo, esto tiene lugar en el sínodo de Yabneh entre los años 90 y 100 d.C. Esta lista queda desde entonces consignada en lo que se llama Canon Masorético, el cual fija, hasta el día de hoy, los veinticuatro libros que contienen, para la religión judía, la entera revelación divina y han de ser considerados, por ello, como inspirados por Dios mismo.

7. En la medida en que «secta» o «camino» (cristiano) se distingue progresivamente de la religión judía oficial. Se sabe que los primeros cristianos de Jerusalén continuaron asistiendo al Templo (durante un tiempo difícil de precisar, que, de todos modos, tiene que haber terminado pronto con la destrucción de aquél) y que los primeros predicadores frecuentaban naturalmente las sinagogas judías de la diáspora hasta que eran expulsados de ellas como disidentes o herejes.

8. En este sentido sobresale la carta a los Hebreos. Pero, además, es sorprendente, y probablemente más profundo de lo que muchos comentadores aceptan, el «laicismo» con que las primeras comunidades cristianas evitan toda terminología cíltica para sus propias funciones y autoridades, o la desvían hacia el ejercicio del amor mutuo (cf. José María CASTILLO, *La alternativa cristiana*, Ed. Sigueme, Salamanca 1979, pp. 239-243).

5. Cf. G. von RAD, *op. cit.*, t. I, pp. 281ss.

6. Aunque ya es otro problema determinar hasta qué punto era este culto (sobre todo en el Norte, puramente yahvista) una alianza sincretista entre yahvismo y baalismo o, simplemente, esto último.

Estos son, pues, los hechos que, con mayor o menor certeza, forman, por así decirlo, el esqueleto de la historia que hoy podemos trazar de la formación del canon veterotestamentario, o sea, de las Sagradas Escrituras del judaísmo.

Lo que podamos añadir a esto en las páginas siguientes son consideraciones y conjeturas cuyo valor dependerá de las razones que podamos aducir para fundarlas. Creo, sin embargo, que dos consideraciones, que van más allá de estos hechos reseñados, son plausibles y relevantes para lo tratado en el capítulo anterior y en lo que va de éste.

La sinagoga, fenómeno laical

La primera consideración es, si se quiere, negativa. Se refiere a la extraordinaria falta de centralización organizadora con que funcionó el sistema de la sinagoga. Sin que, no obstante, ello se haya traducido en anarquía o en proliferación de sectas. El sistema era, por de pronto, *laical*. No sólo era un laico el presidente de la sinagoga, sino que lo eran también las personas normalmente encargadas de la explicación de las escrituras sagradas que se leían. La presencia ocasional de un sacerdote no modificaba este orden. Cierto control, típicamente «tradicional», era ejercido, es cierto, pero asimismo por laicos: los «ancianos». El colegio de *presbíteros* (= ancianos) que ejerce, a su vez, esa función en las comunidades cristianas primitivas no es una invención del cristianismo, sino uno de los préstamos tomados de la sinagoga.

Nada indica que todo este sistema (que llegaba hasta las aldeas de Palestina, por ejemplo, Nazaret) haya dependido de manera notable de esa especie de «clero» reunido en Jerusalén en torno al Templo y compuesto de sacerdotes y escribas. Por otra parte, ello tenía que ser necesariamente así, dada la falta de comunicaciones fluidas de la época entre Jerusalén y las sinagogas, sobre todo de la diáspora judía.

Esta organización, aparentemente tan flexible y poco centralizada, da un valor especialísimo al hecho de que se hayan elegido ciertos libros para esa lectura y comentario, que esa elección tan semejante en todas partes haya continuado a medida en que aparecían nuevas obras o escritos, y que, al fin, después de algunas peripecias, pero sin ruptura, se haya llegado a una lista definitiva.

Por supuesto, un núcleo inicial de esa colección ya estaba fijo muy pronto, desde mucho antes de que naciera el sistema mismo de sinagogas durante (o luego de) el exilio. Es lo que se llamó en hebreo

«la Ley» y, más tarde, «la Ley y los Profetas». Pero el hecho de que la colección fuera creciendo, y de un modo bastante homogéneo, con nuevos «escritos» y sin imposición de una autoridad central, todo habla —aunque haya que guardarse de exageraciones— de una selección fuertemente *colectiva*. En la sinagoga y sus lecturas, y frente a una religión y una cultura diferentes (la mayor parte de las veces), encontraba el judío unidas dos cosas que hacían a su identidad colectiva. J. L. McKenzie lo expresa en una frase donde me permitió subrayar ambos elementos: «Más que ningún otro factor, la sinagoga fue responsable de la supervivencia del *judaísmo como religión* y de *los judíos como un pueblo diferente* frente a las poderosas fuerzas asimiladoras del helenismo». Si los mismos libros eran la salvaguarda de ambas cosas, ambas cosas sin duda formaban parte del criterio que debió presidir su selección constitutiva.

Históricamente hablando, por ende, no es que se busquen —y se encuentren— libros «inspirados» para separarlos de los demás y constituir con ellos una colección destinada a la lectura y al comentario sinagogal. Cuando están ya separados, porque se han consustanciado con la fe y el destino de un pueblo o comunidad, se los «canoniza». En otras palabras, se descubre en ellos —con los mismos ojos de la fe-destino— a Dios inspirándolos (desde el momento en que fueron escritos).

Nótese bien que la afirmación que se acaba de hacer no equivale a aquella otra, teológica, según la cual esos libros habrían sido escritos *sin inspiración divina*, con la sola industria humana, y el *ser inspirados* les vendría única y exclusivamente de haber sido colocados en la lista o canon de las Escrituras. Lo que se afirma es una secuencia histórica: los libros fueron seleccionados sin que se percibiera en un comienzo su carácter inspirado. Se los escogió entre otros, porque representaban mejor que esos otros la identidad religiosa y nacional de pueblo que había hecho alianza con Yahvé. Y cuando, más tarde, los ojos se abren a la realidad de que el maravilloso camino recorrido no puede provenir de la mera industria humana, se descubre que esos libros habían sido desde el principio obra de Dios, sin dejar por eso de haber sido escritos por autores profundamente humanos.

9. *Dictionary (op. cit.)*, p. 856, col. 1. Sobre las grandes líneas de esta organización interna de la sinagoga, importante para la comprensión de los orígenes de la Iglesia, puede leerse con utilidad el artículo correspondiente (*Synagogue*) del mencionado Diccionario (*ib.*, pp. 855-856).

Libros sagrados de temas humanos

La segunda consideración que surge de los mismos autores históricos es positiva, en el sentido de que obliga a abrir el área de la inspiración *divina* a todos los campos recorridos por estos autores humanos en las obras seleccionadas. Y hay aquí una poderosa corrección introducida en el concepto de «inspiración».

El lector recordará que, llevado por la problemática «teológica» del capítulo anterior, he hablado en éste casi continuamente de libros «inspirados» en relación con la *religión* de Israel. Como si inspiración divina y tema religioso se postularan mutuamente. Pero, cuando se estudian los escritos que han sido seleccionados históricamente para las listas de la lectura sinagogal como sagrados, uno se lleva una sorpresa. Por un lado, si uno estudia lo que el autor humano de la Biblia *quiso* decir y efectivamente dijo, se encuentra con que no sólo párrafos, sino capítulos y aun obras enteras no tratan específicamente sobre Dios, sino sobre candentes problemas humanos. Humanos y hasta demasiado humanos... Y si, por otro lado, uno se pregunta qué criterio llevó colectivamente a privilegiar tales escritos «laicos» y a «canonizarlos» en la función de la sinagoga, es fácil suponer lo mismo: que fueron escogidos porque la humanidad que trasuntaban era algo vital o sustancial para Israel. Y eso, que parece tan poco religioso a lo largo de todo el Antiguo Testamento, no se puede desgajar de lo inspirado para darle un estatuto secundario o dejarlo meramente librado al error.

El hombre viviente, «objeto» de la inspiración divina

Y si esto es así, ¿qué consecuencias «dogmáticas» tiene? Las dos observaciones que concluyen el párrafo anterior están llamadas a mostrar hasta qué punto el comenzar por la historia «realista» de la redacción de la Biblia y de la formación de su canon debe modificar la idea clásica que la teología cristiana se ha hecho durante mucho tiempo sobre el *objeto* de la inspiración divina en las obras que constituyen el Antiguo Testamento. En el último apartado de este capítulo se tratará de formular, de manera resumida, esas modificaciones imprescindibles.

Por el momento, empero, creo que interesará más al lector desarrollar un poco, con ejemplos a la vista, el contenido concreto de esas observaciones.

Y bastará decir, para comenzar, que, mientras primó en la interpretación de la Biblia la búsqueda de sentidos figurados y «trasla-

ticos» sobre la la del sentido «literal», o sea, antes de la *Divino Afflante Spiritu* (D 2293), no se percibió cabalmente la extrañeza teológica aneja a muchos contenidos del Antiguo Testamento. ¿Por qué? Porque ese tipo de interpretación dejaba de lado lo que el autor humano quería expresar, y buscaba en lo escrito un sentido «más pleno» (obtenido por traslación de lo vivido como proceso, pero formulado como «dogma») a los hechos y a la figura posterior de Jesucristo y de su Iglesia.¹⁰

En este orden de cosas, el lector recordará la narración legendaria de Jonás, el profeta rebelde y frustrado que comienza huyendo, embarcándose hacia el oeste, de la vocación de Dios, que lo envía, con un mensaje difícil por cierto, hacia el este. Debía anunciar a los habitantes de la gran ciudad de Nínive nada menos que la próxima destrucción que le aguardaba. Esta tarea engorrosa molesta tanto a Jonás que provoca su huida. Pero ésta es interrumpida por una tempestad tan grande que Jonás es echado al mar y tragado por una ballena o por un pez enorme. A los tres días, éste lo deposita de nuevo, vivo, en la costa de donde había partido. Ahí Jonás decide, por fin, obedecer, asumir su misión de profeta de desgracias, y se pone en camino hacia el este...

Pues bien, los evangelios cristianos (por lo menos Mateo y Lucas) recuerdan que Jesús habló de Jonás. Pero indican claramente que Jesús

10. En una obra ya remota (y anterior al Vaticano II), y que no refleja, a mi parecer, su pensamiento actual en este punto, E. SCHILLEBEECKX había escrito: «La quintaesencia de la revelación divina en el Antiguo Testamento se expresa en muchos lugares así: 'Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo' (Ex 6,7; Lev 26,12, etc.)». Así está citado por G. MORAN en su tratado *Theology of Revelation* (Herder & Herder, New York 1966). (Trad. cast.: *Teología de la Revelación*, Sal Terrae, Santander 1968). No tengo en mi poder el original holandés de la obra de Schillebeeckx, *De Christusontmoeting als Sacrament der Godsontmoeting*. En la traducción castellana que, según el editor, ha sido revisada por el autor, el pasaje se lee de un modo diferente: «El núcleo de la revelación de Dios está contenido en muchos pasajes del Antiguo Testamento de la manera siguiente: 'Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo'» (*Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. Trad. cast.: Ed. Dinor, San Sebastián 1965, p. 21). Entre las dos versiones hay dos diferencias importantes. La primera es que «núcleo» tiene un sentido mucho menos «esencialista» que «quintaesencia». En segundo lugar, la cita de Moran no permite percibir el contexto que puede ser decisivo. Schillebeeckx se está refiriendo a la promesa mesiánica veterotestamentaria de una religión nueva. Probablemente se trata de ella y no de ninguna pretensión de resumir en una fórmula la quintaesencia de la revelación global del Antiguo Testamento. No obstante, si me atrevo a presentar este ejemplo de uno de los teólogos más serios e importantes de nuestra época, es porque, aun en la versión castellana, se nota una cierta prisa por exponer «todo» lo que el Antiguo Testamento dice, aunque sea con respecto a un solo punto. Le cuesta a la teología católica tomar en cuenta que esa misma fórmula, *dentro del proceso* del Antiguo Testamento, tiene en cada época sentidos diferentes. Y que allí está su riqueza educativa, no en el hecho de poder resumir lo que sería válido para todas las etapas del proceso.

se refirió no a la huida de Jonás, sino a la parte de la leyenda que sigue, es decir, a la predicación de Jonás en Nínive, cuyos habitantes se convirtieron a pesar de que Jonás no mostró allí prodigo o «señal» alguna del cielo para apoyar su enojosa predicción (cf. Mt 12,39.41; Lc 11,30.32). Jesús se limita a sacar una conclusión del sentido literal del libro de Jonás: la sensibilidad histórica de los ninivitas los conduce a ver en la predicación de Jonás una señal válida de los tiempos. Pero Mateo, cuando piensa en Jonás, no puede resistir una tentación que es más fuerte que él... Aunque no fuera, en rigor de verdad, tentación en aquel tiempo. Ve allí un sentido traslaticio, «más pleno», por el cual Jesús, *en contradicción con lo mismo que está enseñando* en el pasaje citado, habría tomado la figura de Jonás como una señal profética de la otra señal, superior, que el cielo enviaría a la tierra cuando Dios resucitase al tercer día a su Hijo de la muerte: «Así como Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así también el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches» (Mt 12,40).

En este caso, sin embargo, la corrección que se le exige hacer en la actualidad a la exégesis católica no tiene otros inconvenientes que el de volver al sentido teológico obvio que tiene la alusión a Jonás en el pasaje evangélico según su fuente original (probablemente Q).

Ejemplos:

a) *La sucesión de Salomón al trono de David*

Pero la vuelta en exégesis desde el sentido traslaticio al sentido literal tiene consecuencias mucho más radicales en otros casos. Uno de ellos es el de la historia de la sucesión de Salomón al trono de David. Se trata, como sabe el lector por una alusión ya hecha en esta obra, de una larga narración cuyo protagonista es el último de los nombrados. Al ser David una de las más clásicas prefiguraciones de Jesucristo en el Antiguo Testamento (según la exégesis clásica), y contando con el apoyo de los Salmos (tradicionalmente atribuidos a él), la historia de David desde 2 Sam 7 hasta 1 Re 2 ofrece campo abierto para una exégesis de posibles sentidos traslaticios.

Otra cosa es cuando, de acuerdo con la hermenéutica que valora lo que el autor humano quiere expresar, se sale en busca del sentido de esa larga historia, una de las joyas literarias de la Biblia. Y lo que en este caso sorprende más es la —relativa— ausencia de Dios y de sus intervención directa en esos sucesos tan humanos. En efecto, es un lugar común que la Biblia contiene la «palabra de Dios». Por

supuesto, y en primer lugar, porque procede de Dios, el cual habla en ella. Pero también, y en segundo lugar, palabra *de Dios* en el sentido de que contiene la auto-revelación divina, o revelación que Dios hace «de sí mismo». Es, pues, una palabra acerca de Dios. Ahora bien, en esa larga, intrincada y apasionante historia de la sucesión de David, que llena veintiún capítulos, se hacen sólo tres alusiones a Dios como implicado en los acontecimientos que allí se desarrollan y donde actúan tantas y tan fuertes pasiones humanas (!). Con toda razón escribe von Rad: «Lo que cautiva la atención del teólogo atento en esta obra histórica es la excitante profanidad de la exposición». ¹¹

He aquí esas tres alusiones. Respecto al casamiento de David con Betsabé (luego de haber hecho David matar a su esposo Uriás), se lee: «aquella acción que David había hecho desagrado a Yahvé» (2 Sam 11,27). Después de comunicar la noticia de que Betsabé dio a luz a Salomón, el relator añade escuetamente: «Yahvé lo amó» (2 Sam 12,24). Con referencia a los acontecimientos centrados en la rebelión de Absalón contra David y a las diferentes tácticas decididas por los adversarios de éste, se dice: «Yahvé había decidido frustrar el consejo de Ajitófel —que era bueno— para traer Yahvé la ruina sobre Absalón» (2 Sam 17,14).

Yahvé dirige de tal manera —y con tal inmediatez— el Exodo o la ocupación por los israelitas de la tierra prometida, que esas «gestas» sirven para revelarlo. Ponen de manifiesto los valores que Dios impone a la realidad, las actitudes humanas que son dignas con sus planes históricos y, más en general, los datos trascendentales que encuadran y condicionan tales acontecimientos. Pero «casi» nada de eso ocurre aquí. Dios no se digna explicar, a través del autor inspirado, por qué ama a Salomón, hijo, aunque no inmediato, del adulterio, lo cual contrasta con lo que acontece con el primer hijo de David y Betsabé. El que Yahvé no apruebe el asesinato de Uriás que sigue y culmina el adulterio de David, no revela «casi» nada sobre Dios, puesto que, aparte de «herir» al niño inocente (2 Sam 12,15), todo el resto muestra precisamente, si algo sugiere, la predilección divina por el matrimonio que resultó de ese pecado. Uriás, diríase, está bien muerto, puesto que, gracias a ese hecho, Israel poseerá al más famoso de sus reyes, al más querido por Yahvé, al único a quien se le prometerá una dinastía eterna... Es decir, a quien tramó el asesinato.

11. Cf. G. von RAD, *op. cit.*, t. 1, pp. 281ss. Claro está que, amén de las tres ocasiones en que el *el cronista* de esta historia de David implica a Yahvé en los acontecimientos, no se pueden pasar enteramente por alto las veces en que *los personajes* de la historia le atribuyen intervenciones decisivas.

¿Por qué y cómo es esto, entonces, obra inspirada, palabra de Dios, revelación de lo que Yahvé mismo hace y es? Tal vez nos hallamos en el umbral de un descubrimiento teológico importante. Pero quizás, para hacerlo, haya que salir de un lugar común del que von Rad mismo, con toda probabilidad, no se ha librado por entero. Porque parece obvio que señala esos tres pasajes como los únicos en que podría fundarse el carácter revelatorio, propio de la Biblia, en lo que respecta a este extenso relato sobre la sucesión de David.

Sin embargo, desde el punto de vista exegético, plantea perfectamente bien el problema: el autor humano *quiere* con ese relato hacer obra *historiográfica*. O sea, historia «científica», en la medida en que en aquella época —a duras penas— lo permitía un género literario: «Dentro del Antiguo Testamento (estos capítulos) son la forma más antigua de historiografía... Esta elevada calificación corresponde con justicia al contexto narrativo que estamos estudiando, cosa que, como es sabido, se puede otorgar raramente dentro de la literatura de los pueblos. ‘La auténtica historiografía, la que surge de una época, crece siempre y en todas partes a base de la vida política, cualquiera que sea su clase y forma’ (E. Schwartz)... La historiografía es uno de los frutos más delicados de la actividad cultural humana. Necesita, para poder crecer y madurar, una amplia base ciudadana y una atmósfera impregnada de política».¹²

Cabe, entonces, preguntarse: esta base ciudadana, esta política, con el intrincado accionar de los intereses y pasiones humanas, ¿no serán, por lo tanto, de alguna manera, palabra de Dios, revelación de él? ¿Y no entrarán así, necesariamente, en ese proceso educativo en el que Dios se revela al mismo tiempo que el hombre explora las posibilidades de sentido de su existencia y va descubriendo, guiado

12. G. von RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Trad. cast.: Sigueme, Salamanca 1976, pp. 165-166. ¿Cuál sería el interés de esta obra casi profana? No es, anota von Rad, un interés «meramente» secular: «Con David se realiza un profundo cambio, a saber: el paso de la institución del reino carismático a la monarquía hereditaria. Este era el sentido de la profecía de Natán, del que informaba nuestra historia al comienzo, de aquella garantía divina en favor de la existencia eterna de la casa y el trono de David (2 Sam 7). Ahora sí podemos entender correctamente qué actualidad tenía el problema de la sucesión al trono de David; por así decir, era la cuestión relativa al funcionamiento, por primera vez, de la recientísima institución (de la monarquía hereditaria)» (*ib.*, pp. 166-167). Si entiendo bien a von Rad —y, si no, a pesar de entenderlo mal—, concluyo de lo anterior que, en un nivel superior al de la mera narración de hechos ya de por sí interesantes, la atención (también teológica) va a comprobar cómo Yahvé mira ese primer «alejamiento» secular del reino de Israel. La secularidad no es un mero género literario; es un problema humano-teológico. No está claro, con todo, si von Rad admitiría esto último, pues parece reducir la relevancia teológica al tema de la «nemesis» o retribución (cf. *ib.*, pp. 169-170).

por Dios, datos trascendentes que no serían tales (ni tendrían valor «dogmático») aislados de esas experiencias hondamente humanas? Y, finalmente, cierta distancia de lo religioso, cierta empiría secular, ¿no serán también, aunque pueda parecer extraño, presupuestos para escuchar y comprender más cabalmente lo que Dios es?

De lo contrario, ¿por qué querría hoy el magisterio de la Iglesia que se rastree lo que el autor humano *quiere decir*, si lo que quiere realmente decir es cómo tiene lugar históricamente el acceso de Salomón al trono de David? ¿Y por qué, ya que en ello estamos, siente luego ese mismo magisterio, hoy día, miedo a encontrar lo que él mismo pidió que se buscase?¹³ ¿Acaso, después de esta búsqueda oficialmente encomendada, esos veintiún capítulos no formarían parte de la «palabra» o «revelación de Dios» por ser, como dice von Rad, honda y ricamente políticos? ¿Serían un paréntesis sin valor dogmático?

b) *El Cantar de los Cantares*

Un segundo ejemplo hará ver cómo las preguntas que se acaban de formular no constituyen una extraña locura. Ahí está, dentro de la Biblia, una obra que se llama el Cantar de los Cantares. O sea, de acuerdo con una conocida figura de lenguaje de entonces, lo que hoy se llamaría el Cantar *por excelencia*. «No hay libro del Antiguo Testamento —confiesa paladinamente la Biblia de Jerusalén en la introducción correspondiente— que haya recibido interpretaciones más dispares». ¹⁴ ¿Por qué? Por la razón que se indicó más arriba para dudar de que merezcan pertenecer a la Biblia los capítulos que narran la sucesión de David. En efecto, la misma Introducción de la Biblia de Jerusalén dice del Cantar: «Este libro, que no habla de Dios y que usa un lenguaje de amor apasionado, ha resultado chocante». Es que, esta vez, no se trata ya de que existan pocas alusiones a lo divino. No hay ninguna.

13. Cf. *Instrucción sobre algunos Aspectos de la «Teología de la Liberación»*. S. Congregación para la Doctrina de la fe (con la firma del Cardenal J. Ratzinger), Vaticano, 6 de agosto de 1984, cap. IV, 3,13 y *passim*.

14. Para que se vea hasta qué punto, históricamente hablando, la afirmación de la canonicidad no depende de ningún criterio visible que haga constatar la «inspiración», sino a la inversa, la misma Biblia de Jerusalén, en el lugar citado, después de notar cómo son dispares las interpretaciones que ha recibido este libro (precisamente por no hablar de Dios), añade que «en el siglo I de nuestra era surgieron dudas sobre su canonicidad y se resolvieron apelando a la tradición» (subrayado mío). Siguiendo el argumento puramente teológico (examinado en el capítulo pasado), habría que haber disipado las dudas apelando a la *inspiración*.

Si el lector siente curiosidad por saber cómo se salió del paso en este asunto espinoso, la respuesta es que desde la antigüedad —cuando no se hacía aún exégesis científica— se acudió a la interpretación alegórica. Porque (una vez más) si ese libro estaba en la Biblia, tenía que hablar de Dios. Y, si parecía no hacerlo así, había que descifrarlo y sacar a la luz su sentido oculto. El protagonista de ese apasionado amor, al parecer tan humano, debía ser, en realidad, Dios. Y la amada, Israel (para los exegetas judíos) o la Iglesia (para los cristianos).

En lo que respecta a la exégesis específicamente católica, esto pudo funcionar así hasta la mencionada encíclica de Pío XII en 1943 sobre la interpretación bíblica. Y, aun después, la inaudita dificultad de ubicar en la Biblia un libro de este tenor tuvo como resultado —prosigue la Introducción aludida— que «los comentarios católicos modernos sigan en general fieles a la interpretación alegórica». Pero no todos. Se nota, en efecto, como no podía ser menos, que éste no es «el sentido natural del texto», el que la *Divino Afflante Spiritu* manda investigar en primer término. Por eso, otros se atienen a ese sentido natural, sigue explicando la Introducción, y por ello «estiman que el Cantar es una colección de cantos que celebraban el amor humano legítimo... El tema no es sólo profano; es también religioso, ya que Dios ha bendecido el matrimonio». Me he permitido subrayar los dos pasos lógicos de la elaboración de esta única solución que halla para el problema la Biblia de Jerusalén (cuando se respeta el sentido «natural» del Cantar, que es «profano»). El primero consiste en mostrar que el tema no es sólo profano, sino también religioso. El segundo consiste en mostrar por qué es también religioso: porque Dios ha bendecido el matrimonio...

Estos dos pasos del argumento llevan la traza inequívoca de la antigua concepción de la inspiración bíblica, concepción que no ha percibido aún la profunda corrección que le exige, por lo menos, la visión conciliar de la *Dei Verbum* acerca de la revelación como un proceso de educación. De una educación que comprende toda la existencia del hombre, y no sólo el tema «religioso». Se trata, en efecto, de llevar a todo el hombre a ahondar en el sentido de su propia existencia de tal manera que los datos trascendentales que Dios le ofrece se inserten en las correspondientes preguntas surgidas del interior global de la experiencia humana. Cuando las cosas ocurren de esta manera, no existe una línea divisoria entre lo que es humano y lo que es «inspirado». De la misma manera que, como lo advierte el concilio de Calcedonia, no se puede separar lo humano de lo divino en Jesús. No porque ambos deban entrar en una especie de mezcla, sino porque la encarnación asume lo humano (con todas sus flaquezas, según la *Dei Verbum*) como única revelación cabal de lo divino. No constituye

ésta, en efecto, una clase de teología ni un tratado sobre las cosas específicas que Dios habría bendecido, sino una pedagogía por la que Dios conduce al hombre total a ser más auténticamente humano, ya que, si esto se logra, se habrá producido «el conocimiento de Dios» (cf. Jr 22,16).

La separación del desarrollo humano del desarrollo dogmático ha conducido así al *magisterio* eclesiástico, en el cristianismo moderno, a reclamar —debido a un concepto empobrecido de lo que es «verdad revelada»— una función, por una parte, terriblemente reductora y, por otra, indebidamente absolutizada.

Creo que esto se verá de manera aún más clara en un tercer ejemplo bíblico que ha menester un desarrollo exegético algo mayor.

c) *La sabiduría en Israel y sus avatares*

Siguiendo la misma línea de problemática, quisiera tratar aquí, en concreto, la cuestión que surge de dos libros algo extraños del Antiguo Testamento: el *Eclesiastés* y los *Proverbios*.

No es una casualidad que la misma Introducción con que la Biblia de Jerusalén aludía al problema de la profanidad del Cantar de los Cantares añada que una cuestión semejante se plantea a propósito de otras dos obras bíblicas sapienciales: los *Proverbios* y el *Eclesiástico*. Pues bien, me atrevería a decir que el problema de la «profanidad» se plantea aún con mayor gravedad en los *Proverbios*, sí, pero, sobre todo, en el *Eclesiastés* (o libro de Qohélet).

No es que el término «Dios» brille allí por su ausencia, como es el caso del Cantar. Está ciertamente presente. Pero lo grave es que se percibe en esos dos libros una especie de profanidad *positiva*. Es decir, algo así como un apartamiento voluntario de la temática o, tal vez mejor, del talante religioso. Como si adquirir esa distancia apareciera como menester para dar su pleno sentido a lo profano. Algo que recuerda el sorprendente grito de Job a Yahvé «¡Apártate de mí, para que pueda estar un poco alegre antes de que me vaya para no volver!» (Job 10,21). O también: «¡Déjame ya! Sólo un soplo son mis días... ¡Cuándo retirarás de mí tu mirada para que pueda tragarme mi saliva!» (Job 7,16.19).

Pero ese grito del «impaciente» Job es, en el *Eclesiastés* y en *Proverbios*, una madura, lenta y razonada (aunque no claramente explícita siempre) reflexión. Y el hecho de que hasta la exégesis católica —más prudente, por lo común, que la protestante— reconozca esa

sorprendente profanidad o antropocentrismo, no sólo de las conclusiones de Qohélet, sino, sobre todo, (de la parte más antigua) de la colección de los Proverbios, y ello a pesar de sus frecuentes alusiones a Dios, es mérito de algunas investigaciones bíblicas recientes. Entre ellas ha sido decisiva la de Walther Zimmerli.¹⁵ Resumiré aquí para beneficio del lector algunos de los resultados de esa exégesis: los más seguros y, al mismo tiempo, los más relevantes para el tema que aquí se trata.

Hasta la época del exilio por lo menos, era normal en la mentalidad hebrea, educada en la concepción de la alianza histórica con Yahvé, dividir a los hombres en «justos» e «impíos». Esta nomenclatura coja —lo lógico hubiera sido hablar de justos/injustos o de píos/impíos— se entiende teniendo en cuenta que el pío (o piadoso) tenía, de acuerdo con la alianza, que dar pruebas de serlo practicando la Ley. O sea, siendo «justo». Y teniendo en cuenta, asimismo, que quien no practicaba la justicia no era sólo, en un contexto de alianza, alguien que faltaba a la Ley, sino que pecaba contra Aquel que se hallaba detrás de la Ley, el Dios de Israel. Esto lo constituía en impío.

Después del exilio se hace cada vez más común otra división de los hombres en «sabios» e «insensatos» (o, como algunos prefieren traducir, sabios/tontos). La primera explicación de este cambio semántico hay que buscarla, sin duda, en el hecho de que, con el exilio a Babilonia, Israel pierde de un modo prácticamente definitivo su condición de nación independiente. Ya no tiene historia propia. Y a la religión ligada —por la noción de alianza— a la historia, sucede otra más individual e interior. De ahí la creciente absorción de la temática de la «justicia» por la temática de la «sabiduría».

Ello es ciertamente así, pero no lo explica todo. El tema de la sabiduría no surge como mero resultado de la pérdida de sentido histórico. En realidad, la temática referente a la «sabiduría» no constituye algo propio y originario de Israel. Las dos grandes culturas que rodeaban a éste, la de Mesopotamia y la de Egipto, formaban y veneraban, sobre todo en las respectivas cortes, a los «sabios». Aquí, como en el caso del diluvio, se está frente a una asimilación. Hasta se han podido señalar pasajes sapienciales que la Biblia tomó de textos paralelos de la sabiduría egipcia. Pero, también en este caso, se trata

de una asimilación creadora, no de una mera copia, como se comprobará en lo que sigue.

Hay que notar, empero, antes de seguir adelante, que la palabra «sabio» es ambigua. Más claro resultará el término «sabiduría». Aquel adjetivo se usa mucho hoy, en efecto, para designar a quienes se podría, de otro modo, llamar «hombres de ciencia», mientras que el sustantivo «sabiduría» sigue refiriéndose más al arte de saber vivir. Los proverbios son precisamente, sean máximas o refranes, fórmulas breves que condensan la «sabia» experiencia de generaciones sobre este arte difícil y elusivo.

Como se dijo antes, la educación es a la mera instrucción lo que la sabiduría es a la ciencia. Sólo que, de un modo específico, la sabiduría bíblica es la que se adquiría con la educación recibida en la corte o para la corte de los reyes. Los proverbios que se recuerdan llevan con frecuencia señales de ese lugar de origen. Esto plantea el problema de la época en que se creó el material sapiencial que hoy figura en los Proverbios. La atribución a Salomón (cf. Prov. 1,1 y 1 Re 5,12) es un procedimiento usado con demasiada frecuencia en la antigüedad y desprovisto de valor histórico (como asimismo en el caso paralelo del Eclesiastés). No obstante, en relación con Proverbios, y tratándose de una colección de éstos, se plantea un problema más difícil de resolver en lo que se refiere a su creación. Los exegetas están comúnmente de acuerdo en que el material más antiguo es el de Prov 10,1 a 22,16. Seguiría el material de los capítulos 25-29. Y lo más reciente, junto con algunas adiciones, estaría constituido por lo que hoy es el Prólogo: Prov 1-9. Según esto, la parte más antigua podría provenir —vía memoria— de la corte de los últimos tiempos de la monarquía de Israel. Los proverbios más recientes datarían del período exílico y post-exílico (y traerían más rastros de los vaivenes políticos de Israel entre los imperios circundantes). Y el Eclesiastés, con su extraño sustrato de pesimismo cínico, vendría en último lugar (poco antes del período llamado «intertestamentario»).

Estos datos, aunque no pueden ser verificados con exactitud, tienen su importancia, porque permiten explicar una cierta tendencia general que se acentúa con el tiempo en la orientación del pensamiento sapiencial en la Biblia.

c.1.) *La pregunta sapiencial: el Eclesiastés*

Zimmerli insiste, con razón a mi parecer, en que, para comprender la literatura bíblica relativa a la sabiduría, hay que comprender la pregunta existencial que el hombre se hace y para la cual la sabiduría

15. Para lo que sigue acerca de este tema del Eclesiastés y los Proverbios, véase, pues, W. ZIMMERLI, «The place and limit of the wisdom in the framework of the Old Testament theology», en *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (Ed. James L. Crenshaw), Ktav, New York, pp. 314-326 y 175-207 respectivamente.

constituye precisamente la respuesta. Pues bien, la radicalidad y el pesimismo de Qohélet hacen que, de un modo paradójico, se encuentre mejor expresada la *pregunta* en la última de esas obras: el Eclesiastés. Mientras que la *respuesta* posible aparece con mayor claridad en un período menos pesimista, en el que se mueven sobre todo los proverbios más antiguos. Ocurre que la progresiva destrucción de ese optimismo (con su pregunta implícita) obliga a explicitar y ahondar la cuestión. Ahora bien, esa pregunta no es (como tal vez lo imagine el lector): ¿Qué quiere Dios que sea la existencia del hombre? o ¿qué sentido ha fijado Yahvé a la vida humana? Es una pregunta increíblemente menos «religiosa».

¿Qué se pregunta el «sabio» frente a la vida? La cuestión está continuamente presente a lo largo de la pequeña obra del Eclesiastés: «¿Qué saca el hombre de todo su fatigoso trabajo bajo el sol?» (Ecl 1,3). O también: «¿Qué le queda a aquel hombre de toda su fatiga y esfuerzo con que se fatigó bajo el sol?» (2,22); «¿qué gana el que trabaja con fatiga?» (3,9); «¿de qué le vale el fatigarse para el viento?» (5,15); «¿quién sabe lo que le conviene al hombre en su vida, durante los días contados de su vano vivir, que él los vive como una sombra?» (6,12). Y esto sólo a título de ejemplo.

Tal vez estemos hoy demasiado habituados a este tipo de preguntas como para percibir su novedad radical, su extrañísimo rumbo dentro del caminar de la literatura bíblica. Por ello debe uno realizar un cierto esfuerzo para recobrar el sentido de la sorpresa que ciertamente merece este antropocentrismo tan marcado, donde Yahvé es el indiscutido protagonista. Y ello, independientemente de que a esa pregunta se le dé una respuesta positiva o negativa. Ya el mero preguntar de este modo, señala con acierto Zimmerli, coloca al «sabio» en un contexto donde no es más central la pertenencia a un pueblo elegido que ha hecho una alianza con Yahvé, alianza donde lo decisivo es acatar la Ley que Aquél impone, y ello «de todo corazón». Es verdad que, después del exilio, la idea religiosa central se ha ido desplazando desde la noción de «alianza» a la noción de las relaciones esenciales que median entre las «creaturas» y el «Creador», entre lo contingente y lo trascendente (cf. el Deuteroisaías, Is 40; así como Ezequiel y el Código Sacerdotal). Pero no es que niegue el condicionamiento que significa la Ley o la condición de creatura. El Eclesiastés los reconoce como límites que la realidad impone al hombre. Constituyen el contexto de su pregunta. Pero no la respuesta. Proporcionan realismo, no sentido.

c.2. *La respuesta: los Proverbios*

Ahora bien, si uno se remonta en el tiempo, se hallará con la respuesta que el sabio encuentra a esta búsqueda existencial de sentido. Lo que el hombre puede «sacar de su fatiga bajo el sol» constituye la tarea positiva sobre la que instruye el libro de los Proverbios. Como ya se indicó, esta inversión en el tiempo entre pregunta y respuesta no tiene nada de extraño: es una crisis en la respuesta lo que obliga a formular más explícita y radicalmente la pregunta.

Como el mismo nombre del libro lo indica, las enseñanzas de la sabiduría se expresan en forma de *proverbios*. Estos son fórmulas breves que van desde las *máximas*, amonestaciones o consejos (morales o meramente prácticos), hasta los *refranes*, que aluden a ciertas constantes que se observan en los sucesos y que el sabio debe tener en cuenta para obrar con sensatez.

Esta diferencia terminológica entre máximas y refranes —que introduzco por las razones que se verán a continuación— no oculta el hecho de que los proverbios en general muestran el mismo carácter antropocéntrico que se halló en la angustiada pregunta del Eclesiastés. Sacarle a la vida lo mejor posible supone actuar sabiamente, con sensatez. Y ésta comienza cuando el hombre no se deja llevar en su actuación por impulsos inconsiderados. El sabio tiene una ley (*una tora*); pero esta ley no es pura y simplemente, como lo fue hasta aquí en la Biblia, la Ley que dictó Dios a través de Moisés. En efecto, la sabiduría amonesta así al candidato a «sabio»: «escucha, hijo mío, la *instrucción* de tu padre y no rechaces la *enseñanza* (*tora*) de tu madre» (Prov 1,8); o, substituyendo las voces materna y paterna por las de la misma sabiduría: «Hijo mío, no olvides mi *enseñanza* (*tora*), y que tu corazón guarde mis preceptos. Porque largos días, años de vida y la salud se añadirán a lo que tienes» (3,1-2). Estos tres versículos pueden poner en marcha la búsqueda apropiada.

La *tora* ha sido tradicionalmente en Israel el término que designa la enseñanza acerca de cómo darle a las acciones humanas una orientación hacia el valor absoluto. El usar este término consagrado para designar la enseñanza de la sabiduría indicaría, pues, un desplazamiento de este valor absoluto si, como parece que hay que pensar, no se trata aquí de la *tora* en su sentido tradicional.

Y, en efecto, en el tiempo de la redacción de Proverbios, la ley de Moisés se hallaba consignada por escrito y era objeto de una interpretación autorizada. No sería, pues, fácil ni plausible identificarla sin más con lo vehiculado por la educación paterna ni, menos aún (dada la condición de la mujer en el Israel de entonces), materna. La

Ley designa ya en Israel un libro. O varios. ¿Cuál es, entonces, la autoridad a la que deben su valor los preceptos de esta «ley» sapiencial?

Una primera característica ayudará a determinarla. Está presente en la primera palabra del primer proverbio citado. Esa palabra recorre como clave el libro entero: *escuchar*. En lugar del impulso espontáneo e individual, el futuro sabio debe remitirse, escuchando, a una autoridad que se podría designar como «social».

La sociedad educa al joven en la sabiduría. Y los métodos usados para ello indican que no se trata aquí de una información sobre los mandamientos que hay que cumplir. Léase, si no: «Anillo de oro, o collar de oro fino, la reprensión sabia en oído atento» (25,12); «Que atienda el sabio y crecerá en doctrina, y el inteligente aprenderá a hacer proyectos» (1,5). Para ello será útil que aprenda a distinguir las acciones inconsideradas de las probadas como provechosas mediante ese resultado, artificialmente creado por la educación, que es el castigo: «La necesidad está enraizada en el corazón del joven, la vara de la instrucción la alejará de allí» (22,15); o «Vara y reprensión dan sabiduría, niño dejado a sí mismo avergüenza a su madre» (29,15).

Creo que el lector irá percibiendo cada vez más cómo estamos ante algo diferente de la enseñanza de puros mandamientos morales contenidos en la ley divina o derivados directamente de ella. Pero esto se verá aún más claro atendiendo a una segunda característica: el mandamiento moral es categórico; el «consejo» (sapiencial) es *discutible*, en el sentido de que debe ser objeto de reflexión y decisión independiente. Por eso se dice: «El necio tiene por recto su camino, pero el sabio escucha los consejos» (12,15). De ahí que la obediencia que aquí se exige no sea aquélla, incondicionada, que un Oseas o un Jeremías pedían en relación con la Ley. Se trata de la disposición a ponderar lo que oye y cómo eso debe entrar en una elaboración de «proyectos» a la que se refería el texto citado de Prov 1,5. La (mera) obediencia se convierte así en prudencia, y aun en astucia, con lo que se sale otra vez de lo puramente moral o legal. Y se entiende mejor qué era aquella instrucción (o *tora*) que brindaban padre y madre: «Los proyectos se realizan mediante consejos, y se hace la guerra con directivas... Al que desprecia a su padre o a su madre, su lámpara se apagará en medio de las tinieblas» (20,18.20). La tarea de la sabiduría es «enseñar a los simples la prudencia (la Vulgata traduce: astucia), a los jóvenes ciencia y reflexión» (1,4).

Una tercera característica de los dos géneros de proverbios —las máximas y los refranes— viene aquí al caso para comprender en qué consiste esta «prudencia astuta» que caracteriza el resultado de la

educación sapiencial. Zimmerli muestra, con estadísticas de apoyo, cómo los refranes (observación de ciertas constantes en la manera de sucederse de los acontecimientos) predominan en las partes más antiguas del libro de los Proverbios. Por el contrario, la más reciente, o sea, el prólogo, está, casi por entero, compuesta de máximas, o sea, de consejos o admoniciones. Obviamente, la astuta prudencia que caracteriza al sabio está más relacionada con la interiorización de los refranes que con los meros consejos. Pero esto es sólo una apariencia global.

En efecto, la mayor parte de los consejos se pueden transformar en refranes. Y deben entenderse como tales, y no como consejos válidos de un modo absoluto. Así, por ejemplo, «Encomienda tus obras a Yahvé, y tus proyectos se llevarán a cabo» no puede entenderse como un mero consejo de tener confianza en Yahvé, y punto. Más bien se trata, en realidad, de un refrán que establece una secuencia de sucesos y que podría verterse así: «Se llevarán a cabo los proyectos del que encomienda sus obras a Yahvé» (16,3). De la misma manera, «No ames el sueño, para no hacerte pobre» significa: «quien ama el sueño se hace pobre» (20,13). Como se ve, el consejo o admonición no alude a una obligación moral: es el resultado de una observación «prudente» y utilitaria de las consecuencias que se siguen de determinadas acciones. Y aquí se encuentra de nuevo aquel carácter ya señalado: no se niega la intervención de Yahvé en el curso de los acontecimientos ni se olvida su Ley; pero ello forma parte de un contexto más amplio, donde el hombre busca sacarle a la vida el máximo provecho. Y, a diferencia del Eclesiastés, cree poder hacerlo. Tal vez uno de los proverbios más típicos a este respecto —tan decisivo— es: «Teme, hijo mío, a Yahvé y al rey, no te levantes contra ninguno de los dos, porque al instante se alzará su (de Yahvé o del rey) estrago, ¿y quién sabe el castigo que ambos pueden dar?» (24,21-22, texto restituido según el griego).

Más aún, y ésta es la cuarta característica, el antropocentrismo de la sabiduría en su respuesta al desafío de la existencia se deja ver en la relativización del consejo. A diferencia de un juicio que sigue a una norma moral, el de la prudencia sapiencial pondera en tal medida las circunstancias que deja, por así decirlo, su criterio en el aire. El candidato a sabio deberá ponderar cuál de estos dos consejos contradictorios —¡yuxtapuestos!— deberá seguir: «No respondas al necio según su necesidad, no sea que tú también te vuelvas como él. Responde al necio según su necesidad, no vaya a creerse que es un sabio» (26,4-5).

Uno se imagina aquí a Dios presente y sonriendo, tal vez con una pizca de ironía, pero, en el fondo, benevolente y aprobador, frente

a esta tentativa casi descabellada, esta increíble pretensión del hombre de sacar por sí mismo el mayor partido posible a su vida y dirigir sus acciones desde esa acumulación social y prudente de experiencias, donde las causas divinas y humanas son ponderadas por el mismo rasero de una sabiduría secular.¹⁶

Conclusión sobre la inspiración en temas profanos

Pero ¿quién se atrevería a llamar «inspirado» por Dios un libro así, si no supiera ya —anacronismo o petición de principio—, por otro lado, que esta obra forma parte del canon bíblico? Lo cual prueba que, cuando se deja de estudiar la formación histórica de ese canon (como es frecuente hacer en *teología*) y los criterios que de hecho se usaron para determinarlo, se desconocen aspectos fundamentales del «dogma» veterotestamentario. No era tan inocente, al fin y al cabo, el argumento tautológico que nos indicaba que, si se hallaba en la Biblia, el libro debía considerarse como inspirado. Al proclamar algo tan evidente, se mantenía en la sombra cómo había Dios, en realidad, llevado adelante su pedagogía divina. Y si había podido hacer solo lo que, ahora está a la vista, requiere un «reconocimiento» que sólo el interlocutor puede dar. Por no tener en cuenta esto —la consecuencia que en este apartado se ha tratado de mostrar—, partes enteras de la Biblia se reducían a la insignificancia, porque, a pesar de todas las declaraciones, no se veía cómo Dios podía revelarse en ellas.

Permítaseme, pues, para terminar este capítulo, volver, en el último apartado, al problema teológico de la inspiración y la revelación divinas, ayudado por los ejemplos que se han estudiado en los dos párrafos intermedios.

16. Aunque no esté explicitado, resulta de todo lo dicho que no existe, para fijar la canonicidad y sus criterios, una línea claramente marcada que separe un tema profano de otro «sagrado» (o teológico). Zimmerli demuestra indirectamente esto al hablar de la manera en que la sabiduría de los Proverbios toca el tema de la muerte. Muestra cómo la problemática de la muerte en los Proverbios no es el *qué* de la muerte, sino el *cuándo*. La muerte en sí no es problema para el sabio. Sí lo es el no provocar, con una conducta insensata, una muerte prematura (cf. «Concerning...», art. cit., pp. 190ss). Pero él mismo señala cómo el propio tema se profundiza en Qohélet. De esta profundización surge una pregunta sapiencial más honda y radical: a ella tratará, en el período intertestamentario, de responder el libro de la Sabiduría con la idea (explícitamente teológica y religiosa) de una vida ultraterrena donde Dios juzga y pone cabalmente en ejercicio su justicia. Sólo así se salta el abismo que media entre la teología del Eclesiastés y la de los fariseos en el tiempo de Jesús.

III. CRITERIO PARA RECONOCER LA INSPIRACIÓN DIVINA

Falsa solución: zonas sagradas vs. profanas

Se recordará que la idea de «inerrancia» —aunque justa al presumir que una cosa inspirada por Dios debía tener una relación privilegiada con la verdad— estaba, de modo aún muy superficial, ligada a una acumulación de información. A concebirla así había contribuido la idea de que Dios era el «único» autor de la Escritura. En efecto, ello reducía el significado y la importancia de los autores humanos, de sus intenciones, búsquedas y contextos. Dios había «dictado» algo. Y ese algo debía, por consecuencia lógica, reducirse a una información correcta sobre el misterio divino y ser, así, intemporalmente verdadero.

Con esta concepción se proyectaba hacia atrás, hacia el pasado del Antiguo Testamento, la idea que se tenía de un dogma y de la función de un magisterio dogmático sacada del presente. Y pongo el verbo en (pasado) imperfecto para no adelantarme a la materia de la segunda parte de esta obra.

La resonancia del caso Galileo, de su condena y de su muy reciente rehabilitación, puede así prestarse a engaño. No fue tanto con las ciencias con lo que chocó la Iglesia a causa de esa concepción demasiado simplista o superficial de la inerrancia y el dictado divinos. Aunque tal vez haya sido ése el primer toque (público) de alarma, al mostrar que ciertas concesiones debían de fuerza ser hechas.

Lo que influyó durante siglos para no admitir en la Biblia en general, y en el Antiguo Testamento en particular, nada «imperfecto y transitorio» (hasta 1965 en el Vaticano II) fue una concepción «reductivamente teológica» —en el sentido de a-histórica— de la formación del canon. Partiendo de la idea de que se había procurado una lista de libros «inspirados» y que tenían a Dios como único autor, se esperaba lograr como resultado obras sin margen posible de error.

Claro está que los errores «científicos» de la Biblia —el célebre caso de Josué, que habría detenido al sol en su curso para facilitar o ampliar la victoria de Israel— comenzaron a llamar la atención sobre lo insostenible de esa concepción de la Biblia y de su inspiración.

Pero, aferrada como estaba la Iglesia a ella, la respuesta que se encontró fue, teológicamente hablando, peor que el planteamiento. O, como vulgarmente se dice, el remedio peor que la enfermedad. Si el canon bíblico contenía un «dictado», era menester limitar zonas, *áreas de materias* que escapaban a él. «Dictado» parecía corresponder a la idea de inspiración, y suponía inerrancia. Obvios errores propios de

épocas pre-científicas obligaban a reducir ese procedimiento divino a las partes de la Biblia donde Dios parecía tener «interés» en comunicar algo —o, mejor dicho, en comunicarse— a los hombres. La inspiración se reducía así a lo que se consideraba «religioso» o «teológico» en la Biblia. En el resto, los autores humanos recobraban su iniciativa y erraban como cualquier mortal.

La Iglesia vio en esta distinción entre zonas de inerrancia y zonas de errancia, si así se puede decir, un peligro de subjetivismo y libre examen. El «canon» no debía comprender otra cosa que verdad revelada, segura, infalible por entero. De ahí, en los comienzos de este siglo, uno de los puntos que la Iglesia católica condenó en la doctrina de los católicos llamados «modernistas». Estos, desde el punto de vista de la interpretación de la Biblia, se hallaban a medio camino entre la exégesis protestante liberal y la católica tradicional. Pío X, en la encíclica *Pascendi*, los condena describiendo así su posición: «No se trata allí (en los libros sagrados) —decían— de ciencia o de historia, sino sólo de religión y moral. La ciencia y la historia son allí ciertas envolturas con que se cubren experiencias religiosas y morales, para que más fácilmente se propagaran entre el vulgo...» (D 2102).

Más sutil aún será la opinión atribuida a los modernistas e igualmente condenada, esta vez en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV, en 1920, según la cual se admitiría la inspiración total del material bíblico, pero se reservaría o reduciría la «inerrancia» al elemento «religioso». Ello permitiría dejar fuera de este último lo «que pertenece a las disciplinas profanas y sólo sirve a la doctrina revelada como una especie de vestidura exterior de la verdad divina». Eso, según los modernistas, Dios sólo «lo permite y lo deja a la flaqueza del escritor» (D 2186; cf., en la misma línea, la *Divino Afflante Spiritu*, D 2315).

¿Por qué se insistía en esta condenación, aun después de pasada la crisis modernista, cuando, por otro lado, se abrían las puertas de la exégesis católica a los métodos científicos? Porque éstos, al tomar a los autores humanos como verdaderos autores, y al reconocer la diferencia de géneros literarios propios de diferentes épocas, culturas (o inculturas) y grados de conocimiento (o ignorancia) científico, iban abriendo camino para que se admitieran, sobre todo en el Antiguo Testamento, cosas «imperfectas y transitorias», como dice, según se vio, el Vaticano II en la *Dei Verbum*. Lo cual era otra manera de decir «errores». Al no comprender todavía bien cómo estas equivocaciones podían «demostrar la pedagogía divina», los teólogos católicos, sin decirlo, habían introducido en la práctica de la exégesis bíblica la mentada distinción entre las afirmaciones histórico-científicas y las dogmáticas. Y habían puesto los «errores» (sobre todo veterotesta-

mentarios) en la primera columna. Dejando la segunda infalible, sí, pero igualmente *reducida* a algunos islotes «dogmáticos» flotando en un mar de datos míticos, legendarios o históricos, pero en todo caso profanos. De ahí que el cristiano crea tan poco en el Antiguo Testamento.

Criterio histórico: un pueblo encuentra su identidad

Lo que en este capítulo se ha visto, creo que muestra con seriedad y claridad hasta qué punto esa pretendida línea divisoria entre lo sagrado y lo profano mutila la pedagogía divina, que es, precisamente, el soporte de la *verdad* en el proceso total de la Biblia.

De éste, y nada menos que de su misma etapa cristiana, se podría decir lo que dice E. Schillebeeckx en el primer capítulo de su obra *Cristo*: «Al principio, la concepción de la Escritura fue diferente de la que habría de desarrollarse casi automáticamente sobre los fundamentos de su canonización institucional. Más tarde, la gente arguyó que la sagrada escritura del Nuevo Testamento tenía autoridad porque había sido inspirada por Dios. Por de pronto, es exactamente al revés. Un grupo de gente religiosa, los cristianos... había reconocido su propia identidad grupal en ciertos libros que los inspiraban como la expresión de las experiencias de fe de sus hermanos cristianos, dentro de la tradición que se desarrollaba de la experiencia cristiana y de una *regula fidei* o norma de fe ya existente.... Para ellos la autoridad de esta literatura era existencial y derivada de su contenido (mismo)... Por esta razón, al final fueron ellos capaces de formular de una manera justificada esa autoridad existencial en el lenguaje de la fe diciendo: 'Estos libros están inspirados por Dios'». ¹⁷

Y si vale esto para el Nuevo Testamento, todo lo dicho aquí muestra que es más patente aún en el Antiguo Testamento. En efecto,

17. E. SCHILLEBEECKX, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*. Trad. ingl.: Crossroad. New York 1981, pp. 68-69. (Trad. cast.: *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983). Creo poder citar esta frase como una expresión perfecta de la solución que aquí se da al problema «teológico» de la precedencia entre «inspiración» y «canon». Y lo hago con el respeto que me merece su autor, sin pretender que esté de acuerdo con los prolegómenos o con las consecuencias teológicas que me parecen surgir de esa afirmación. El contexto no es tan claro ni apunta directamente a este problema como para decidir. A. Torres Queiruga (a quien debo, infelizmente, referirme en notas por haber leído su excelente libro sobre teología de la Revelación cuando esta obra estaba en vías de finalizar) me da más garantías de pisar aquí un terreno común más firme y de lograr una convergencia general, por tratar en un capítulo entero (cap. VIII) el problema del canon. Aunque no llegue tal vez a una fórmula tan elocuente, a mi parecer, como la que acabo de citar de Schillebeeckx.

cuando se descubren las motivaciones y las experiencias aparentemente humanas que llevaron a Israel a hacer una selección de obras en las que se exponía, por una parte, la identidad de Israel a través de un largo proceso experimental de maduración y, por otra, el resultado de una guía divina que orientó todo el proceso hacia ese fin, revelador del mismo ser de Dios, surge la fe «razonable» de que *todo* ese peregrinar, con sus visitudes, sus crisis, sus errores y sus descubrimientos, estaba basado en la verdad y fidelidad de quien había hecho de Israel su pueblo.

Si alguna vez las culturas humanas que hoy pueblan el planeta Tierra tuvieran que dispersarse y elegir nuevas y diferentes moradas en el espacio sideral; si sólo se pudiera llevar a ese viaje sin retorno las obras literarias que han ido formando la columna vertebral de cada una de las culturas existentes para salvar su identidad y su valor humano, los pueblos de raíces hispánicas incluirían sin duda el *Quijote* en ese pequeño y decisivo equipaje. Sin duda, durante el largo viaje lo comentarían largamente con frecuencia y fervor. Sin duda, recordarían vagamente el contexto de aquel siglo de oro y lo verían cada vez más como constitutivo e inigualable. Sin duda, reconocerían cada día más esa obra como algo tan «providencial» como la nave que los lleva y el mapa estelar que los dirigiera. Sin duda, por poco que terminen hablando de Dios, o del Absoluto, o de la trascendente Realidad que viaja con ellos, sacralizarán y canonizarán ese libro, a pesar de saber perfectamente qué pobre hombre genial lo escribió...

Y un buen día ese libro, que entró desafiando la lógica en la celebridad, resultará «inspirado» por Dios (desde siempre) para návegantes errantes en el espacio. Ya sé: se dirá que estoy diciendo exactamente lo contrario de lo que dice el Vaticano I al definir que los libros de la Biblia no son inspirados porque están en el canon, sino que están allí por ser de veras inspirados. Pero no estoy diciendo lo contrario. Afirmo sólo que ese pueblo «descubrirá» que el *Quijote* había sido inspirado *desde el comienzo* y no desde su inclusión en la lista de libros que la nave espacial debía transportar. Inspirado, eso sí, con todas las flaquezas humanas y con todas las cosas transitorias e imperfectas que contiene.

Espero que este ejemplo de ciencia-ficción ayude al lector a reflexionar en este último paso que aquí se da para que se comprenda cuál es el «dogma» que contiene el Antiguo Testamento y cómo y con qué tipo de magisterio obtuvo Dios ese resultado: su auto-revelación a los hombres. El primer capítulo de la segunda parte irá repasando los pasos dados hasta este punto. Y abrirá, creo, la puerta para que el lector se pregunte cómo el mismo Dios siguió revelando su ser a los hombres en Jesucristo y a partir de él.

Segunda Parte

El dogma en la Iglesia cristiana

6

Resumen y evaluación retrospectivos

Comparando, de un modo global, lo visto en los capítulos de la Primera Parte a propósito de cómo se elaboró y se fijó el dogma en el Antiguo Testamento, con la idea espontánea que los cristianos tenemos de cómo se llega (y qué se debe hacer con) un dogma en la Iglesia de hoy, surge o, por lo menos, debería surgir una enorme *sorpresa*. Y no tendría miedo a afirmar, puesto que se trata de una primera impresión que debe ser apurada, que es además una *triste* sorpresa.

Unas breves puntualizaciones serán necesarias para poder entender esto y, junto con ello, el propósito de los capítulos de esta Segunda Parte. Como el título lo indica, este capítulo trata de resumir, en beneficio del lector no especializado, lo que se ha descubierto en toda aquella Primera Parte sobre la concepción implícita en el Antiguo Testamento de qué es un dogma y cómo evoluciona esa verdad en él contenida.

Creo que este resumen es tanto más necesario cuanto que, para señalar cada una de las características dogmáticas veterotestamentarias, se ha echado mano de diferentes pasajes pertenecientes, asimismo, a diferentes épocas y contextos. Han desfilado así ante la vista del lector, y en un orden en apariencia caprichoso, cosmogonía, diluvio, patriarcas, Éxodo, conquista, monarquía, alianza, exilio, monoteísmo, sabiduría, vida ultraterrena...

En efecto, no era posible trazar, en los límites de este libro, una «teología» en proceso a través de las distintas etapas del Antiguo Testamento.¹ Todo lo que se hizo fue tomar ejemplos, los considerados más claros, de cada una de las características que se iban descubriendo. Al lector acostumbrado a recordar de la Biblia una «historia sagrada» puede, así, serle difícil tener una idea global de lo estudiado en estos cinco primeros capítulos. Se impone, por lo tanto, un resumen. Y, desde ya, no ya un resumen de lo que «se cuenta» en esta primera parte de la Biblia, sino, encaramándonos a un plano lógico superior, de cómo todo ese material se dispuso para poder el hombre dar un sentido a su existencia y a su actividad histórica.

No se trata, pues, de cualquier tipo de resumen. Creo que en lo que precede se habría perdido el tiempo si el lector, a partir de ello, no se hubiera sorprendido con el tipo de verdad —y con los medios y peripecias con que el hombre se va acercando a ella— que aparece en esos diez siglos de búsqueda contenidos en el Antiguo Testamento. Dicho en otras palabras, la multitud un tanto caótica de ejemplos bíblicos brindados en los capítulos pasados pudo hacer que el lector no llegara a la percepción de que ese proceso hacia la verdad —guiado, según la fe cristiana, por Dios mismo— no se parecía demasiado a la manera en que un cristiano se interna hoy en lo «dogmático». Ni tampoco al modo en que se ejerce en ese campo la autoridad eclesial del magisterio. Sólo proyectado sobre esa tela de fondo de lo que hoy se piensa que es un dogma, adquiere relieves significativos y sorpresiva relevancia ese necesario resumen que habrá que hacer aquí. Y el beneficio en esto será tanto mayor cuanto esa tela de fondo ponga más de manifiesto, por su diferencia, las características estudiadas en aquel proceso dogmático del pasado.

Por eso, y no por ningún afán demoledor, decidí hacer este resumen *frente* a la idea o concepción más común entre los cristianos acerca de qué es un dogma. Y no se necesitan muchas pesquisas sociológicas para constatar que, si un cristiano tiene que designar un ejemplo de lo que entiende que sería un dogma, el dogma «por excelencia» que se le ocurriría sería una «definición hecha *ex cathedra* por el Romano Pontífice». Poco familiarizado como está con el mecanismo y alcance de los concilios (ecuménicos), es poco probable

1. El lector puede consultar un breve ensayo esquemático de lo que podría ser dicha historia del proceso teológico del Antiguo Testamento en la primera parte («Etapas pre-cristianas de la fe») de mi obra *Qué es un cristiano*, Moscú, Montevideo 1971; o, en una versión ligeramente diferente y reducida a lo más esencial, el capítulo VI («Lo cristiano dentro del proceso bíblico») del t. III de la segunda edición de mi obra *Teología abierta*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984.

que pueda citar un ejemplo concreto de dogma conciliar. En cambio, conoce vagamente y recuerda a veces especialmente la segunda definición pontificia de un «dogma», y sabe que (de acuerdo con el Vaticano I, D 1832-1840)² tal definición debe ser considerada y creída como infalible.

¿Por qué parece concentrarse en esas definiciones la quintaesencia del dogma cristiano? En parte, sin duda, porque así fue definido el último dogma en 1950, no tan lejos de nuestro tiempo: la asunción de María a los cielos. Pero creo que hay otra razón más honda. Y es que ningún otro elemento dogmático llama más la atención por tener una relación tan elemental, simple, completa, definitiva y, diría, milagrosa con la verdad. Véase, si no. Y nótese, ante todo, que estoy hablando de la concepción *corriente* de lo que es un dogma. Corriente entre cristianos y aun entre teólogos. En efecto, una definición o anatema o canon *conciliar* goza asimismo de ese carácter de infalibilidad que el Vaticano I atribuyó (por primera vez de manera explícita y extraordinaria) a las definiciones dogmáticas *pontificias*.

¿De dónde surge, entonces, ese prestigio sorpresivo, tan inusitado como reciente (en su reconocimiento oficial), de las definiciones pontificias *ex cathedra*? La teología más clásica fue, con el pasar del tiempo, aportando condicionantes limitativas a la infalibilidad de las definiciones dogmáticas surgidas de los concilios generales de toda la Iglesia. Esas condicionantes, si no fueran ya difíciles de ser cumplidas, son al menos difíciles de ser aquilatadas. Así, es opinión común que, para que una definición conciliar pueda ser tenida por infalible, el concilio que la produce debe ser ecuménico (es decir, reunir a la Iglesia universal) y, amén de ello, convocado y aprobado por el Papa. Y cabe entonces preguntar: ¿son «ecuménicos» (= universales) los concilios que han sido convocados después de la división —provocada por el cisma de Oriente (separación de la Iglesia Ortodoxa) o por la Reforma (separación de las iglesias «Evangélicas», o sea, surgidas del Protestantismo en general)— de la Iglesia de Cristo? Si se responde que sí, como es costumbre entre católicos, ¿cómo hacer «ecumenismo» ad-

2. La definición dogmática que aprobó el concilio Vaticano I dice que «el Sumo Pontífice, cuando habla *ex cathedra* —esto es, cuando, cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una determinada doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia. Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema» (D 1839-1840).

mitiendo al mismo tiempo que la existencia de millones y centenares de millones de «hermanos separados» no vuelve «incompleto» —incapaz de promulgar verdades infalibles— un concilio donde sólo tienen presencia, voz y voto los católicos romanos?

Amén de todo este intrincado condicionamiento histórico, concilios decisivos para el dogma cristiano parecen haber sido convocados por emperadores, y no por los Sumos Pontífices de la época. En fin, la obligación, para la validez de esa relación tan especial entre la fórmula definida y una verdad infalible, pasa por el tamiz de una consulta a los pastores de toda la Iglesia y depende, en último término, de una última garantía: la aprobación papal. ¿No será «razonable» creer que las fórmulas que allí se excogitan después de ese largo y difícil proceso, por poco que se tenga fe en una asistencia especial de Dios, no pueden llevar a la Iglesia toda por un camino errado?

En cambio, la definición pontificia irreformable muestra una eficacia incomparablemente superior. No exige, de por sí, nada de eso. Basta la voluntad expresa del Papa de ejercer su autoridad suprema en materias de fe y de moral para que la fórmula que de allí resulte esté, de un modo cabal, ligada para siempre con la verdad. O sea, para que la afirmación que haga se vuelva «irreformable», habida cuenta de su infalibilidad.

No es, pues, extraño el que se vea en esas fórmulas una especie de mecanismo milagroso atribuido al Espíritu Santo. Se trata, en efecto, de un «milagro» que se hallaría siempre, al parecer, a disposición del Romano Pontífice, pues ni su ejercicio ni su infalibilidad dependerían de la aprobación de ningún otro poder eclesial. Ni siquiera, se añade, de una consulta previa hecha a la Iglesia. Casi sorprende, más aún que la posesión de tal poder inaudito, el que no haya sido utilizado con más frecuencia en beneficio de la comunidad eclesial, disipando todas las dudas y eliminando todos los conflictos. Sólo dos veces, y para asuntos en donde no parece peligrar lo esencial del mensaje cristiano, se ha usado de este poder, privilegio o responsabilidad: a propósito de la Inmaculada Concepción de María y de su Asunción en cuerpo y alma a los cielos, en 1854 y 1950 respectivamente.

He aquí, pues, el segundo término que actuará en el siguiente resumen como tela de fondo sobre la que resaltarán las características dogmáticas descubiertas en el Antiguo Testamento. Y creo que el lector comprenderá así que la elección de lo que podríamos considerar los dos extremos opuestos del espectro «de lo dogmático» no se deben en ningún caso (no podrían deberse aún) a una prematura depreciación del segundo término, sino a ese sabio y antiguo procedimiento usado

sin cesar en la *Suma* por Tomás de Aquino: hacer comprender cada enunciado mediante una comparación con su contrario: *videtur quod non...*

Género literario icónico vs. digital

Una primera característica del «dogma» en el Antiguo Testamento era que aparecía bajo formas literarias inesperadas y, sobre todo, icónicas.

Acabo de escribir «inesperadas». Obviamente, ello debe referirse a una cierta sorpresa que se experimenta hoy al ver asomar el dogma por donde menos se espera. Es decir, bajo expresiones que en la actualidad no se asocian con él. En efecto, el lenguaje que se usa para la expresión y, lo que es tal vez peor, para la transmisión del dogma, ostenta hoy una clara tendencia a ser lo más «digital» posible. O sea, a parecerse, en la medida en que lo permite su contenido, a una fórmula científica. «Digital» es, además, si se permitiera usar el adjetivo de esa manera, el modo de aproximarse al dogma para interpretarlo, fijar su contenido exacto y transmitirlo lo más cabalmente posible. De ahí que se le expurgue de toda excrecencia imaginativa o afectiva. E incluso que se le reduzca a lo que se podría llamar la afirmación principal o, dicho en otras palabras más técnicas, a lo que en la fórmula se afirma *in recto*, directamente.

Se dijo que el contenido dogmático de las dos narraciones del diluvio (en el Génesis) podía resumirse en la fórmula «no habrá más diluvio». Pero inmediatamente se percibe que esa misma formulación implicaría que *hubo* un diluvio, una inundación que cubrió la tierra entera. Para evitar esta suposición pseudo-histórica se tendría entonces que omitir ese «más», que alude a una primera vez, y ese «diluvio», que alude a un acontecimiento que, en rigor, no fue tal.

Habría entonces que probar un lenguaje más «científico» o, si se prefiere, más «digital». Cabría usar la negación siguiente: Dios no se arrepentirá nunca de haber creado al hombre y de haberle entregado la tierra. El haber omitido esta vez el «más», después de «nunca», tiene como resultado evitar ese elemento mítico de un primer «arrepentimiento» divino (Gn 6,6-7). Con lo cual se adquiere una intemporalidad que asimila mucho más la fórmula a una expresión digital o científica.³

3. El ejemplo más claro que conozco de esos intentos de despojar al dogma de

Independientemente de la introducción de *otro* elemento mítico (esta vez, el «arrepentimiento divino»), ¿qué se ha perdido en esa nueva formulación con su pretendida —nunca total— asimilación de lo icónico a lo digital? Varias cosas, y muy importantes por cierto. Creo que puede notarse la pérdida de dos elementos, que quedarán aún más de manifiesto si comparamos las dos expresiones relativas al diluvio (el relato mismo, o su expresión icónica por un lado, y su expresión reducida y digital por otro) con una fórmula dogmática reciente como la declaración de la Inmaculada Concepción de María.

Lo primero que desaparece (en gran medida, si no en su totalidad) en una formulación digital del dogma es la relación entre la formulación de esa «verdad» y la problemática existencial del hombre. Lo icónico, en la misma expresión de la respuesta, alude inequívocamente a la pregunta: la hace intervenir. Así, el relato del diluvio hace subir al corazón y a los labios la decisiva pregunta (del hombre primitivo) a la que el «no habrá más diluvio» es la respuesta. El saber que Yahvé no se arrepiente jamás de haber creado al hombre puede ser muy cierto, pero ignora lo que éste está preguntando y por qué lo pregunta. Como también la fórmula dogmática sobre la Inmaculada Concepción de María no hace alusión a la problemática humana que la genera o debiera generarla para que la pregunta adquiriera sentido. Así, no es lo mismo mostrar primero a Dios arrepintiéndose de haber creado al hombre y, luego de haber seguido las peripecias del único sobreviviente, arre-

sus elementos icónicos y reducirlo a los digitales, acontece en el caso del infierno. Según Timotheus RAST en la obra colectiva *La teología en el siglo XX* ([Ed. Vorgrümler y Van der Gucht] BAC, Madrid 1974, t. III, p. 259), la opinión de que «los estados finales en el más allá están ligados a determinadas localizaciones espaciales» fue, durante mucho tiempo, «*sententia longe communior*» (con mucho, la más común), aunque «dónde se hallan los lugares adonde van los hombres después de la muerte no se puede determinar con seguridad». En cambio, según el mismo autor, «la escatología de la segunda mitad del siglo XX se aparta de estas reflexiones. Su tendencia es a rechazar, en provecho de una visión más personalista, los novísimos concebidos de manera fisicista, que querrían determinar las localizaciones con mayor o menor exactitud espacial...». Igualmente K. RAHNER, en su *Curso Fundamental sobre la Fe* (Herder. Barcelona 1979, p. 509), escribe: «Hemos resaltado cómo el hombre es el ser que en su historia, todavía en curso, debe contar absoluta e insuperablemente con esta posibilidad de una consumación definitiva en el no a Dios, que acarrea la condenación... Y no necesita saber más sobre el infierno. De todos modos, el hombre puede interpretar las afirmaciones escatológicas del Nuevo Testamento a partir de este principio hermenéutico, y distinguir así entre contenido y forma de expresión, entre lo propiamente afirmado en forma no intuitiva y el modelo de representación...». Según estas sentencias u opiniones, no habría el condenado de estar ni siquiera en un lugar que no fuera el cielo. Aun allí, junto a los bienaventurados, su no a Dios sería su «infierno». Esta especie de «purificación imaginativa» del dogma, que tiende obviamente a hacerlo más aceptable, es probable que produzca, a fin de cuentas, el efecto contrario.

pintiéndose (para siempre) de haberse arrepentido una primera vez... Ya he indicado que no se trata de «desmitificar» el relato mítico, sino de recobrar, interpretándolo como quería que se hiciera el mismo autor, la emoción que lo generó. Inútil sería decir que algo semejante debería ocurrir, aunque no ocurre, frente a la fórmula dogmática que afirma la Inmaculada Concepción de María (aun cuando no se hable allí de mito).

En segundo lugar, el relato (así como otros géneros literarios de tipo icónico preferidos por el Antiguo Testamento) vuelve «creíble» el dogma. Al apuntar a las actitudes que están detrás de los sucesos (y de las que los sucesos son signos), hacen «ver» la racionalidad —muy particular, por cierto— de esa manera de puntuar los acontecimientos, o sea, del dato trascendente que el dogma vehicula. Cuando éste se vuelve digital, la fe sufre, de modo hasta cierto punto inevitable, la tentación de tornarse *fideísmo*; en otras palabras, de creer eso porque se me comunica que tengo que hacerlo así, aunque no sepa mucho por qué. De ahí esa típica «duda de fe», fenómeno sociológico reciente, que no indica que la fe decline, sino que su expresión nunca estuvo enraizada en las mismas razones por las que se vive. En el caso del Antiguo Testamento, la fe es tan vital como la orientación misma que estructura toda la existencia. Por el contrario, en el de una afirmación dogmática típica, como la de la Inmaculada Concepción, las dudas pueden surgir y proliferar en la medida misma en que lo que se manda no parece estar asociado a ninguna de esas alternativas esenciales que actúan como «premisas» del obrar humano en todos los planos de la vida,⁴ dándole o quitándole todo sentido a lo que se hace.

Proceso educativo vs. información sobre lo divino

Una segunda característica que se descubrió en el dogma veterotestamentario fue la de constituir un *proceso*, es decir, un avance gradual hacia la verdad. O, si se prefiere la expresión negativa, la característica de no constituir una información válida de una vez para siempre. Todos y cada uno de los pasos hacia la verdad contienen, así, una continuidad y una discontinuidad *a la vez*. Dicho en otras

4. Claro está que la teología, la predicación o la catequesis pueden llenar esta brecha o laguna. No obstante, sobre todo para el proceso de «recordar» lo dogmático, la fórmula desnuda, reducida a su mínima expresión, posee una facilidad que, agregada al prestigio de la infalibilidad, difícilmente puede ser enteramente substituida.

palabras, son «imperfectos y transitorios», para usar la terminología de la *Dei Verbum*.

Esto saltaba a la luz cuando se percibía que, frente a un problema similar, los autores bíblicos (perdóñese el anacronismo, pues no eran «bíblicos» cuando ponían por escrito sus ideas o coordinaban diferentes documentos anteriores) preferían no reducir a una las diferentes respuestas dadas, sino proponerlas, diferentes, a la reflexión de sus lectores. A lo que se debe añadir que tales versiones diferentes —y aun incompatibles— no obstante, a los ojos de los recopiladores o de los autores del canon bíblico, para declarar «inspirados por Dios» a esos autores, ideas o pasajes discordantes.

Esta característica llevó la reflexión que aquí se hace a algunas conclusiones importantes.

a) La primera es que la propia lectura de la Biblia —disputa en el orden de una «historia sagrada» o «historia de la salvación»— da claros indicios de que tal orden debe ser trascendido. De que del aprender lo que aconteció se debe ascender un escalón más y encaramarse el lector a la idea de un «aprender a aprender». Dicho de otro modo, la historia de los acontecimientos, míticos algunos, históricos otros, literarios todos, debe provocar una lectura «meta-histórica»: hacer comprender que la verdad más honda que allí se transmite no es la que consistiría en recabar una información exacta sobre cada suceso y sobre su interpretación aislada, sino la que se adquiere en un proceso educativo.

La educación, en efecto, como la cultura o la tradición, no se hace por suma de «verdades» y resta de «errores», sino por multiplicaciones de *factores* que hay que tener en cuenta para actuar con sentido y realizar los valores determinados de antemano. Por eso cada nuevo factor descubierto multiplica la información: hace modificar todo el resto. No convierte ese «resto» en un error que hay que abandonar o desechar, sino en una comprensión insuficiente que hay que superar. En recorrer ese camino estará lo *irreversible* de la verdad.

Es cierto que el Vaticano II, tal vez por primera vez —por lo menos en varios siglos— recuerda a los teólogos que «existe un orden o ‘jerarquía’ en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). No obstante, esta fecunda advertencia aparece en un decreto del Concilio y no en una de sus Constituciones fundamentales. No es de extrañar que sólo en el diálogo ecuménico se haya tenido en cuenta en lo escrito —no así en los hechos— y que la disposición interna de la teología católica parezca seguir ignorándola. Lo que es, sin embargo, más importante es que ese «orden» de las verdades apela a una jerar-

quización de las creencias por su cercanía o lejanía con respecto a lo central de la fe, y esto es todavía algo ajeno al orden procesual de una educación donde todo es o debe ser igualmente central, pero no todo igualmente maduro y desarrollado. Por último, la práctica de la Iglesia, tratando de hacer definiciones dogmáticas infalibles de temas tales como la Inmaculada Concepción de María (con la lógica división que ello genera en el campo del ecumenismo), indica que ni siquiera ese principio caló tan hondo como para reformular la teología de acuerdo con el principio afirmado.

b) Más aún, la «infalibilidad» atribuida a una fórmula, o la característica de ser «irreformable», la desvincula de un proceso hacia la verdad, al mismo tiempo que pretende vincular la fórmula a la verdad misma. Para volver a la terminología de los niveles lógicos, ubica la verdad —con su carácter más absoluto— en el plano inferior (en el del proto-aprendizaje) y no en el superior (en el del deutero-aprendizaje = aprender a aprender). De ahí que una ignorancia que conduzca a cometer errores, o una misma fórmula errónea, sean consideradas como diametralmente opuestas a la «verdad», ignorando así el papel que el mismo magisterio de la Iglesia, en sus momentos de mayor lucidez o profundidad, ha atribuido al proceso que consiste en probar el error y aprender así a detectarlo y corregirlo. Se separan así dogma y experiencia, como están separadas por uno de los mayores males de nuestro tiempo, según el Vaticano II, fe y vida.

El empobrecimiento consiguiente del concepto de «verdad» y la respectiva indiferencia aparecen así, en ese plano inferior, como la confrontación continua —tipo maniqueo— entre error y verdad; la que ignora la gran verdad *epistemológica* de la parábola de la cizaña. Así, el peligro de una infalibilidad prematura (de primer nivel) consiste en sustraer (por el anatema) a la reflexión, al diálogo y a la experiencia todo lo que se considera como error, como ideas «imperfectas y transitorias».

c) Esta experiencia de la verdad imperfecta, esencial para superarla en lo hondo del hombre, no surge de una insatisfacción especulativa o de una necesidad académica. Como la fe va haciendo surgir los datos trascendentales que permitan puntuar con sentido el fluir de la existencia, es ahí donde lo imperfecto de la verdad apela al juicio, a la crisis. Se ha visto así cómo todos los datos trascendentales del Antiguo Testamento surgen de crisis existenciales y, por ende, se refieren intrínsecamente a ellas (como a una especie de error seminal, si así puede uno expresarse). De ello se concluye que la fórmula declarada infalible sin relación a crisis alguna, como parece ser el caso de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, no pueda verse como encuadrada en un proceso real de educación o magisterio,

es decir, de conducción hacia la verdad. Es una especie de verdad aerolito, propensa, como se ha visto, a caer bajo la alternativa empobrecedora: fideísmo o duda.

Pueblo-sujeto vs. pueblo-objeto

La tercera conclusión fluye de la interpretación teológica de cómo los libros de la Biblia se volvieron, a lo largo de la historia, lo que hoy son: libros u obras incluidas en ese canon o lista de las *Sagradas Escrituras*. En otros términos, la manera como llegaron a representar (para los judíos primero, y luego para los cristianos) el «depósito» de la *Palabra de Dios* constituye un problema que tiene un aspecto teológico y otro histórico.

La respuesta más común se atiene (sólo) al aspecto teológico, y funciona de un modo puramente lógico, o sea, por deducción: si forman parte del canon de libros sagrados, vehículos de la «palabra de Dios», es porque Dios mismo los inspiró. En otras palabras, porque Dios quiso valerse de esos escritores para transmitirnos en lenguaje humano lo que quería comunicarnos de su propio misterio divino.

Ello quiere decir que no se trata de libros que *comenzaron a ser inspirados* el día en que, paulatinamente, fueron siendo colocados dentro del canon de las Sagradas Escrituras. Lo fueron desde que surgieron, al mismo tiempo, de la pluma de los escritores humanos y de la autoría superior de Dios. Ello es, por lo menos en apariencia, tan simple como reconocer un dogma infalible cuando un ser humano, el Sumo Pontífice, define *ex cathedra* una verdad como perteneciente a la fe cristiana.

Pero el argumento da por sentado algo que, *históricamente*, queda por averiguar. Y lo que queda por averiguar en el Antiguo Testamento, a diferencia de las definiciones pontificias, es cómo fueron reconocidos esos libros —poco a poco, y entre muchos otros de semejantes características y pretensiones— como radicalmente *otros*, cargados de una palabra divina y no meramente humana. Porque, en efecto, los datos históricos que se poseen muestran a las claras que su autoría divina no constituyó ninguna característica visible o «señal del cielo» que impusiera su incorporación al canon bíblico, a no ser que ciertos hombres se tomaran la increíble audacia de juzgar los méritos de su contenido.

Más aún, se ve que en la confección de esta lista —sobre todo para su lectura y comentario en las sinagogas— influyeron de manera decisiva motivaciones de obvio tenor humano. Algo como lo que puede

rastrearse en la historia de los primeros concilios ecuménicos, donde se fijaron los dogmas trinitarios y cristológicos. En el caso que se analiza, aparece sin lugar a dudas como factor decisivo el que un pueblo dolorido y sojuzgado, después de una brillante historia, se haya identificado culturalmente con semejantes libros —más o menos religiosos— y los haya atribuido a Dios, Verdad absoluta.

Surgen de aquí algunas sorpresivas características de lo dogmático en el Antiguo Testamento.

a) La primera, y de capital importancia, es que, si la fijación del canon o lista de las obras que han de integrar la Biblia es parte constitutiva del plan revelador de Dios —no porque vuelva «inspirado» lo que no lo era antes, sino porque permite reconocerlo y establecer la tradición que le hace llegar hasta el presente—, el *pueblo* de Israel tiene en esa fijación una parte prácticamente tan importante como la de los mismos autores. Inútilmente hubieran éstos estado «inspirados» si no hubiese sido igualmente «inspirado», y por el mismo Autor, el reconocimiento y selección de esas obras entre mil otras semejantes. Ello es así, porque, como se vio, la «inspiración» no es una característica «extrínseca» y reconocible a simple vista, sino objeto de discernimiento frente al valor del contenido de esas obras (supuestamente) inspiradas. Y ese discernimiento sólo puede hacerlo una fe que hunda sus raíces inquietas en las razones que el hombre (colectivo) pueda reconocer para vivir y actuar.

El dogma bíblico tiene, de esta manera, algo así como dos tipos de autores en ambos extremos de la obra literaria. Unos, los propiamente llamados «autores», los creadores, bajo la inspiración divina, de los documentos donde la revelación o palabra de Dios queda depositada. Y otros, los receptores, que, desde la fe en quien conduce ese proceso, fijan (de una manera algo más pasiva, es cierto, pero no menos decisiva) dónde se halla presente ese proceso que, de crisis en crisis, enriquece, humaniza y libera a esa comunidad humana.

Sorprende, entonces, como algo ajeno a la acostumbrada actitud divina de asociar al hombre a todos los planes de Yahvé, el que el dogma, con la infalibilidad que la guía divina le confiere, deje de asociar, como si fuera un factor perturbador, a la comunidad de fe en el proceso de su auto-revelación, y el reconocimiento de su palabra quede, así, librado a una sola instancia autoritaria, que puede actuar sin consultar siquiera a esa comunidad, o consultándola de un modo «formal», es decir, consultándola directamente sobre el dogma, pero no sobre sus problemas, esperanzas y crisis asociadas a ese dogma en cuestión. A este último caso parecería ajustarse, entre otras, la definición de la Inmaculada Concepción de María (y la consulta que, se aduce, se hizo a la Iglesia a propósito de ella).

b) La segunda es que, en la propia revelación que Dios hace de sí mismo en el Antiguo Testamento, no aparece una línea divisoria que separe, desde el punto de vista dogmático, lo religioso de lo profano. Quiero decir con esto que el criterio con que Israel reconoció la inspiración divina de ciertos libros de la Biblia *no tuvo en cuenta tal línea divisoria*. El Dios que Israel conoce y al que atribuye la inspiración de esos libros es, en realidad, el Dios cuya gloria es, como dirá luego Ireneo en una fórmula célebre, «el hombre viviente».

De ahí que la revelación veterotestamentaria se extienda a toda la Biblia y no a aquellas áreas consideradas (temáticamente) «religiosas». Los datos trascendentes que el pueblo judío aprendió a reconocer como revelación de Dios son los mismos que reconoció como humanizadores y liberadores en su propia existencia histórica humana. Porque, como también dice Ireneo, «lo que hay en la tierra —incluyendo lo que dice la Biblia, que también está en la tierra— *se reduce* al plan de salvación del hombre».

Se constató, asimismo, que esos datos trascendentes no aparecen en el Antiguo Testamento en fórmulas abstractas o asépticas: están encarnados en relatos, plegarias, personajes de una historia real o mítica. Así, uno de los momentos más decisivos, uno de los de mayor «suspenso» de toda la historia narrada de Israel, no está determinado de manera explícita por una actitud hacia Dios. El rey a quien Dios confía la eterna monarquía de Israel se juega su destino mientras escucha las palabras de Natán, el profeta. El que escucha es un adulterio y un asesino. No se le dice, sin embargo, que ha pecado contra Dios o contra su Ley. Natán le cuenta cómo un rico tomó, para festejar a un amigo, la única oveja de un pobre. Esa *injusticia* humana subleva el corazón de David y extrae de ese corazón una sentencia de muerte contra quien así ha despreciado lo más profundamente humano. Y cuando se le dice que es él quien ha hecho eso, tiene la «humanidad» (conciencia crítica y sinceridad) suficiente para volver contra sí su mismo veredicto. Es éste un crecimiento en humanidad, pero, como dice Medellín (Introducción, n. 6): «No podemos dejar de sentir su paso (el de Dios) que salva cuando se da... el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas».

Es el significado de ser hombre el que nos estremece cuando leemos pasajes sobre la libérrima astucia del errante Abraham o las fuertes escenas de amor del Cantar de los Cantares, donde no se nombra a Dios, pero donde Israel reconoce su presencia y su fuerza reveladora. Nos cuesta, por el contrario, a los cristianos de hoy, sin largas y complejas «traducciones» a la realidad, entender qué liberación humana está «en suspeso» en el contenido de fórmulas dogmáticas aparentemente vinculadas sólo con el plano de lo «religioso», como

el de la Inmaculada Concepción de María. Sobre todo, cuando los teólogos pretenden «reducirlas» a su núcleo infalible.

c) En tercer lugar, y finalmente, el estudio histórico de la fijación del canon del Antiguo Testamento no sólo muestra que lo «religioso» no tiene sentido para Dios aislado de lo que humaniza. Muestra también algo increíblemente más inesperado: que el mismo proceso de revelación de Dios enseña al hombre a poner la justa distancia entre él y lo religioso. Por supuesto que esto sólo es increíble para quienes han olvidado o pasado por alto páginas enteras del Evangelio y de otras obras del Nuevo Testamento. Como, por ejemplo, capítulos completos de las cartas paulinas. Pero es cierto que en los últimos siglos el dogma se ha *reducido* a lo que podríamos llamar lo específicamente religioso. No sólo no incluye ya experiencias humanas enriquecedoras y humanizadoras que no provengan de la propia comunidad de fe, sino que parece tener por más escandaloso aún el proponer a la creencia de los fieles límites a su ambigua religiosidad. Esta última es tratada —cuando ello sucede— por vía administrativa, no dogmática.

Establecer dónde comienza y dónde termina una sana religiosidad, con sus tentativas erróneas y sus tentativas exitosas, es algo inherente al dogma veterotestamentario, porque el hombre necesita la tierra y el tiempo —necesita la historia y sus complejas causalidades— para comprender a Dios. El que esta dimensión no tenga una autonomía última no significa que no tenga autonomía o valor alguno propios (Cf. GS 36). Cuando el hombre quiere volverse teocéntrico por reducción,⁵ no sólo se destruye a sí mismo, sino que destruye la imagen de Dios que éste le ha revelado. El mito del diluvio, la concepción de la alianza, una de las versiones del origen de la monarquía, la búsqueda de la sabiduría, son instancias todas de un equilibrio difícil, inestable, pero «inspirado» por el mismo Dios. Esto, empero, parece haber desaparecido del dogma en la actualidad. Este habla de la In-

5. Este teocentrismo, que pretende ser un debido homenaje a Dios, termina muchas veces no sólo deshumanizando al hombre, sino prestándole caracteres monstruosos a Dios. Véase como ejemplo el interesante libro de James M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective* (vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago 1983). Piénsese en lo que implica esta afirmación de Víctor Hugo ante la muerte de su hijo: «*Je conviens qu'il est bon, je conviens qu'il est juste / que mon coeur ait saigné puisque Dieu l'a voulu*». S. S. Pablo VI, que presidió la mayoría de las sesiones del Vaticano II y firmó sus más característicos documentos, afirma la ortodoxia plena del antropocentrismo que algunos estarían tentados de criticar en los documentos conciliares: «Todo esto y cuanto podríamos decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no; vuelto, sí» (Discurso ante el Concilio, reunido con ocasión de su clausura, el 7 de diciembre de 1965).

maculada Concepción de María, pero no, por ejemplo, del riesgo de que ciertas actitudes religiosas asociadas al culto y a la teología marial puedan ser deformaciones, al mismo tiempo, del hombre y del Dios revelado. Y, al fin, ¿no podrían los ateos contribuir al «dogma» cristiano? ¿Es mera cortesía lo que compromete a la Iglesia a hacer un examen «serio y más profundo de los orígenes del ateísmo» (GS 21)?

Puntualizaciones en función de lo que sigue

Al concluir este obligado resumen, creo menester puntualizar algo, aunque no sea más que para no sacrificar, en aras de lo sensacional, lo que para mí es hondamente cierto en esta investigación.

La continua comparación entre lo que ha dado la búsqueda de elementos y métodos dogmáticos en el Antiguo Testamento y, por otro lado, *un ejemplo* extremo que he usado sin cesar como telón de fondo —la declaración dogmática de Pío IX sobre la Inmaculada Concepción de María— puede irritar y bloquear el pensamiento, en lugar de activarlo. Para volver, entonces, a una visión más equilibrada de las cosas y preparar lo que sigue en esta Segunda Parte, pienso que es necesario puntualizar algo de lo dicho en lo que precede.

Primero. Que los caracteres que he estimado positivos en el Antiguo Testamento lo son, sin duda; pero no fueron bastantes para impedir al final una cierta petrificación dogmática en el interior del judaísmo, paralela, si no mayor, a la que se está examinando aquí. La descripción que el Nuevo Testamento hace de las principales tendencias teológicas en la época de Jesús —fariseos, saduceos y, aunque no estén allí claramente explicitadas sus posiciones, esenios y zelotas—, por partidaria y parcialmente deformada que pueda estar, da testimonio de ello, así como otros documentos del judaísmo de la época.

Segundo. Que, al sacar una definición dogmática de su contexto, aunque sea para usarla como telón de fondo artificial que acentúe ciertas diferencias, se pierden elementos que pueden rescatar, si no el ejemplo preciso en cuestión, sí el desarrollo global del dogma en la comunidad cristiana. No se tome, pues, lo dicho aquí como un juicio en pro o en contra de la Inmaculada Concepción. Tómese, eso sí, como un ejemplo de una concepción reductora y empobrecedora de cómo se llega a establecer un dogma, aunque éste pueda ser verdadero en sí mismo.

Tercero. Que no está errado el lector que saque como consecuencia de lo dicho en este resumen el que el autor no está de acuerdo

con la forma en que el magisterio eclesiástico ha procedido, por lo menos en tiempos recientes (a los que alude directamente la comparación), a fijar la verdad dogmática en la Iglesia católica. ¿Pretende con ello volver atrás, a esa verdad a la que se llega en el proceso de búsqueda pedagógica consignada en el Antiguo Testamento? Y si ello no es así, como efectivamente no lo es, ¿qué propuesta sana puede surgir de la comparación —que yo mismo he considerado forzada, aunque no carente de sentido— que se acaba de hacer? Estas preguntas, tal vez prematuras, pero atinadas, según creo, obligan a puntualizar desde ya algunas cosas que, por otro lado, están de alguna manera implícitas en el tema tratado hasta aquí.

a) La comparación hecha en este capítulo-resumen intenta, como se dijo, despertar de algún modo la sorpresa y la atención del lector. No trata de convencerlo de que el proceso veterotestamentario sea «mejor» que el que tuvo lugar en el Nuevo Testamento y en la Iglesia. Por de pronto, esta comparación no ignora, como se acaba de decir, que lo que podría llamarse el proceso dogmático del Antiguo Testamento —si éste ha de ser representado por el grupo más ferviente y (supuestamente) más ortodoxo de la época en la que desemboca, el de los fariseos— dé muestras de insensibilidad a la presencia reveladora de Yahvé en la vida y en el mensaje profético de Jesús de Nazaret. ¿No invalidará ello todo lo bueno que se descubrió en la manera con que la pedagogía divina fue llevando al pueblo de Israel hacia la verdad? ¿Y no invalidará asimismo, por ende, el efecto comparativo que se ha pretendido lograr con la presentación que precede?

Si se observa, empero, con atención, la misma pregunta supone algo no probado: que nos hallamos frente a *dos* procesos. ¿Qué pasaría, en cambio, si se supone —como parece obligarnos a ello la fe cristiana en la verdad de *ambos* Testamentos— que se trata de fases de un mismo proceso? En ese caso, considerar el judaísmo como un proceso sería un error de perspectiva pedagógica. La teología atacada por Jesús no representaba al yahvismo en su más alta y desarrollada expresión. Más bien mostraba otra de sus crisis, para la que la vida y el mensaje de Jesús representaban la solución apropiada, aunque ella, a su vez, no solucionara de una vez para siempre todos los problemas. Si ello es así, la comparación que se ha hecho en este capítulo muestra sólo que el método para buscar la verdad varió mucho al pasar de un Testamento a otro, al menos con el correr del tiempo y bajo diferentes condicionamientos históricos influyentes en la institucionalización de la Iglesia. Por de pronto, el método pedagógico no podía ya ser el mismo cuando el sujeto de esa misma pedagogía divina pasó de una unidad física —un pueblo histórico determinado— a un universalismo que debe basar su unidad en una *determinada* fe.

b) Por cierto, eso no justifica todo lo acontecido desde Jesucristo hasta aquí. Sólo explica algo, y mucho de ese desarrollo. Algo que debe ser complementado con la historia de las variaciones que el concepto mismo de dogma ha experimentado desde su *nuevo* origen —o sea, en cuanto cristianismo propiamente dicho— hasta nuestros días. Es, sí, el propósito de esta obra dar las razones para pensar, con su autor, que esas variaciones constituyeron, sobre todo a nivel de lo institucional, un cierto empobrecimiento, cada vez más visible a medida que pasaba el tiempo. Así como el último capítulo de esta Segunda Parte pretende hacer ver que ello no era ni es necesario. Que ya están dadas las condiciones para la vuelta o, mejor, para un paso adelante hacia un concepto, más rico y más fiel a sus fuentes, de lo que debe ser la búsqueda cristiana de la «verdad total».

Se tratará de mostrar, a medida que se desarrolla la historia, que, *de hecho*, esa búsqueda de la verdad, en el nivel de la honda y de la creatividad, nunca cesó. Lo que la sociología religiosa y aun las formulaciones teológicas oficiales muestran no es siempre un retrato fiel de la realidad cristiana. Por ello, no se pretende aquí decir algo «nuevo», en el sentido de inexistente hasta ahora. Esa manera empobrecida de llegar al dogma, a la que me he referido sobre todo en este capítulo, no es, por suerte, la única que ha poseído realidad histórica ni, por otra parte, actúa en estado puro. En efecto, existe, por un lado, todo un trabajo de teología y pastoral que rehace los puentes que el dogma, así entendido, parece cortar entre la verdad y la vida comprometida, crítica y creadora, de la comunidad eclesial. Por otro lado —y ello se verá ya en esta segunda parte—, desde antes del Vaticano II, y sobre todo en él, se dieron oficialmente una serie de perspectivas destinadas a corregir, a medida que sean comprendidas y puestas por obra, lo desequilibrado de un quehacer dogmático de espaldas a la vida (cf. GS 43), al que me he referido como a un telón de fondo. La colegialidad episcopal; el papel del laico y su situación central en la Iglesia; la unidad de revelación y tradición bíblicas; la jerarquía de las verdades de la fe; el valor positivo, no sólo para la vida concreta, sino para la corrección dogmática, que tienen hasta los adversarios y perseguidores de la Iglesia y aun los ateos de buena fe...: todo ello muestra que el telón de fondo empleado aquí para aclarar y realzar los descubrimientos hechos en el Antiguo Testamento no representa sin más la concepción cristiana del dogma. Hay aquí un camino por hacer, y ya se ha comenzado a recorrerlo. Más aún, de alguna manera y en alguna medida, siempre se recorrió.

7

El encuentro con la verdad absoluta

Forzando así la comparación para ser lo más claro posible, coloqué en el capítulo anterior el desarrollo dogmático estudiado en el Antiguo Testamento en una de las puntas del «espectro» y lo enfrenté, en su otra punta, con un *hecho* dogmático del presente cristiano: una definición pontificia *ex cathedra*. Ya indiqué, por otra parte, que lo hacía a sabiendas de que la realidad no estaba, por lo general, situada en tales extremos del espectro, sino en zonas que podrían llamarse medias. En otras palabras, tenía conciencia, al hacerlo, de no hacer justicia con ello ni a una ni a otra forma de «dogma». Ni la primera era tan rica ni la segunda era tan pobre en cuanto concepciones de cómo el hombre camina, ayudado por Dios, hacia la verdad. Se trataba de un artificio didáctico —con una base real, es cierto— y, en cuanto tal, quisiera ahora borrarlo de la memoria del lector y estudiar más de cerca y con más precisión el fenómeno del desarrollo del modo de entender el «dogma» en el cristianismo.

Porque se va a entrar, *con el Nuevo Testamento*, en un ámbito donde la realidad es más compleja y donde pobreza y riqueza dogmáticas se lanzan —de nuevo— a la batalla por prevalecer. O, si se prefiere, de acuerdo con lo visto, por hacer prevalecer lo que se supone es la verdad o, por lo menos, el mejor camino de acceder a ella.

Me atrevería a decir que la complejidad se condensa en torno a esa única —y, en apariencia, desorbitada— pretensión cristiana de haber accedido con Jesús a la revelación inmediata y personal de la

Verdad. Así, con mayúscula. Si Jesús es Dios, ¿qué puede haber de nuevo o de inédito que siga justificando el «buscar la Verdad» (GS 16), el estar aún recorriendo el camino que a ella lleva?

Mirada a grande rasgos, las historia de este planteamiento, desde Jesús a nosotros, en estos últimos veinte siglos, parecería ser el desarrollo paralelo de dos respuestas opuestas a esta pregunta. La una es que ya no hay nada que buscar, y que la «nueva» tarea consiste en conservar y propagar la verdad poseída. La otra es que nada se interrumpió con el «hecho» de la Encarnación de Dios y de su aparición sobre nuestra tierra, y que el proceso hacia la verdad continúa y continuará siempre, mientras el hombre habite la tierra.

Se dirá, tal vez, que esta última respuesta no puede sostenerse por mucho tiempo. Que la posición del hombre con respecto a la Verdad no puede —sería casi una contradicción *in terminis*— seguir siendo fundamentalmente la misma antes y después de tal «comunicación» por parte de Dios. Dios ha «terminado» de revelársenos, y el *dogma* no puede ignorar ese «final». Su misión ulterior, si tiene alguna, no puede ser ya la de avanzar por crisis e interrogantes hacia datos trascendentes aún desconocidos. Sólo puede caberle algo a la vez muy distinto y subsidiario: explicar mejor, definir más cuidadosa y cabalmente, aplicar a nuevas realidades contextuales el dato por fin conocido, y convencer de él a entendimientos perezosos o refractarios...

Al llegar a este punto, no se sorprenderá el lector si le digo que el problema que aquí se trata, por importante que parezca, no constituye más que la aplicación a un tema particular —el desarrollo del dogma como búsqueda de la verdad y su resultado en una «tradición»— de una problemática central y ubicua para el hombre planteada por la Encarnación del Hijo de Dios. ¿En qué queda nuestra historia toda después que Dios puso su tienda entre nosotros, para luego levantarla con su muerte, dejándonos, como los discípulos después de la Ascensión, mirando hacia ese cielo en el que Jesús había definitivamente desaparecido? O, si no parece conveniente o apropiado hablar de una desaparición definitiva, había desaparecido *hasta* una (próxima) segunda venida que pondría fin al universo y a la historia.

No es extraño que aquí también —o aquí primero— se hayan dado las dos respuestas paralelas y contrarias de que hablaba acerca de la búsqueda de la verdad. El descubrimiento de una escatología urgente en la predicación atribuida al Jesús histórico, y ciertamente presente en las primeras comunidades cristianas, ha llevado a muchos teólogos a una cierta concepción de la Encarnación como culminación y término real de la historia. Incluso se supera al final del Nuevo Testamento, siguiendo, sobre todo, la teología joánica, la escatología

urgente de los Sinópticos, para hablar, con más propiedad aún, de una escatología *ya realizada*. Tomaré como testigo de esta última a uno de sus exponentes más autorizados en la reciente teología católica: el Cardenal Jean Daniélou. Para éste, «en primer lugar, la historia no es un progreso eterno, sino que tiene un fin, constituye un plan definido, limitado... En segundo lugar, el cristianismo *es ese fin*: Cristo se presentó como viniendo al fin de los tiempos y como introduciendo el mundo definitivo».¹

Este carácter de definitivo otorga notas muy precisas a varios planos donde teología y realidad se cruzan: escatología colectiva, eclesiología soteriológica, teoría del desarrollo (por explicación) del dogma, etc. Esas notas podrían tal vez resumirse en el concepto de *a-historicidad*. Porque, como dice Daniélou, después de Jesús, el juicio ha comenzado ya² y la historia profana no conduce ya a nada relevante: sólo está «en capilla».³

Sin embargo, lo dicho en el capítulo anterior alrededor de esa —relativamente forzada— comparación entre las dos formas de «dogma» allí puestas frente a frente, debe sonar como un toque de alarma. ¿Sería posible que la «riqueza» de la última y más alta auto-comunicación divina estuviera en que dejáramos de pensar o en que nuestro pensamiento abandonara su aventura creadora en pos de la verdad para limitarse a reconocerla y propagarla en el corto plazo que aún queda, si es que se puede hablar de plazo? ¿No formará parte la «verdad» de esa «libertad» propia de la edad madura, que Pablo coloca como criterio determinante de haber entrado en —no de haber salido de— nuestra condición de hijos y herederos de Dios? ¿Qué significaría, en efecto, heredar, para los proyectos de la libertad, si no hay nada para construir y la realidad histórica está ya, en el fondo, terminada?

Creo que la respuesta a esta pregunta no puede ser demasiado simple. Hay que examinar cuidadosamente los datos que poseemos en uno y otro sentido. Por la misma razón, desearía, en este capítulo liminar acerca del dogma en el Nuevo Testamento, mostrar, de modo muy breve y panorámico, los fundamentos que explican ese paso, si no entre los dos extremos del espectro ya mencionado, sí desde un complejo y rico desarrollo del dogma en la era cristiana hacia for-

1. Jean DANIÉLOU, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History* (Trad. ingl. de *Essai sur le mystère de l'histoire*), Longman, London 1958, p. V. (14 del original francés).

2. Id. en *Supplément du Dictionnaire Biblique*, art. «Eschatologie», col.1356.

3. Traduzco con otro modismo español la frase original de J. DANIÉLOU (*op.cit.*, p.23): «L'histoire est en sursis».

mulaciones recientes y concepciones empobrecidas de aquél en el interior de la Iglesia católica.

Este panorama no será, ni podría serlo, una visión imparcial ni, sobre todo, completa, aunque sí pretende ser, en la medida de lo posible, objetiva y verídica. En efecto, la objetividad no consiste en dejar de lado los valores y proceder como si no existieran. Lo anterior ha hecho ver una gran riqueza humana en el desarrollo dogmático del Antiguo Testamento. El capítulo precedente ha mostrado, por oposición, la pobreza de ciertas formas recientes de una concepción dogmática diferente, que puede reconocerse en algunos aspectos —tristes, por cierto— de la vida moderna de la Iglesia. La hipótesis que aquí se presenta es que esa pobreza no tiene por qué ser tal. Que ésa no es la auténtica concepción cristiana del acceso a la verdad, y menos aún a la verdad divina. Pero no entra en mi intención una mera crítica a esa forma de ejercer el magisterio dogmático o, si se prefiere, de formular el dogma sin ejercer un verdadero magisterio. Creo que no se gana nada, y puede perderse mucho, con limitarse a desacreditar ese magisterio mostrando sus errores de hecho y contentándose con ello.

Lo que sí puede ayudar es tratar de mostrar, como procuraré hacerlo en capítulos posteriores, cómo, desde el mismo Nuevo Testamento hasta hoy, siempre ha estado presente y viva una concepción distinta, a pesar de que el dogma ha sido víctima de mecanismos históricos propios de las circunstancias por las que la Iglesia ha atravesado. Creo, más aún, que hoy está ya la Iglesia objetivamente dispuesta a transitar ese nuevo y viejo camino, a poco que saque las debidas consecuencias de sus mismos principios y se dé cuenta de dónde y por qué se fue apartando en buena medida de ellos. Aunque sin nunca abandonarlos del todo, enseñada por el Espíritu para las tareas que hoy la aguardan.

I. LA VERDAD ENCARNADA «NO QUISO RETENERNOS, SINO PASAR»

La verdad ¿se va o permanece?

Hay en el Nuevo Testamento, y en particular en una de sus últimas realizaciones —la teología joánica—, una sorprendente afirmación acerca del Verbo de Dios encarnado. No creo pecar de mal intencionado al suponer que, si el magisterio actual no la tuviera allí, en plena Biblia, tal como hoy es, se inclinaría a condenarla como heterodoxa. En efecto, ella habla de un proceso hacia la Verdad que continúa

después de Jesús hacia una verdad más total aún y para el cual *es mejor que Jesús deje de estar físicamente presente en nuestra historia*. Las palabras son puestas en boca del mismo Jesús, pero constituyen, sin duda, una afirmación de ese gran teólogo neotestamentario que es Juan —o su escuela—: «Os conviene que yo me vaya, pues si no me voy, el Paráclito (o Espíritu Santo) no vendrá a vosotros, pero si me voy, os lo enviaré... Tendría aún muchas cosas que deciros, pero no podríais soportarlas. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os conducirá a toda verdad (= a la verdad total)» (Jn 16,7.12-13).

A este proceso hacia la verdad, que engloba a la misma verdad encarnada y continúa después de su manifestación histórica, alude también la teología joánica con aquella declaración de felicidad (= bienaventuranza) —puesta, asimismo, en boca de Jesús— que privilegia a los que creyeron sin haber presenciado aquella manifestación, sobre los que la «vieron» (Jn 20,29).

Por otra parte, ya Pablo, sin ser tan explícito en esto como Juan, había insistido en esa misma «transitoriedad» de Jesús. En 2 Cor 5,16 se presenta como alguien que «conoció a Cristo según la carne», o sea, como uno de esos presuntos privilegiados que asistieron a la manifestación visible y audible de la Verdad de Dios. Pero, añade, «ahora ya no lo conocemos así». Y es evidente que con ello quiere privilegiar ese conocimiento presente. Pero el ejemplo de Pablo es aún más elocuente que sus palabras y (epistemológicamente) más audaz que la teología joánica: aunque con él se trate sólo de cartas, todo lo que por él sabemos de Jesús es «creación». No cita sus palabras ni narra los hechos de su vida. Diríamos que se encuentra con Jesús y sigue adelante.

San Agustín puede así recoger la frase citada de Pablo sobre el doble conocimiento de Cristo y llevar esa notable aserción epistemológica hasta sus últimas consecuencias, en una de las frases más radicales que se hayan escrito a propósito del condicionamiento humano asumido por Dios-verdad con su Encarnación: «El mismo Señor, en cuanto se dignó ser *camino* nuestro, no quiso retenernos, sino *pasar*».⁴ Para que nosotros camináramos era, pues, necesario que El se perdiera de vista...

4. El pasaje de AGUSTIN, que ciertamente acusa un notable peso neoplatónico, es como sigue: «Mira cómo, habiendo la misma Verdad, y el Verbo por quien todo fue hecho, hέchose carne y habitado entre nosotros, dice, empero, el Apóstol: ‘Aunque hayamos conocido a Cristo según la carne, ya no lo conocemos (así)’ (2 Cor 5,16). Porque el que no sólo quiso ser posesión para los que acceden, sino también camino para los que llegan al principio de los caminos, quiso asumir (nuestra) carne... para

En los capítulos destinados a la construcción del proceso y de la autoridad dogmáticos, volveré a ocuparme más largamente de éstos y otros datos básicos que apuntan a ese proceso educador en el que Jesús, aun considerado como Verbo eterno de Dios, se integra y pasa; en el que es —¿por qué no decirlo con la misma elegancia de los textos neotestamentarios y patrísticos?— *sobrepasado* (= os conviene que yo pase) en una función educadora guiada por el mismo Espíritu de Jesús, que es también el Espíritu de la Verdad.

Pero en este momento, de acuerdo con el plan fijado, conviene atender a la tendencia opuesta, a la que hace de Jesús el punto final de la comunicación y la búsqueda de la verdad. Por otra parte, yo diría que no hay nada de misterioso en el surgimiento de esta tendencia. Es mucho más obvia que la anterior, y sus causas históricas saltan a la vista. Ello no hace, sin embargo, menos necesario un reconocimiento de ese desarrollo. Y un «reconocimiento» en el doble sentido de la palabra: reconocimiento como búsqueda, para saber lo que aconteció (por si fuera necesario desandar el camino), y reconocimiento como resorte de *metanoia*, o sea, como conocimiento arrepentido (al percibir los factores humanos, demasiado humanos, que incidieron, desde el pasado hasta hoy, en esa determinada tendencia).

La diferente identidad del «pueblo» cristiano

Y así se llega al *primer elemento* que debe haber producido necesariamente un cambio importante entre el papel que desempeñó el dogma en el Antiguo Testamento y el que desempeña, y seguirá desempeñando todavía más, a medida que avance el tiempo, en la comunidad cristiana. Nos referiremos en este apartado a la comunidad cristiana *apostólica*. Es decir, a la que se extiende en ese período —tal vez la mitad de Nuevo Testamento— en que los cristianos coexisten con la mayoría del colegio apostólico. Dejo para el apartado siguiente las modificaciones introducidas visiblemente ya en el Nuevo Testa-

que allí comenzaran los que quieren llegar... Porque cuando a él se llega, se llega asimismo al Padre... Por lo que se entiende que nada debe retenernos cuando ni el mismo Señor, en cuanto se dignó ser camino nuestro (Jn 14,6), quiso detenernos, sino pasar; a fin de que no quedemos adheridos por debilidad a cosas temporales, aunque él las haya recibido y operado por nuestra salvación, sino que corramos más bien con entusiasmo para merecer ser transportados y conducidos a aquel que liberó nuestra naturaleza de las cosas temporales y la colocó a la diestra de Dios» (*De Doctrina Christiana*, 1,1, cap.34, en *Obras de San Agustín*, Ed. bilingüe, BAC, Madrid 1957, t.XV, p. 102. Traducción propia, procurando mayor fidelidad al original latino).

mento cuando a esta comunidad apostólica sucede otra que no puede ya apoyarse en los testigos presenciales de la vida y el mensaje de Jesús.

Pues bien, lo dogmático, si así podemos decir, es en el Antiguo Testamento una actividad —tal vez la más alta— entre otras, en un pueblo ya formado y basado en un lazo étnico y cultural a la vez. Aun el judío que es lapidado por no conformarse a las prescripciones religiosas vigentes en Israel, es «quitado de en medio de su pueblo», como reza el anatema bíblico, pero sólo en un sentido literal y físico: muriendo. No pasa, empero, a ser otra cosa. Muere judío. La nacionalidad, sobre todo después de la unidad obtenida por la monarquía, y fortalecida más tarde por la misma condición de «ghetto», constituye una identidad más fuerte que la ortodoxia (o la ortopraxis) religiosa.

Hasta tal punto es esto así (hasta nuestros días) que el judaísmo, en cuanto religión, constituye una paradoja viva. Es considerado una de las grandes religiones *universales*. Y lo es, en gran parte, debido a su rama heterodoxa: el cristianismo. En sí mismo, es (sólo) la religión de una raza, de un pueblo, de una nación particular. Caso único en el mundo de las religiones universales: quien no pertenece físicamente a Israel no puede sino permanecer en el borde de la religión de Yahvé. Como extranjero simpatizante, prosélito o adepto.⁵

Lo único que con ello se quiere indicar aquí es que la función del «dogma» debía necesariamente cambiar, y de manera radical, cuando el propio cristianismo pasara de secta heterodoxa del judaísmo a «religión universal». Claro está que, al decir esto, se comete a sabiendas un anacronismo. La comunidad cristiana primitiva no tiene pretensiones de ser una «religión». Pero su mero paso de secta judía a comunidad de «membresía» universal, digamos, será lo que más tarde le permitirá (quizá mediante un malentendido) ostentar las características de una religión universal. De todos los modos, el malentendido afectaría al término «religión», no al adjetivo «universal». Este paso a la «universalidad» no tiene, sin embargo, nada que ver con un crecimiento numérico. Está ya implícito la primera vez que un no judío es aceptado en una comunidad cristiana como miembro de primera clase, es decir, de igual rango que los cristianos procedentes del judaísmo. No es tal vez Pablo el iniciador absoluto de este nuevo

5. Es interesante, a este respecto, que la palabra griega «prosélito», que designa en la práctica la mayor aproximación posible a la que puede acceder (circuncisión mediante) un no judío, no es otra cosa en los LXX que la traducción del término con que la lengua hebrea designa al *extranjero*. Este sigue siéndolo aun tras su incorporación a la religión de Yahvé.

fenómeno, pero sí es, ciertamente, su generalizador y su «fundador» (en el sentido de haber dado el preciso fundamento teológico —no meramente fáctico, como Pedro— para tal incorporación).

Ahora bien, si el lazo de unión ya no puede estar dado por la nacionalidad, si «ya no hay (distinción entre) judío y griego», porque ambos «son uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28), es ahora *el dogma* el que debe asegurar la unidad que antes hundía sus raíces más profundas e inmediatas en la raza y en la nacionalidad. La «nacionalidad» del cristiano es su bautismo (con el credo en cuyo nombre lo recibe) (Gal 3,27); y éste, una alusión al «dogma» contenido en la buena noticia de Jesucristo.

Así se expresa Pablo en un texto memorable, muy semejante al credo histórico del Deuteronomio del que hablábamos en la primera parte de esta obra: «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué... Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí... el último de los apóstoles... Pues bien, tanto ellos como yo, *esto es lo que predicamos, esto es lo que habéis creído*» (1 Cor 15,1-9.11).

Quien lee esta fórmula o credo en la comunidad cristiana, recuerda ciertamente, como el israelita mediante el credo deuteronómico, un pasado que le da identidad, y una identidad respaldada por Dios. Pero existe una diferencia fundamental. En el caso del israelita, ese pasado es biológica o étnicamente *constitutivo* de su identidad. Por el contrario, no existe base étnica o biológica que funde la identidad cristiana. Esta se basa en el credo paulino, simplemente. El dogma debe reemplazar aquí aquella base tangible y erigirse en principio de identidad comunitaria, así como de límite o frontera más allá de la cual esa identidad se pierde.

Como lo señalan los exegetas, entre ellos Cullmann, esta «nueva» función constitutiva del dogma se advierte de modo especial, aunque no exclusivo, en el caso del bautismo, o sea, de la incorporación de un nuevo miembro a la comunidad cristiana. Bultmann cree que el relato del bautismo del eunuco de la Reina de Etiopía por el diácono Felipe, en el capítulo octavo de Hechos, tiene caracteres paradigmáticos a este respecto. La primera cuestión obvia que había que resolver en cada bautismo era si existía o no un impedimento cualquiera para la aceptación del nuevo adherente. De ahí la pregunta, más legal que espontánea: «*¿Qué impide que yo sea bautizado?*», así como la res-

puesta, también estereotipada, de Felipe (según una glosa muy antigua del texto occidental): «*Si crees de todo corazón, es posible*». Y, continuando con la primitiva liturgia bautismal, si alguien desea saber cuál era esa exigencia de identidad dogmática, la glosa nos presenta así la respuesta del eunuco: «*Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios*» (Hech 8,36-38).⁶

Se podrían multiplicar los ejemplos de estas fórmulas breves de fe, usadas siempre con la misma función —la identidad que había que reafirmar frente al martirio, por ejemplo— en la primitiva comunidad cristiana. Pero tal vez sería mucho más instructivo, a mi parecer, preguntarse por qué, ya desde el comienzo, las fórmulas «dogmáticas» utilizadas para esta nueva y necesaria función no fueron sacadas de las palabras mismas con las que, según los Sinópticos, Jesús resumió su propio mensaje o misión: más icónicas y más evocadoras de afecto y compromiso. ¿Por qué no se usaron, por ejemplo, las palabras que, según el mismo Lucas, el propio Jesús habría acuñado como centro de su mensaje profético: *creo que los pobres van a ser felices, porque de ellos es el Reino de Dios?* En efecto, ¿no era éste precisamente el «evangelio» medular de Jesús, como lo indica además el lugar mismo que ocupa en los evangelios de Mateo y Lucas?

Desplazamiento pospascual

Nos hallamos ante el *segundo elemento* que proporciona nuestra búsqueda. Si se pregunta por qué el dogma constitutivo de la comunidad cristiana primitiva no fue el mismo dato trascendente que «constituyó» a la comunidad del mismo Jesús, la respuesta a esta pregunta, la que nos va a iluminar sobre la diferencia de estilo de las primeras fórmulas de fe cristianas, tiene que tener en cuenta el cambio que introducen los acontecimientos pascuales entre la predicación de Jesús y la predicación (pospascual) de la primitiva Iglesia, tal como Lucas la presenta. Creo que es innegable que el acento se desplaza del Reino a la persona misma de Jesús. De la historia a la escatología próxima (sin historia o con aquella «historia en capilla» de que hablaba Da niélov). Y, dentro de un mensaje religioso, de la predominancia de la

6. Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1963, p.57. Cullmann agrega que ésta es «una de las más antiguas confesiones de la fe que conocemos» (*ib.*). En cuanto a otras ocasiones en que la Iglesia utilizaba tales fórmulas dogmáticas breves, cf. *ib.*, p.56.

fe (antropológica) a la predominancia de la ideología (religión como instrumento de salvación).⁷

El dogma adquiere, en consecuencia, un indiscutible matiz pragmático: se trata de acertar, ante la parusía inminente, con la comunidad del «Salvador». Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, pero, sobre todo, ¡el (único hombre) que puede salvar! De acuerdo con Lucas, una de las primeras predicciones de Pedro pone esto en claro: «el nombre de Jesús Nazareno... no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual debamos ser salvos» (Hech 4,10.12). De ahí que a la pregunta sobre «¿qué tengo que hacer para ser salvado?» no se responda, por ejemplo, con Mt 25,31ss, sino mencionando el ingreso de la comunidad, cuyo elemento constitutivo no es otro que la fe en Jesús: «Ten fe en el Señor Jesús y te salvarás tú y tu casa» (Hech 16,31; cf. 2,37.41.46). Pablo mismo no se expresa de otra manera, a pesar de que en él lo histórico (después de las dos cartas a los Tesalonicenses) recobra una importancia decisiva: «Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20).

¿Quién no percibe aquí, en comparación con la función del dogma en el Antiguo Testamento apoyando la búsqueda de sentido para la existencia del hombre, una especie de «cortocircuito»? Por rica que sea su verdad intrínseca, el dogma —reducido, en cierta manera, a fórmulas indentificadorias breves, digitales, y estáticas— es dotado, por así decirlo, de un poder instrumental salvador. Como si, aun sin solucionar problema alguno humano, los solucionara todos de golpe, colocando al hombre, casi por arte de magia, en una existencia diferente donde todas las cuestiones de sentido han desaparecido.

Esta desproblematización de la historia no debe, empero, sorprender. Porque la primitiva Iglesia pospascual no sólo pasa del Jesús predicador al Jesús predicado, sino de la espera del Reino a la de la próxima Parusía o segunda venida de Jesús para poner fin al mundo y a la historia. En el primer documento neotestamentario que se posee, el cortocircuito mencionado está ya presente cuando Pablo expone el resultado de su predicación a los Tesalonicenses: fue «volverlos al... Dios verdadero y viviente» «para servirlo... y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la cólera venidera» (1 Tes 1,9-10). El «dogma» no tiene aquí, al parecer, otra importancia que la de «ubicar»

al cristiano en la comunidad de la salvación. Por supuesto, una complementariedad entre esto y otra línea de sentido para la fe es posible, y aparecerá y se ahondará más tarde. Pero en el acento que aquí se pone hay una diferencia muy grande con respecto a la función que el dogma suponía en medio de Israel. Se podría decir que sólo cuando vuelva la historia (si es que lo hace) a ocupar un lugar central dentro de la comunidad cristiana, un proceso liberador de búsqueda de la verdad podrá recobrar su auténtico sentido y sus posibilidades humanizadoras.

La Iglesia, entre la sinagoga y las religiones de misterio

Hay un *tercer elemento* digno de mención en lo que concierne al dogma en la Iglesia apóstólica, o sea, en la Iglesia contemporánea de la primera parte del Nuevo Testamento.

En esa desaparición de la temática del Reino de Dios —como constitutivo de la comunidad eclesial— y su sustitución por la temática de Jesús-Salvador, amén del impacto de la urgencia escatológica, reconocen los exégetas un cambio intra-eclesial de poder: la iglesia judeo-cristiana (la de Santiago, por ejemplo) cede pronto su hegemonía, aun en Jerusalén, frente a una iglesia judeo-helenística (la de Esteban o, sobre todo, la de Pablo, esto es, judíos provenientes de —y pertenecientes— a la diáspora judía en el Mediterráneo y marcados, consiguientemente, por la cultura griega). No sería ajena a este desplazamiento de poder la progresiva entrada en la comunidad eclesial de incircuncisos (= paganos o «griegos», como Bernabé) convertidos, cuya capacidad literaria (como en el caso de Lucas) habría de conducir a la aclimatación del mensaje cristiano en ese mundo mediterráneo de cultura helénica.

Esto tiene que ver, de acuerdo con Bultmann y otros, con el desplazamiento de acento hacia Jesús-Salvador. «Por supuesto —escribe Bultmann—, otros factores también influyen en el uso de este término ‘Salvador’. Son, primero, la tradición del Antiguo Testamento, en el que Dios es llamado Salvador... y segundo, el uso helenístico, en el cual, ya sean las deidades de misterio y salvación, ya sean los gobernantes adorados como dioses, llevan ese título (de ‘Salvador’)».⁸

Creo que, de estos tres factores que puede señalar la erudición literaria, uno solo es particularmente significativo desde el punto de

7. Ver a este propósito mi obra *Jesús devant la conscience moderne. L'histoire perdue*, Ed. du Cerf, Paris 1988, en especial «Epilogue», pp.385-396. O también en la obra ya citada *El hombre de hoy...*, t.II/1, pp.279-284.

8. Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, Engl. transl.: Scribner's Sons, New York 1951, t.I, párr.9, p.79; cf. también ib., pp.148-152.

vista sociológico, es decir, como molde para «institucionalizar» la nueva comunidad unida en torno al mensaje cristiano (y separarla, consiguientemente, del modelo «sinagoga»): las religiones de misterio o religiones de salvación.⁹

Como ya se indicó, la comunidad cristiana primitiva posee caracteres hondamente propios, sobre todo desde que se desprende del tronco principal de la religión hebrea. Desde que el primer pagano es admitido como miembro de pleno derecho en la nueva comunidad, ésta tiene que renunciar a tomar como molde institucional la sinagoga, con la cual tenía, como se vio en los capítulos concernientes al Antiguo Testamento, amén de un pasado común, muchos elementos sociológicos similares, inspirados en la historia misma de Jesús. Por el lado del paganismo, en cambio, lo «religioso» se institucionalizaba en las formas bastante degeneradas del culto religioso al Emperador y al conglomerado amorfo de dioses y cultos que el Imperio Romano había ido sumando y acumulando, sin crítica ni concierto, en sus sucesivas conquistas. ¿Cómo pasar entonces, en ese contexto, de ser un grupo espontáneo a constituirse en una institución eficaz y significativa en la sociedad? Ni la religión judía ni la religión romana le ofrecían una posible estructura institucionalizadora acorde con su propio talante.

La acusación (posterior, es cierto) contra los cristianos de constituir una comunidad «atea» prueba que este problema fue seriamente planteado y que la opción no pudo ser completa hasta mucho después. En efecto, indica que se intentó crear algo inédito, incomprendible dentro de los moldes acostumbrados de la sociología religiosa. Leyendo entre líneas a Pablo (y las cartas deutero-paulinas) —como se hará más adelante—, se puede percibir esa tentativa de crear para la comunidad cristiana un tipo nuevo, original, tal vez no muy viable y, de todos modos, incomprendible por su carácter no sagral, de institucionalización. Pero, al mismo tiempo, las reacciones (super-religiosas, o ideológico-religiosas, para emplear el vocabulario que definí en el primer tomo de mi obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*) que Pablo halla en su comunidad de Corinto (cf. 1 Cor 1-3) muestran

9. Por supuesto, no es fácil definir las fronteras de estas religiones en cuanto diferentes a cualquier otro tipo de religión. En cierto sentido, en efecto, toda religión tiene una función soteriológica y reveladora y, en esta misma medida, puede llamarse una religión de misterio y salvación. Lo que puede caracterizar a estas últimas es una especie de exclusivismo e immediatez: la salvación se desprende del mundo ordinario y es dada en una iniciación de rito y credo. En este sentido, creo que es muy difícil negar que la Iglesia cristiana, que conoce el primer documento del Nuevo Testamento, la de las dos cartas de Pablo a los Tesalonicenses, entrañe dentro de la categoría. Con el Pablo de las grandes cartas se llega a una visión mucho más compleja y rica de lo religioso en relación con otras áreas de la existencia humana.

hasta qué punto eran «naturales» y fuertes las presiones hacia la única forma restante de institucionalización sacral: las religiones de misterio, a las que hacía alusión la cita anterior de Bultmann.

Hablando en general, las religiones de misterio evitaban a sus iniciados, por una parte, las particularidades y conflictos étnicos, y por otra, el bajo sincretismo politeísta de la religión oficial (aunque, en la mayoría de los casos, sus adeptos continuaran practicándolo en lo externo). Constituían formas más elevadas y depuradas de religión carismática, fundadas en la participación secreta de un «misterio», —creencia y/o culto— capaz de proporcionar a los iniciados la paz, el perdón de los pecados, la purificación, la contemplación, la salvación... Aunque no se deba exagerar la universalización en la conclusión, la oposición misterio-iniciación o secreto-revelación, con el consiguiente resultado salvador, solía hacer que la creencia que propiciaba la adhesión a este tipo de religión abocara a ese ya mencionado «cortocircuito» en que la verdad útil y absolutizada de una vez para siempre se entrega, en cierto modo «ya hecha», a aquel que entra a participar del dogma secreto y sagrado. La gran importancia sociológica de esto se puede vislumbrar pensando que, si así el dogma se vuelve constitutivo del nuevo tipo de sociedad religiosa, tiene que presentarse dotado de un cierto atractivo. Y la forma de dotarlo de él es precisamente esa relación cercana y quasi mágica con una salvación total.

Es interesante pensar aquí que Pablo, en su carta a los Romanos, expresa que, con Jesucristo, la humanidad ha entrado en una tercera etapa donde, después del supuesto privilegio que significaba la revelación de la Ley, Dios volvía a *no dar ventajas religiosas* a nadie (cf. Rom 2,6-11; 3,23-29 y *passim*). Pero, no obstante ello, menos de dos siglos después, Orígenes nos informa que la gran objeción contra la Iglesia de los paganos como Celso consistía precisamente en la desproporción manifiesta entre la reciente fundación de aquélla y su pretensión de poseer el *secreto* de la salvación.

Esto debía, lo quisiera o no la Iglesia, tener un impacto serio sobre el dogma. En efecto, no parece que ninguna religión de misterio haya seguido durante siglos, como lo hizo el Antiguo Testamento, las vicisitudes y las crisis de un grupo humano en la búsqueda, por experiencia, de un sentido suficiente para vivir de manera cada vez más rica y compleja la también rica y compleja existencia histórica del hombre. Además, no estaba en la *naturaleza* de una religión de misterio el hacerlo. Su tipo de dogma, ligado a una eficacia sobrenatural, recibida de los poseedores de un secreto, no se prestaba, como el proceso del Antiguo Testamento, a ser, de alguna manera, confrontado y controlado por la «realidad» de los hechos.

Sin embargo, y por otro lado, si con el tiempo no se hubiera hecho común el ir mirando el cristianismo bajo este prisma de una religión de misterio, habría sido difícil concebir el paso que habría luego de dar la Iglesia en el mundo romano; el de llegar a ser utilizada políticamente como «religión oficial» del Imperio. Algo que debía marcarla institucionalmente durante largos siglos.

II. DE LA IGLESIA APOSTOLICA A LA POST-APOSTOLICA

Una nueva estructura para la Iglesia post-apostólica

Pero, antes de llegar a ello, el Nuevo Testamento nos coloca ya frente a un panorama diferente del que acabamos de ver. Ello tiene lugar cuando de la Iglesia de los Apóstoles de Jesús —y, muy en especial, de los Doce— se pasa a la Iglesia *post-apostólica*.

Es verdad que la supuesta autoría de los libros del Nuevo Testamento no permite hacer esa distinción temporal. En efecto, el título de la mayoría de las obras neotestamentarias pretende indicar que fueron escritas todavía en tiempo de los Apóstoles. Los únicos *nombres* de autores claramente ajenos al Colegio Apóstolico que acompañó a Jesús del Bautismo a la Resurrección —y excluyendo el caso único de Pablo, considerado «Apóstol» por extensión— serían los de los dos evangelistas Marcos y Lucas. Y estos últimos ofrecen particulares garantías de estilo y de documentación (cf. Lc 1,2-3) que los acreditan como escritos durante la vida de testigos oculares y apoyados en ellos.

Las cosas, sin embargo, no son tan simples, como lo sabe cualquier especialista del Nuevo Testamento. Ya en la Iglesia de los primeros siglos se sabía que en la confección de esta lista de autores se había usado el procedimiento, tan común en la antigüedad, de colgar bajo un nombre célebre —a menudo «especializado» en cierto tipo de escritos o temas— las obras que querían así valorar. Esto ocurrió en el Antiguo Testamento con Moisés para las obras legislativas, con David para los salmos, con Salomón para los sapienciales. La atribución de cartas a Pedro o a Pablo sigue este mismo camino. En otros casos, es difícil saber con certeza qué influencia, directa o indirecta, de control o periférica, puede haber tenido el testigo ocular a quien se atribuye una obra, caso de Mateo o de Juan.

Lo cierto es que, dentro del período de unos cincuenta años en que se redacta el Nuevo Testamento, van apuntando elementos de un necesario paso de la Iglesia Apostólica a la Post-apostólica. Los tes-

tigos oculares, sin duda, se han dispersado primero en un mundo donde no abundan las comunicaciones. Luego mueren (cf. 1 Cor 15,6; Hech 12,2), desapareciendo en definitiva de la escena y llevándose consigo el recuerdo directo de lo que Jesús dijo e hizo. La Iglesia continúa sin ellos, lo cual es fácil de imaginar después de siglos de sucesión y continuidad, pero no era fácil de realizar cuando lo espontáneo superaba aún en mucho a lo institucionalizado.

Está lejos de mi intención el rehacer aquí la historia de ese cambio importante y de los cambios, aún más importantes tal vez, que de él resultan. El estudio histórico-teológico realizado por E. Schillebeeckx sobre la evolución de los ministerios en las primitivas comunidades cristianas —dejando de lado algunas discusiones laterales que ha provocado— llega a conclusiones muy claras en algunos puntos que son cruciales aquí.

La «apostolicidad» en el dogma

La primera es que, con la terminación de la Iglesia apostólica, la post-apostólica se abre con un interrogante o, si se prefiere, con una preocupación: asegurar su «apostolicidad». Así observa Schillebeeckx: «Por supuesto, lógica y también históricamente, la apostolicidad se vuelve un tema explícito sólo después de la muerte de los Apóstoles, en particular en el período neotestamentario post-apóstlico, en el cual la eclesiología, la doctrina de la Iglesia y su ministerio fueron trabajados de manera más clara.¹⁰

Muestra, en efecto, el autor que la apostolicidad no era en ese comienzo eclesial una característica de cada iglesia particular, característica legal por haber sido fundada directamente por un apóstol o por ser su obispo proveniente en línea directa de una designación hecha por uno de los Doce. Se trataba de una nota de la Iglesia Universal. Y de una nota que aludía al dogma. La Iglesia era consciente de estar viviendo del mensaje fidedigno de Jesús, tal como había sido transmitido por el testimonio fiel de sus Apóstoles.¹¹ Mientras éstos vivieron, la gran actividad creadora de la Iglesia naciente se manifiesta,

10. Edward SCHILLEBECKX, *Ministry. Leadership in the Community of Jesus Christ*, Engl. transl.: Crossroad, New York 1981, p.8.

11. «Para el Nuevo Testamento, la apostolicidad es, en primera instancia, un título distintivo de la propia comunidad cristiana basado en el ‘evangelio de Jesús el Cristo’ que le fue proclamado por los Apóstoles, esto es, el evangelio de la reconciliación y del perdón de los pecados (véase 2 Cor 5,17-21; Mt 18,15-18; Jn 20,21s.).» Ib.

entre otras cosas, por una paralela proliferación de ministerios. Todos ellos son apostólicos, porque, como se ha visto, era ésta una característica ubicua de la Iglesia. Importa agregar que varias de esas funciones «apostólicas» tenían relación con el dogma: apóstoles (fuera de los Doce), profetas y doctores (cf., por ejemplo, 1 Cor 12,28).

Apostolicidad y colegio presbiteral

Parece ser un signo de que la «apostolicidad» dogmática se vuelve problema el hecho de que, «primero desde Jerusalén, y un poco más tarde desde Roma, un orden eclesiástico presbiteral reemplaza al orden eclesiástico indiferenciado del primer período (apóstolico) en toda la Iglesia primitiva, también y aún más que nada, en las comunidades paulinas. La 1 Pe es una muestra típica de esta desaparición de un tipo indiferenciado y carismático de iglesia en el cual los ‘profetas y doctores’ eran las figuras más prominentes, en favor de la institución de un liderazgo presbiteral en la Iglesia.¹²

Es sabido que es muy difícil, en lo que toca a la comunidad cristiana primitiva, distinguir la función episcopal de la presbiteral. De acuerdo con Lucas, Pablo, de viaje a Jerusalén, convoca a los «presbíteros» de Efeso y, al dirigirse a ellos, los llama «*episcopoi*», es decir, obispos o inspectores. En otras palabras, no hace distinción alguna entre las funciones de unos y otros. Tampoco en otros pasajes del Nuevo Testamento se advierte una clara separación entre ambas funciones. Hay, sin embargo, algunos signos que pueden ser pronósticos de lo que sería la realidad futura. Los «presbíteros» parecen actuar plural o colegiadamente. En cambio, y aun teniendo en cuenta la excepción que acaba de ser indicada, parecería más coherente con la misma significación de la palabra que el «*episcopos*» o inspector fuera el «pastor» —o administrador— de la comunidad cristiana. Y así parece haber sucedido, de hecho, cada vez más.

Sea como fuere, el interés dogmático del hecho de acentuar cada vez más la autoridad «presbiteral» —tal vez de una especie de «consejo

12. Ib., p.19. Nótense que traduzco *christianity* por *Iglesia*. En efecto, ni «cristianismo» ni, menos aún, «cristiandad» (el último término, por designar en castellano el mundo cristiano medieval; y el primero, por designar el mensaje o la religión cristiana, más que su realización concreta) me parecieron constituir una traducción fiel. Debe añadirse aquí que una lectura del primer capítulo de este libro de Schillebeeckx proporciona otros muchos datos de gran valor para que el lector vaya percibiendo los factores que influyen en la concepción que la comunidad cristiana apostólica y post-apostólica va adquiriendo sobre la aproximación a la verdad dogmática. Y ello, aunque no sea éste el blanco al que la obra apunta de modo directo y explícito.

de ancianos» (como el que mantenía la tradición en la sinagoga)— es el de una apostolicidad que se hace reposar en una continuidad *temporal* —los más viejos (= *presbíteroi*)— más que en el carisma traductor del mensaje de Jesús a nuevos contextos. Parecería como si los propios Apóstoles, seguros de mantener el control de la fidelidad a Jesús, se atrevieran a fomentar la creatividad dogmática en una medida muy grande. Es difícil imaginar hoy, en efecto, cómo un Pablo pudo libremente, aun a través de fuertes críticas, formular una visión teológica tan personal y creadora del mensaje y significado de Jesús. El control presbiteral, en cambio, estaba tal vez menos seguro frente a esa misma creatividad dogmática. Sin duda, confiaba más en criterios basados en el número y la edad, es decir, en las bases del «recuerdo». De todos modos, el criterio para medir lo que podía ser una fidelidad creadora se volvía más dificultoso con el mero correr del tiempo.

No quiero exagerar este peligro y su influencia en el endurecimiento de la primera autoridad eclesial, amén de otras razones, porque aun la época post-apostólica en el Nuevo Testamento da muestras de innegable riqueza y creatividad. El otro gran teólogo neotestamentario, fuera de Pablo, es el creador de la gran teología joánica (trátase en su origen de Juan el Apóstol o, más verosimilmente, de Juan el Presbítero; cfr. 2 Jn 1) propia de este período. Y todavía habría que agregar al autor (un poco olvidado hoy en día, pero decisivo en su época) de la Carta a los Hebreos, que por error fue tenida mucho tiempo como escrita por Pablo.

Por otro lado, podría decirse, y con razón, que el colegio de «presbíteros» no impidió una rica evolución dogmática allí donde actuó primero, es decir, en la sinagoga. Ello, sin embargo, no pasa de ser una opinión discutible. Y, lo que más interesa aquí, la autoridad presbiteral en la sinagoga estaba en gran medida equilibrada por la misma antigüedad y el peso de la fama de los libros consagrados como Escritura (por lo menos de los primeros: la Ley y los Profetas). Por el contrario, si sólo un siglo y medio después de Cristo ya existe un «canon» o lista de Escrituras cristianas (más tarde, en la época de Orígenes, llamadas «Nuevo Testamento»), ello no puede deberse a otra autoridad selectiva que a la que ejercen los presbíteros en las iglesias. De alguna manera, falta aquí la decantación —casi se podría decir «popular»— que existe, como se ha visto, en el Antiguo Testamento. El Nuevo —valga el pequeño anacronismo— es «juzgado» tal casi de inmediato, sin las crisis, mediaciones y verificaciones que hicieron tan fluido el Antiguo a través de un trabajo secular. Dicho esto, tampoco se debe ignorar que el canon de las Escrituras cristianas fue discutido, en cuanto a ciertas obras y autores, durante tres o cuatro

siglos; pero, a lo que parece, son discusiones mayormente técnicas sobre autorías, y no manifiestan el mismo interés por hacer un juicio sobre el contenido mismo.

El término del «depósito de la revelación»

Y aparece aquí, finalmente, un elemento cuya importancia sólo se percibirá mucho más tarde, pero está en germen en lo que precede. Contrariamente a la teología paulina y joánica (por lo menos en ciertas vertientes de esta última), de alguna manera se comienza a pensar que la revelación divina ha llegado con Jesús a su término, en el doble sentido de esta palabra: culminación y final. Y que lo que sigue constituye más un problema de fidelidad y continuidad que de creación y novedad. Es decir, de ser fiel a un mensaje, más que de seguir luchando a brazo partido con lo real para encontrarle, apoyados en lo que la tradición ha recogido, un sentido más hondo y más rico.

Claro está que esta concepción adquirirá estatuto dogmático público muchos siglos después. Sólo a comienzos de este siglo, en el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio bajo Pío X, se condenará como errónea la opinión según la cual «la revelación que constituye el objeto de la fe católica no quedó completa con los Apóstoles» (D 2021). Que el depósito de la revelación termine con el último de los Apóstoles no es, con todo, como se ha avizorado ya, una opinión teológica moderna. De alguna manera está ya, en el fondo, presente de manera clara en la doctrina de las «dos fuentes» de la revelación señaladas por Trento. Allí se comienza declarando que «el Evangelio que... promulgó primero por su propia boca nuestro Señor Jesucristo y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles a toda criatura» es «fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres». Y, yendo directamente al tema que aquí se trata, añade que «esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los Apóstoles» (D 783).¹³

13. El Concilio añade: «... quienes (los Apóstoles) las recibieron, o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo». Pero aquí la lógica falla, por lo menos en su intento de expresar por qué se completó una revelación divina cuando se profesa, por otro lado, que Dios pudo seguir inspirado a autores que ni eran apóstoles ni podían ser siquiera testigos directos de la vida y el mensaje de Jesús. Tales eran, por ejemplo, Marcos y Lucas. Nótese, además, que la inspiración, como ya se ha tenido ocasión de ver, es un concepto teológico que surge condicionado por la necesidad de explicar cómo se produce el hecho de que exista una revelación por parte de Dios y no

Ya se examinará más tarde por qué vicisitudes llega y pasa esta teoría de «las dos fuentes». Lo que aquí interesa observar es que, en el fondo, esta concepción supone la cesación, en un momento dado de la historia, del fluir de un contenido informativo que, se supone, estuvo vertiendo Dios, primero, sobre su Pueblo escogido y, más tarde, sobre su Iglesia. Ese momento está claramente situado: es Jesús de Nazaret. Sólo que la información que de él nos llega no es directa (pues no dejó personalmente nada escrito), sino vehiculada por un grupo de testigos fehacientes perfectamente definidos: quienes lo acompañaron en su predicación y a quienes Jesús, de acuerdo con el testimonio de Marcos, «explicaba todo en privado» (Mc 4,34).

Obvio resultaría señalar que esta concepción tridentina no puede retroproyectarse sin más sobre el período post-apostólico del Nuevo Testamento. Está allí sólo en germen. Pero no dejan de percibirse en él ciertos elementos similares o, si se prefiere, precursores. En la misma fijación temprana del «canon» de las Escrituras cristianas aparece algo así como un juicio sobre el tiempo que le llevó a Dios el proceso educativo contenido en los cinco siglos de la redacción del Antiguo Testamento, en comparación con el medio siglo en que el proceso llega a su fin en el Nuevo. Las Escrituras cristianas, ligadas sin duda al oficio presbiteral, más que a la preferencia de los lectores, parecerían así concebirse como un intento, tal vez inconsciente, de dar por terminado algo que no en vano se llama «palabra de Dios». Es demasiado fácil partir de aquí para concluir que Dios ya no habla ni revela nada más. El mensaje supremo, procedente de Jesús, se considera como definitivamente estampado en dos clases de archivos: los que fijan las «memorias» de los Apóstoles sobre Jesús, o Evangelios, y, por otro lado, los que fijan ya sea otras enseñanzas impartidas por Jesús, ya sea la comprensión que cada uno de los Apóstoles tuvo de lo que presenció acerca del mensaje de aquél. Así, decir que la revelación divina acaba en Jesús significa, *en la práctica*, que termina en sus Apóstoles. Y que con la muerte de ellos, queda clausurada.

Que esto sea parte importante de la verdad sobre el período post-apostólico (aun cuando no sea toda la verdad), queda patente en las

el resultado de una investigación puramente humana. Claro está que, cuando la citada definición dogmática se produce, ya se ha reflexionado bastante en el caso de un evangelista inspirado, tales Marcos y Lucas, portadores de revelación, según el dogma, y colocados en el canon neotestamentario a pesar de estar más allá de ese supuesto término del depósito revelado. O sea, que no dependen, en sus obras, de ningún Apóstol vivo. Y si ellos no pudieron ser inspirados, ¿por qué cristianos posteriores —por no decir cualquier fiel cristiano— no podrían gozar de la misma «inspiración» divina y añadir su obra a esa lista o canon? Cf. *infra*, nota 24 al capítulo siguiente.

dudas que sobre el canon neotestamentario duran, en casos particulares, hasta los siglos V y VI. Las obras que se cuestionan son: la Carta a los Hebreos, la de Santiago, la segunda de Pedro, la segunda y la tercera de Juan, la de Judas y el Apocalipsis. John L. Mckenzie apunta cuatro causas para esas dudas: *a)* la autoría de cartas que se presentan como de un Apóstol, pero que muestran un estilo muy diferente del de otras obras de ese mismo autor (Heb en relación con las demás cartas paulinas; 2 Pe en relación con 1 Pe); *b)* dificultades doctrinales, entre las cuales hay que contar, sin duda, las que acentuará Marción: pertenecer más a la línea del Antiguo que a la del Nuevo Testamento (Stgo y Judas); *c)* lo trivial de la materia (2 y 3 Jn); y *d)* la oscuridad y el estilo extraño (Ap).¹⁴ No es difícil percibir que lo que se discute en la mayoría de los casos, y particularmente en los más importantes, es la pertenencia del escrito a la autoría y a la época verdaderamente «apóstólica». A este cuidado va unida la consiguiente pretensión de dejar fuera del «canon» lo que quedara fuera del límite que marca el término del testimonio de los Apóstoles.

Resumiendo, pues, este párrafo, se percibe en él, una vez más, esa dificultad que parece experimentar casi espontáneamente el hombre para unir el valor revelatorio absoluto de Jesús y de su mensaje con otra cosa que no sea una «información». Y, lo que más importa aún, con una información definitiva, «acabada». Aunque la Iglesia haya tenido, como se verá, otras perspectivas o, si se prefiere, otras maneras más ricas de concebir esa difícil relación, la tendencia que aquí se descubrió en el paso de la Iglesia apostólica a la post-apostólica tendrá una larga e importante huella en el futuro de la comprensión acerca de cuál debía ser la función dogmática en el cristianismo.

III. REVELACION Y APOLOGETICA EN EL MUNDO GRIEGO

El Evangelio de Juan y la apologética

Al terminar el párrafo anterior, resulta por demás tentador examinar el caso atípico del cuarto Evangelio. Y ello por dos razones: una que atañe al propio apartado anterior, y otra que concierne al tema que trataré en el capítulo siguiente referente a la época patrística y, dentro de ella, al trabajo apologético de la Iglesia cristiana en medio del mundo helenístico.

En efecto, y en lo que toca a la primera razón, cabría preguntarse por qué una obra tan claramente post-apóstólica no fue discutida. O, mejor, por qué su inclusión en el canon del Nuevo Testamento se produjo sin mayores obstáculos, cuando se fue tan severo con otras obras neotestamentarias, como se vio en el apartado anterior. Al fin y al cabo, quien frunció el ceño ante la atribución de la carta a los Hebreos debería haberlo fruncido con mayor razón frente a la atribución de la obra más sofisticada del Nuevo Testamento a un rústico pescador de Galilea. Y, más en general, se podría decir que sería lógico suponer que las obvias discrepancias entre las «memorias» de Jesús presentadas por los tres Sinópticos y los hondos «teologúmenos» que Juan presenta en forma narrativa harían pensar en la imposibilidad de atribuir esa obra semi-filosófica al hijo de Zebedeo. Quienes sabían distinguir entre el estilo de la 1 Pe y la 2 Pe no podían engañarse en lo tocante a Juan y en su pertenencia o no al grupo y al tiempo de los Apóstoles, testigos presenciales de la enseñanza de Jesús de Nazaret.

Sea como fuere —y esto atañe a la segunda razón—, el cuarto Evangelio merecía, además, ocupar un lugar más relevante en la historia de la literatura cristiana: el de cabeza de fila del género literario que florecerá inmediatamente después del Nuevo Testamento, o sea, el de los Padres Apologistas. De ellos se hablará en el capítulo siguiente. Aquí bastará decir que, en una Iglesia que, sobre todo después de los Apóstoles, emprende la gigantesca tarea de la conversión del mundo pagano circundante, el diálogo con el núcleo central o superior de esa cultura se vuelve imperativo y creador. Y lo que se dirá de Justino, el gran apologista del siglo II, «que es el primero en mirar al exterior y en plantearse el problema de las relaciones entre el cristianismo y el mundo»,¹⁵ lo mismo, y con mucho mayor razón aún, se podría afirmar del cuarto Evangelio.

Se dirá que ya Pablo comenzó —y de qué manera!— ese diálogo. El, que era al mismo tiempo fariseo y ciudadano romano. Sin embargo, su caso es bastante diferente del de Juan, o de quien sea que haya merecido la principal autoría del cuarto Evangelio. Pablo es normalmente inteligible para un pagano, porque su pensamiento, netamente

15. José Ignacio GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984^o, p.359. Trasladada de Justino a Juan, vale —y se profundiza— la observación que hace, a propósito del primero, González Faus: «Justino es también el tipo de cristiano que descubren subyugados los creyentes de diáspora (hoy en día). Con sólo que se tengan posibilidades para penetrar en su interior, rompiendo todos los obstáculos de una falta de sistema y de un mundo y un lenguaje tan ajenos a los nuestros, es posible que aquellos que, por ejemplo, se han preguntado hoy por la posibilidad de ser a la vez cristiano y marxista, encuentren jugosa la lectura de este laico fiel... Y es posible que aprendan de su empeño por no ser a la vez cristiano y platónico: de sus soluciones y de sus errores» (*Ib.*).

14. *Dictionary...* (*op. cit.*), p.120.

judío, está volcado en conceptos comprensibles para el hombre común con una instrucción básica, salvo raras excepciones, como la que le lleva repetidas veces a dudar entre el uso (bíblico) de «carne» y el equivalente (no del todo griego) de «cuerpo» para designar algo así como la «condición humana» o la «condición de criatura». Pero su pensamiento se subordina de manera continua a ideas y categorías bíblicas, bien o mal vertidas al griego, y desde las cuales arguye. Es ciertamente obscuro en su manera de argüir, pero esta característica negativa no se debe a que posea un grado de cultura inaccesible para la mayoría.

Los destinatarios del Cuarto Evangelio

Distinto es el caso de Juan, quienquiera que haya sido quien usó ese nombre. Su obra es, culturalmente hablando, tan peculiar dentro del Nuevo Testamento que la exégesis moderna, con todo su erudito arsenal, no sabe cómo establecer su, digamos, «genealogía». ¿Pensamiento judío, esenio, judeo-helenista, platónico, gnóstico, hermético...? He aquí algunas de las hipótesis que se disputan el campo hermenéutico en lo que al (orden del) cuarto Evangelio se refiere.

No se pretende aquí desentrañar tan complicada madeja. Pero no es imposible hacer un poco de luz en este problema examinando los mismos argumentos que se esgrimen. Además, el propio género literario del evangelio de Juan nos ayudará a sortear varios escollos en esta polémica. Aun dejando de lado el Prólogo (Jn 1,1-18), por ser probablemente un himno preexistente, el (auténtico) final del evangelio (Jn 20,28-30) nos indica que se trata en él de una apología de la fe: «... felices los que sin ver creen... señales escritas en este libro para que creáis...». Sólo que la fe de que aquí se trata tiene un contenido cognoscitivo de carácter en extremo específico. Se trata, claro está, de Jesús, el «Mesías e Hijo de Dios», pero la «señal» que precede a la conclusión que aquí se examina concluye con las solemnes palabras de Tomás a Jesús, únicas en todo el Nuevo Testamento: «¡Señor mío y Dios mío!». Creer, pues, que Jesús es el Mesías de Israel y, por ende, «hijo de Dios», no basta. *Hijo de Dios* es aquí más que una metáfora (que aluda a la mesianidad): designa al mismísimo «Unigénito del (Dios) Padre» (Jn 1,14); «el Unigénito que está en el interior del Padre (invisible)» (Jn 1,18); el que puede, como el mismo Padre, decir de sí, sin predicado alguno: «Yo soy» (Jn 8,24.27.58; 13,19).

Ya estas breves indicaciones, sin acudir a todo el resto del cuarto Evangelio, muestran que nos hallamos frente a una tarea literaria nueva dentro de los escritos del Nuevo Testamento: la apología de la fe en la divinidad de Jesús. Ahora bien, creer que las palabras que Juan

pone en boca de Jesús —«el Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10,30)— son la verdad sobre aquél, podría, en rigor, ser un asunto destinado al debate exclusivo entre judíos. El que se trate *también*, y aun en primer lugar, de un asunto entre judíos explicaría suficientemente todos los argumentos que algunos exegetas aducen pretendiendo mostrar que se trata de una obra típicamente hebrea y hondamente enraizada en las Escrituras judías. No se dice, en efecto, lo contrario cuando se pretende que esta apología está destinada *asimismo* al mundo griego de alta cultura. Y que es, por ello mismo, la más explícitamente griega de todas las obras neotestamentarias. No en vano, el primer gran apologista cristiano, dentro ya del Nuevo Testamento, se plantea claramente el problema de las relaciones entre el cristianismo y el mundo cultural griego.

No se puede, por ello, dejar de estar de acuerdo con la conclusión general con que termina su primer capítulo, consagrado al contexto del cuarto Evangelio, uno de los mejores exegetas de nuestra época sobre Juan, C.H.Dodd: «Parece, por tanto, que hemos de pensar en esta obra como dirigida a un público amplio, consistente primeramente en personas piadosas y reflexivas (ya que la irreflexión y la indiferencia religiosa no turban jamás un libro como éste) pertenecientes a la sociedad variada y cosmopolita de una gran ciudad helenística como era Efeso bajo el Imperio Romano». ¹⁶

El género literario del cuarto Evangelio

Basta que esto sea así, como indudablemente lo es, para que se abra ante el lector ingenuo del evangelio de Juan un panorama por completo inesperado. No es para menos, El cristiano corriente conoce el cuarto Evangelio, sobre todo, a través del uso que ha estado haciendo de él durante siglos la liturgia. Para ésta, este evangelio, que apenas cede su preferencia ante el más moralista de Mateo, en las lecturas dominicales, aparece como un evangelio «sinóptico» más. El lector cree estar ante una cuarta «memoria» de hechos y dichos (históricos)

16. C.H.DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1963, p.9. Frente a esta clara delimitación contextual, parecería que Raymond BROWN (The Anchor Bible, n.29: *The Gospel According to John I-XII*, pp.LII-LXIV), uno de los más eruditos comentaristas católicos de Juan, no entiende bien los argumentos de Dodd cuando le opone un presunto origen bíblico-hebreo del pensamiento joánico. Dodd no dice que ese origen sea para él el hermetismo, sino que, al apuntar a esa «variedad» de lectores helenísticos, el autor de los escritos joánicos tiene, entre ellos, más en cuenta a quienes están de hecho más próximos al hermetismo, aun tal vez sin proponérselo. Por otro lado, no puede cabrer duda (ni creo que se le ocurra a Dodd) de la profunda raíz bíblica del pensamiento de Juan.

de Jesús¹⁷, cuando está en realidad ante una obra filosófico-teológica donde cada suceso y cada palabra apunta a un argumento —apologético— tendente a mostrar a un pagano de cultura griega (sin dejar por ello de lado a un judío) la plausibilidad de la «divinidad» de Jesús.

Sin duda, advierte el lector que los discursos de Jesús en este extraño evangelio son bastante misteriosos. El procedimiento de lectura (y de predicación) consistirá entonces, con toda probabilidad, en dejar de lado lo que no se entiende, quedándose con el contenido moral que aflora en lo que ocurre según la narración. Pero, aun en lo que se cree entender, se recurre a procedimientos simplistas. Así, por ejemplo, cuando Jesús dice: «Yo soy la verdadera viña», se entiende que debe tratarse de una comparación un tanto digamos, exagerada. Se cree saber que la verdadera viña es la viña «real», la que todo el mundo conoce. Y que Jesús debe querer decir, entonces, que él es «como» esa viña (real), sólo que más importante que ella... Con lo cual se hace, sí, legible hoy el texto joánico, pero se paga el precio excesivo de no entender algo central del cuarto Evangelio: ni más ni menos que uno de los argumentos o expresiones de la divinidad de Jesús. En efecto, para el platonismo vigente en las expresiones superiores de la cultura griega, el mundo de la realidad se dividía en dos: el de la realidad, consistente en el mundo entero, inmutable, donde todas las ideas —la de una «viña», por ejemplo— tenían su modelo ideal, y, por otro lado, el mundo aparente, sensible y perecedero, donde las viñas «copiadas del modelo» eran como engañosas sombras contingentes. El que Jesús sea la «viña verdadera» es, en este contexto cultural, una expresión exacta, no una comparación o figura de lenguaje. Significa que todo el bien y la verdad que radican en una viña visible están, en su estado puro, eterno y divino, en la realidad de Jesús.

Igualmente, cuando se oye decir que éste es el «verbo» de Dios, se deja de lado la palabra «verbo» —o aun otra posible traducción: «palabra»—, porque no se ve relación alguna entre el sustantivo, que designa uno de los elementos gramaticales de toda frase, y Jesús. Sólo queda así, de la palabra usada por Juan, un concepto vacío que se llena con lo que ya se sabe por el resto del Prólogo joánico: que Jesús es Dios, Dios encarnado. La función universal que tiene en la cultura griega, y especialmente en la filosofía estoica, el término *logos* (así

17. Aun personas con estudios y extensa reflexión teológica suelen oponer o añadir a un argumento sacado de los Sinópticos otro sacado del evangelio de Juan, sin percibir aparentemente el paso —o salto— entre una «memoria» (más o menos histórica) de Jesús y una afirmación teológica de Juan. No se trata, por supuesto, de minimizar ésta. Se trata, eso sí, de no confundir dos tipos diferentes de pensamiento o de género literario acerca de un mismo punto de discusión.

como la personificación que hace la literatura sapiencial judía de la Sabiduría divina) queda así en tinieblas. Y es lo más importante. De este modo, se lee un evangelio que puede aún tener un sentido traslaticio todo lo rico que se quiera, pero que no es la obra que escribió Juan y leyeron sus contemporáneos.¹⁸

Y nótense que esto vale por igual de los «hechos» como de los dichos de Jesús en el cuarto Evangelio. La purificación del Templo de Jerusalén de los negocios que en él se realizaban no es para Juan, como lo fue para Jesús mismo, una predicación activa sobre el carácter de desinterés y pureza que debe reinar en la casa de Dios. Para la teología joánica, la ubicación inverosímil de esa purificación en el *comienzo* de la predicación de un Jesús aún desconocido se explica por la intención teológica de presentar a éste como el «verdadero» Templo, el único templo «real», eterno, espiritual, y ello en una parte del evangelio donde se habla de «los nuevos comienzos» (cf. Jn 2,18-21 y pars.; 4,17-24).

Lo «imperfecto y transitorio» del evangelio de Juan

Pero no es la sorpresa de un lector de Juan que quiera seguir en la exégesis del cuarto Evangelio las directivas de la *Divino Afflante Spiritu* o de la *Dei Verbum* lo que aquí interesa; es una extraña paradoja. Al asomarse a ese diálogo entre el cristianismo naciente y el mundo cultural griego, se experimentan dos cosas muy distintas y, hasta cierto punto, opuestas. Por un lado, se descubre un «nuevo» cuarto Evangelio y una teología genial si se tienen en cuenta los elementos de que el autor disponía para mostrarle a lo más alto y puro del mundo griego lo que era y significaba Jesús. Pero también, por otro lado, se siente la desazón de estar ante un libro «superado». Tal vez el más envejecido de los libros del Nuevo Testamento. Hasta tal punto es verdad, y lo es del Nuevo Testamento, lo que la *Dei Verbum* escribe del principio

18. «La cuestión que él (Fausto) plantea no es la cuestión acerca del significado de la palabra *logos*; es la cuestión acerca de si la proposición ‘en el comienzo existía el *logos*’ pertenece a una filosofía que da la primacía al pensamiento abstracto, o a una que da la primacía al poder activo, o acerca de si, de veras, la ‘palabra’ misma, como medio de comunicación, es después de todo un elemento esencial en la mente del autor. Esta cuestión no puede decidirse ni por la significación que el diccionario da al término empleado ni por una elucidación de las proposiciones que componen el Prólogo en sus correlaciones internas. Sólo puede recibir una respuesta cuando el estudioso haya definido cuál es la pretensión del evangelio en su totalidad. Así, el estudio de este evangelio, la exégesis del texto y la interpretación en su sentido más amplio son *interdependientes en una medida poco usual*» (C.H.DODD, *op. cit.*, pp.3-4; el último subrayado es mío).

de la Encarnación en hermenéutica bíblica: «Es así que las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la *flaqueza* humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). Quien, según Agustín, «no quiso retenerlos, sino pasar», realmente pasó en esa cultura griega que hoy, a pesar de su cercanía en algunos aspectos (el de fundadora de las «ciencias»), nos parece en otros tan obsoleta, tan incapaz de reflejar nuestros problemas.

Lo que es teológicamente sorpresivo es que esa «flaqueza» y su resultado —el producir cosas «imperfectas y transitorias»— deba decirse ahora no sólo del Antiguo Testamento, «antes de los tiempos de la salud instaurada por Cristo» (DV 15), sino que *continúe ocurriendo* con el mensaje mismo de la salvación cristiana, después que Dios se dignó auto-revelarse en su propio Hijo. Pero ¿acaso lo imperfecto y lo transitorio en esa búsqueda continua de la verdad, aun después de que ésta visitara la tierra de los hombres, no es la marca misma de lo serio y lo hondamente liberador y humanizador de la encarnación de la verdad en el tiempo? El propio evangelio de Juan, el que trató por primera vez este tema, y con increíble audacia, es también muestra viva de la fidelidad de la misma «pedagogía divina» que el Antiguo Testamento.

En efecto, cuando hablé del cuarto Evangelio como de algo «superado», no quise decir con ello que se hubiera vuelto inútil o que se haya encontrado, después de él, una verdad diferente y mejor. Lo que sí hay que decir es que la problemática a la que trató de responder —y efectivamente respondió— su autor fue sobrepasada. Ello significa que continúa el proceso de aprender a aprender. No por falta de la verdad que en él se manifiesta, sino todo lo contrario: por su superabundancia de sentido, o sea, por su capacidad de seguir humanizando al hombre que pasa, por nuevos contextos, a más ricos y hondos problemas. El diálogo del cristiano primitivo con la cultura filosófica griega no pasó en vano. Aún hoy tiene mucho que dar y enseñar. Pero a condición de interpretarlo dentro de sus límites y de sobrepasar éstos hacia el hoy (en cuanto éste presenta problemas más cruciales y, sobre todo, *nuestros*).

De esta manera, se ha pretendido mostrar aquí, en el marco del corto período del Nuevo Testamento, algunos elementos de lo que fue el difícil problema de armonizar, de un modo humano y liberador, la certidumbre de estar ante la revelación personal de la verdad absoluta de Dios y de seguir, no obstante, embarcados en un proceso de aprender a aprender que no se detuvo por ello. A partir de aquí, la situación va a cambiar de manera notable. Y la concepción de lo que el dogma es y de cómo establecerlo y enseñarlo va a cambiar también.

8

Poder y verdad en la edad patrística

Un proceso de varios siglos obliga ahora a dar un gran salto hacia adelante y a cambiar de estilo y de técnica. Es claro que los pocos siglos que, después de culminar el Nuevo Testamento, dura aún el Imperio Romano (de Occidente) no constituyen en realidad un espacio tan grande, sobre todo en comparación con el milenio que esta obra ha tenido que analizar en unos pocos capítulos al estudiar el desarrollo de lo que se ha llamado aquí «dogma» en el Antiguo Testamento. Pero debe parecer grande después de haberle dedicado un capítulo entero, el anterior, a ese corto espacio de tiempo, no mayor de cincuenta años, que ocupa la redacción del Nuevo Testamento.

A medida, empero, que se avanza hacia el presente, los documentos se multiplican. Y si hubiera que aplicar el mismo método pormenorizado de búsqueda con respecto a todos los factores que en estos últimos diecinueve siglos deben haber influenciado la concepción de la verdad dogmática en el cristianismo, no bastarían para ello docenas de volúmenes.

No es ésa, por supuesto, la intención de esta obra ni tendría para ello el autor la necesaria capacitación. ¿Qué se pretende, entonces, hacer en los apartados que siguen? Mostrar a grandes rasgos, y al hilo de conocidos hitos históricos, cómo se fueron desarrollando hasta hoy no los dogmas cristianos, sino esas dos tendencias opuestas que el lector atento no habrá dejado de percibir en lo que precede y, sobre todo —aunque en forma esquemática y, por ende, exagerada—, en el

concepto global de dogma. No se engañe, pues, el lector: este libro no es una historia de los dogmas. Quiere ser tan sólo una reflexión sobre la historia de la comprensión genérica de lo que es dogma en la Iglesia (católica) y sobre los factores que probablemente han influido en que hoy sea lo que es.

Y como trata de rastrear así el porqué de un determinado desarrollo de la concepción de la revelación y del dogma en esa Iglesia, forzoso será que esta obra restrinja su búsqueda a aquellos elementos históricos que, según toda probabilidad y *lógica*, más han debido influir en él. O, si se prefiere, a los que han influido en él de un modo más directo.

Para ello, desde el Nuevo Testamento en adelante, se deslindarán tres épocas: *a) la patrística*, que, en Occidente, acompaña *grosso modo* lo que le resta de vida al Imperio Romano, o sea, hasta el siglo V (y que incluye un factor de decisiva importancia: la conversión de la comunidad cristiana en religión oficial de ese Imperio); *b) la cristiandad*, o período medieval, con la creciente estructuración, centralización y sacralización de la estructura eclesiástica unida al feudalismo; y *c) la edad moderna*, que presenta, desde el punto de vista que plantea esta obra, dos vertientes de una misma realidad: por un lado, los ataques al orden «cristiano» creado durante la Edad Media, ataques que tienen como protagonistas más conocidos a la Reforma, a la Ilustración y al modernismo; y, por otro, los hitos de la defensa que la Iglesia hace de ese mismo orden en el Concilio de Trento y en el Vaticano I, hasta que el clima cambia en el Vaticano II.

Dos observaciones, entiendo, son aquí necesarias para comprender y aquilatar lo que sigue. La *primera* dice relación al modo de proceder que seguiré en lo que toca a esas tres etapas a las que acabo de aludir. Como ya se indicó, el pasar por encima de siglos (un milenio para la Edad Media, medio milenio para la Edad Moderna), y de siglos llenos de acontecimientos, de los que cada historiador señala o acentúa los que le parecen más relevantes, se presta a caer en generalizaciones harto vagas. Valga como ejemplo, y como ejemplo preciso de algo que será materia especial de reflexión en esta obra, la famosa «Era Constantina», que alude a la profunda transformación que sufrió la Iglesia cuando el cristianismo se volvió religión oficial del Imperio Romano y adquirió así un poder socio-político en Occidente, del cual no se ha deshecho por completo ni, sobre todo, por propia voluntad, hasta el día de hoy.

Revisiones más cuidadosas de los sucesos históricos de esa etapa final del Imperio Romano pretenderán que es una injusticia atribuir a Constantino tal transformación. No sólo porque él nunca hizo del

cristianismo la religión oficial del Imperio, sino porque el verdadero poder político de la Iglesia fue más bien el efecto del vacío de poder imperial en los territorios ocupados por los nuevos pueblos, llamados «bárbaros» y convertidos rápida y masivamente a un tipo correspondiente y reducido de religión cristiana.¹

Probablemente, la verdad debe de estar en algo más o menos equidistante de esos dos extremos. Lo que aquí interesa es que la investigación sobre lo que ocurre en el mundo cristiano con el dogma no puede prescindir de esos hitos, que constituyen lugares comunes de la historia y, como tales, fatigosos, superficiales a veces y aun, en algunos casos, traicioneros. Lo único que puede redimir este tránsito obligado por tales lugares comunes es el blanco al que aquí se apunta: reunir los elementos que explican la situación actual del dogma en la Iglesia Católica y los que apuntan a una —posible y tal vez debida— transformación. Esta intención depende, como ya dije, más de la *lógica* interna que de la exactitud del dato histórico. Así, no se pretende que el día en que, bajo Constantino o cualquiera de sus sucesores, la Iglesia pasó a ser religión oficial del Imperio, haya también pasado, sin más, desde unas catacumbas minoritarias y proféticas a una instalación cómoda, repetitiva y masiva en los brazos del poder político. La lógica es más compleja y quebrada y no tan lineal. Pero la lógica existe. Y a eso se llegará. A más corto o largo plazo, una Iglesia que cumpla una determinada función política *relacionará* el dogma con ella. No digo que lo deformará o traicionará. Pero sería impensable que pasara al lado del fuego sin chamuscarse.

La *segunda* observación puede servir, hasta cierto punto, de contrapeso a la primera. Hay que tener aquí cuidado de no hacer funcionar una lógica basada en comparaciones anacrónicas. En otras palabras, y como ya se advirtió en capítulos pasados, es menester cuidarse de

1. Hablar de la «era constantiniana» y atribuirle todos los males de una institucionalización superdesarrollada de la Iglesia en la sociedad de Occidente hasta el día de hoy, se ha vuelto lugar común. Y, como todos los lugares comunes con que se arma la estantería de la historia, sirve de comodín para muchas simplificaciones y verdades a medias. Algo semejante acontece, para proponer sólo un ejemplo, en la historia de la filosofía con el famoso «racionalismo cartesiano». Frente a tales simplificaciones exageradas, el equilibrio de la historiografía no siempre procede de un modo suave. A veces se va al extremo opuesto. Y ello se explica por la desproporcionada fuerza de que gozan esas simplificaciones o lugares comunes. A veces es menester progresar a saltos. Los «revisionismos» históricos proponen entonces las bien o mal llamadas «revoluciones copernicanas». Así se hizo con Descartes, tratando de mostrar en él la presencia decisiva de elementos irrationales. Poco a poco, sin embargo, se llega a síntesis más ricas y matizadas. No cabe duda de que el camino que en esta obra se transita obligará tanto a usar como a derribar lugares comunes como éste de la «era constantiniana».

imponer a conceptos que proceden del pasado el contenido que esos mismos conceptos tienen hoy.

En el capítulo anterior se usaba esa «lógica histórica» ya aludida para indicar que el paso de la autoridad carismática a la autoridad presbiteral —paralelo al paso de la Iglesia apostólica a la post-apóstólica— debió de tener un cierto impacto teológico. Por supuesto que esta lógica no pretende imponerse por sí misma, es decir, sin verificación alguna empírica. Pero, aun en cuanto lógica, debe cuidarse del error que consistiría en entender por «colegio presbiteral» en este caso lo que hoy se entiende por «presbiterio» o por «clero». Ello no sólo sería un pecado de anacronismo, sino que sumergiría al lector en una serie de importantes errores históricos, entre ellos el de suponer que ese «presbiterio» no tendría mayor relevancia para la elaboración y control del dogma, aun del que surgía del mismo magisterio de los «episcopoi» u obispos de aquel entonces.

Esta observación es aquí tanto más necesaria cuanto que se trata del dogma. En efecto, éste, tal como se ha desarrollado por razones que se habrán de estudiar, y a medida, además, en que crece el tiempo que separa el presente de los comienzos de la Iglesia cristiana, ha dado en acentuar desmedidamente —para poner de manifiesto su verdad y aun su infalibilidad— una supuesta continuidad perfecta o visible de cosas y *conceptos*. Sobre todo de conceptos.² Se ha esforzado, por ejemplo, en hacer pensar que el «Pedro» del que hablan los Sinópticos y al que habló Jesús es igual a una autoridad en quien Jesús pensaba ya como en su «vicario» y «sucesor de Pedro»; que éste, a su vez, es igual al «obispo de Roma»; y, finalmente, que «obispo de Roma» en el siglo II es igual a «Sumo Pontífice» en el siglo XX. La crítica histórica, sin embargo, y en beneficio de la teología, es decir, a propósito precisamente del dogma, no puede hacer sino trabajar contra esos anacronismos radicalmente falaces. Y ello no por el prurito de quitarle autoridad al Sumo Pontífice, sino para darle la debida y por las justas razones que de verdad la apoyan. No se trata, pues, de disociar a todo trance tales conceptos aparentemente símiles. Se trata, sí, de investigar cuándo y por qué llegaron a presentarse como ligados entre sí hasta el punto de convertirse en sinónimos teológicos.

2. Sobre todo a nivel de las instituciones eclesiásicas. Es prácticamente aceptada por todos los teólogos serios hoy en día, aunque se polemice sobre el grado en que se hizo efectiva, la tendencia a mostrar los resultados actuales de la evolución institucional de la Iglesia, durante siglos, como si se tratara de instituciones *de jure divino*, es decir, establecidas, tal como hoy se hallan, por Dios mismo (o programadas así por Jesús). Para esta operación es menester establecer —y, en parte, forzar— *sinonimias* que hagan ver esas instituciones (fruto de las exigencias del contexto histórico) como *las mismas* que ya aparecen en los orígenes.

Es, pues, hora de entrar, con las precauciones señaladas, en el período que va, desde un —relativamente incierto— término del Nuevo Testamento (hacia finales del siglo I), hasta la caída de Roma y el término práctico del Imperio Romano de Occidente (comienzos del siglo V). Lo cual, como ya se indicó, tiene la desventaja de hacernos sobrevolar siglos. Y siglos donde las situaciones varían de manera notable. Una de esas variaciones, que tendrá, por cierto, suma relevancia para el propósito de esta obra, es la que hace pasar a la Iglesia cristiana de una situación de minoría, a menudo perseguida durante la mayoría del período que aquí se estudia, a la situación de única religión permitida (y aun a veces indirectamente perseguidora) en las últimas décadas del período.

Trataré, sin embargo, dentro de esas complejas variaciones históricas, de introducir un cierto hilo conductor, teniendo en cuenta tres elementos ligados a esa función dogmática que aquí se estudia.

I. LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA IGLESIA PATRISTICA

El cambio de la relación obispo-presbíteros

El primer elemento consistirá en el cambio que durante este período se observa en la estructura misma de las comunidades o iglesias cristianas. Es obvio que no es fácil seguir los meandros de tal evolución. Pero una comparación entre el comienzo y el final del período, a este respecto, será bastante ilustrativa para el fin que propongo.

Del capítulo anterior debería haber quedado claro que con el término de la edad propiamente apostólica surge la necesidad dogmática de salvaguardar la «apostolicidad» (o, si se prefiere, la «ortodoxia» o fidelidad al mensaje que los testigos apostólicos transmieron). Y que la autoridad específicamente encargada de discernir, dentro de lo carismático, esa cualidad esencial, fue *en la práctica* el grupo o colegio de presbíteros o ancianos de cada iglesia.

La realidad eclesial, tal como se describe en las Pastorales hacia el fin del período neotestamentario, habla también de otra autoridad, la del «episcopos» o inspector. En la medida en que es dado diferenciarlas —cosa dudosa—, las Pastorales le atribuirían a esta última una función menos «dogmática» y más administrativa. Tal vez sería más exacto decir que el colegio presbiteral por un lado, y el «episcopos» (que tiene por oficio también el de «enseñar» y que va suplantando a los «maestros y doctores» de la época apostólica) por otro, desempeñan diferentes y complementarias funciones dogmáticas: un oficio más

activo y creador el del obispo; un oficio de control el del colegio presbiteral.

Existiría, además, un tendencia correspondiente a ejercer la autoridad presbiteral en forma colegiada, mientras que la episcopal aparecería como propia de un persona individual. Se vuelve usual referirse «al» obispo y a «los» presbíteros. Lo que más interesa, con todo, es observar que ambas autoridades se ejercen en forma paralela. No parece existir dependencia de la una respecto de la otra. Tal vez una comparación ilustrativa sería hoy la separación de poderes que existe en las democracias modernas entre el Ejecutivo y el Legislativo. Al «epíscopo» u obispo le imponen las manos los presbíteros, lo cual es una manera de decir que de algún modo lo destinan así para su función. Y, viceversa, es uno de los deberes episcopales el «establecer presbíteros». El que los dos poderes tengan como objeto la misma fidelidad a la verdad «dogmática» aparece, además, en el hecho de que una de las principales funciones del obispo sea la de «enseñar». En otras palabras, en lo que al dogma se refiere, colegio presbiteral y autoridad episcopal parecen complementarse sin recubrirse. Ambas aparecen en el mismo nivel. Son funciones al mismo tiempo muy ligadas entre sí, aunque tiendan, a medida que el tiempo pasa, a especificarse. O, por lo menos, ésta sería la dirección en que caminan las cosas en las iglesias paulinas (cf. 1 Tim. 3,1s.; 4,13-14; 5,17s.; Tit. 1,5; 2,1).

Cuando termina el período de que aquí se trata, esta situación ha cambiado casi por completo. Y, lo que para la teología posterior sería más importante, ese cambio de situación no aparece en modo alguno ligado a ningún «derecho divino». Surge de la realidad misma. No es que Jesús —o los mismos Apóstoles— haya previsto a qué tipo de autoridad confiaría la tarea de trasladar el mensaje cristiano a la búsqueda de sentido para la existencia de los hombres. Se trata, sí, de que causas sociológicamente perceptibles han hecho cada vez más indispensable o preferible la existencia de una autoridad dogmática monárquica o unipersonal en el interior de cada iglesia o comunidad cristiana.

Pero, volviendo a lo que se observa al terminar el período (comienzos del siglo V), el cuadro es muy claro. Las iglesias están gobernadas por obispos. Estos tienen a los presbíteros como ayudantes a quienes encomiendan su *misma* tarea, sólo que en un plano territorial más reducido. Cometiendo un anacronismo (*¿didáctico?*), cabría decir que se ha formado algo así como un doble escalafón jerárquico: el alto y el bajo clero. Cada presbítero se ha convertido en un sub-obispo al que se le encomienda un territorio o un grupo definido de personas dentro de una comunidad cristiana más amplia. Son los primeros pró-dromos de lo que parecerá hoy, en pleno Vaticano II aún, como la

estructura «eterna» de la Iglesia (tal vez en la menos madura de las Constituciones del Concilio, la *Lumen Gentium*): «Los presbíteros, como próvidos *colaboradores del orden episcopal*, como ayuda e *instrumento* suyo llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su obispo, un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones. En cada una de las congregaciones locales de fieles, ellos *representan al obispo...* y toman sobre sí *una parte* de la carga y solicitud pastoral y la ejercitan en el diario trabajo» (LG 28; subrayado mío).

Habría, empero, que tener en cuenta que no siempre fue esto así. Y cabría aducir como una prueba de que ello *se sabía* la prohibición que el célebre concilio de Calcedonia, precisamente al final del período que aquí se estudia, opone a una práctica que era ya usada y que suponía esa concepción del presbiterado como mero «instrumento» y analogado inferior del orden episcopal: «Nadie sea ordenado presbítero o diácono de una manera absoluta... sin que se le asigne claramente una comunidad local». En el caso de que esto se haga, «el santo concilio resuelve que su ordenación (o nombramiento: *cheirotonía*) es irrita y nula».³

La «cristalización de la función episcopal»

Entre los dos extremos, pues, de este período, y desde época muy temprana, se observa una línea o tendencia que podríamos llamar, siguiendo el estudio de Ratzinger, la «cristalización de la función episcopal».⁴ Ello va unido, si no me equivoco, a dos factores sociológicos bastante claros.

3. Citado por E. SCHILLEBEECKX, *Ministry...* (op. cit.), p. 38 y n. 1. La ordenación «absoluta» significaba que, como mero instrumento que era, se podía ordenar a un presbítero, y esperar luego la ocasión o el lugar donde fuera conveniente su uso. Poco importan, desde el punto de vista teológico, las objeciones que se han hecho a Schillebeeckx de que esa práctica tenía a menudo lugar: «Ante todo, la existencia, antes de Calcedonia, de ordenaciones 'absolutas' —o sea, que no se hacían de manera explícita para el servicio de una comunidad— es indiscutible y, en muchos casos, es imposible afirmar que hayan suscitado reprobación alguna» (H. CROUZEL, «Le ministère dans l'Eglise. II. Témoignages de l'Eglise ancienne», en *Nouvelle Revue Théologique*, t. 114 [nov-déc. 1982], p. 741). Lo que importa es la reprobación, bien explícita por cierto, que de esta práctica hace nada menos que un concilio ecuménico. Más en general, aunque pueda haber alguna exageración en cuanto a la «extensión» en que son válidos los argumentos de Schillebeeckx, la falta de lógica con que a menudo se le ataca, por ejemplo en los dos artículos que aparecen bajo ese título general en la NRT (A. Vanhooye y H. Crouzel), desconcierta y da qué pensar.

4. *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Trad. franc.: Aubier, París 1971, p. 36. Ratzinger se expresa así: «Después de la muerte de los Apóstoles, la responsabilidad apostólica

El primero dice relación a la vida interna de cada comunidad cristiana. Hay un cierto temor, no carente de fundamento, por supuesto, a la posible anarquía del carisma. Y contra tal anarquía se percibe cada vez con mayor claridad la eficacia de la unidad en la autoridad. Ratzinger, aunque no lo dice expresamente —por lo general, no gusta de introducir factores sociológicos en el discurso teológico—, lo deja, con todo, entender cuando nota: «La Iglesia en su conjunto es una comunidad espontánea, pero no se puede elegir en ella la propia comunidad; que sea una *en su conjunto* se manifiesta de modo concreto en que *en cada lugar* es una... La categoría según la cual la Iglesia vive y piensa no es el ‘círculo’, es el ‘pueblo de Dios’. La unidad de dirección de la iglesia local (que al principio podía ser también colegial, pero que aun entonces no tenía sino *una* dirección) expresa esa indivisibilidad y ese carácter relativamente ‘obligatorio’ de la comunidad que se acepta cuando se acepta la Iglesia. Es partiendo de allí como es menester comprender la sólida teología del obispo, tanto en Ignacio de Antioquía como en Cipriano de Cartago. La exigencia de ‘un solo obispo por comunidad’ proviene de esta manera de comprender la Iglesia como una comunidad pública indivisible y, de hecho, combate la tendencia a volcar a la Iglesia en conventículos privados».⁵

Pero Ratzinger, del mismo modo indirecto, muestra la influencia de otro factor, esta vez exógeno a cada iglesia local. En el período que aquí se estudia, la Iglesia se desarrolla rápidamente a todo lo largo y ancho del Imperio Romano. Las diferencias doctrinales o «dogmáticas» no afectan ya sólo a la unidad de cada iglesia local. Cada vez más, requieren un discernimiento que pase por encima de las comunidades particulares. Baste pensar en las escuelas teológicas que se fijan en las capitales culturales como Antioquía o Alejandría, así como en las polémicas trinitarias y cristológicas que se debaten en todas partes en esa época.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que el mundo de entonces no poseía los mismos medios de transporte y comunicación que hoy son comunes, se percibirá la intrínseca pesadez de los colegios presbiteriales

pasa a personalidades como Tito y Timoteo, lo que representa una neta cristalización de la función episcopal. A comienzos del siglo II, la estructura de esta función se ha desarrollado plenamente; en su conjunto, se la puede describir más o menos como sigue: la dualidad de funciones de obispos y diáconos, que procedía del cristianismo de los gentiles, se fundió con la función judeocristiana de los presbíteros para formar el triple ministerio: obispos-presbíteros-diáconos; pero fue menester cierto tiempo para lograr el equilibrio y la distinción entre ‘obispos’ y ‘presbíteros’, que no se realizó en la misma medida en todos los ambientes del cristianismo naciente».

5. *Ib.*, p. 45.

para dar solución a aquellos problemas que exigían diálogos y respuestas intereclesiales. Y en este punto es lógico pensar que la misma administración de tipo piramidal del Imperio tuvo que ejercer cierta presión, por lo menos como modelo. De hecho, ya antes de que el cristianismo se vuelva la única religión lícita de ese Imperio, en pleno siglo III, la Iglesia tiene que apelar al poder civil romano acerca del uso de sus propios bienes en un pleito entre obispos ortodoxos de la región de Antioquía y Pablo de Samosata (obispo antioqueno excusado) que los mantenía ocupados. La solución del emperador Aureliano muestra que, «a los ojos del Emperador pagano, no había sólo iglesias locales, sino una Iglesia católica cuya unidad estaba garantizada por la comunión de los obispos».⁶ No es, por otra parte, difícil imaginar que esta concepción imperial, dotada de un poder al que la misma Iglesia debía acudir, tenía que influir a su vez conformando la misma concepción que los obispos tenían de su función y, asimismo, del modo de ejercer su autoridad.

Esta tendencia se acentuará, como es lógico, cuando de un emperador pagano se pase a un emperador cristiano, como Constantino. Pero, como es ése el segundo elemento que se habrá de estudiar, es preferible detenerse aquí un instante y reiterar, de manera concreta, la observación hecha al comienzo del capítulo. La que se refería al peligro de cometer anacronismos que acecha cuando se trasladan demasiado rápida y fácilmente los conceptos del presente a las situaciones del pasado.

Se ha hablado, con expresión de Ratzinger, de una «cristalización de la función episcopal». Y no sin razón, por cierto. Pero esa cristalización en la época patrística se parece poco —yo añadiría: *muy* poco— a la que hoy presenciamos. Y ello por dos razones que se comprenderán sin mayores dificultades y que podrían resumirse diciendo que, a pesar de todas las apariencias de similitud, los obispos de la época patrística se parecen más a los Padres de la Iglesia (pues la inmensa mayoría de éstos eran obispos) que a la imagen que podemos hacernos de un obispo actual.

La elección de los obispos y la comunidad local

La primera diferencia que los caracteriza, en efecto, consiste en que la tal «cristalización» era considerablemente menor cuando el «episcopos» era *electo* y no designado desde un poder lejano, centra-

6. B. BOTLE, «Der Kollergialcharakter der Priester und Bischofsamtes», en (J. Guyot) *Das Apostolische Amt*, Mainz 1961, p. 82. Citado por RATZINGER, *ib.*, p. 47.

lizador y burocrático. Ciertamente, es muy difícil saber con exactitud cuál era el procedimiento seguido —si es que había uno y no muchos diferentes— para llegar a la designación de un obispo local; pero dos factores en esa decisión son claros y relevantes: la comunidad local intervenía de manera decisiva; y, por otro lado, los obispos de la región circundante que consagraban al nuevo debían dar su acuerdo. Cabe acotar que estos obispos vecinos, aunque no pertenecieran a la comunidad focalmente en cuestión, a través de su propia comunidad y de los frecuentes contactos respondían, no obstante, a la presión (perdónese este término, muchas veces peyorativo) de sus propios fieles.

Con respecto a lo decisivo de la elección por parte de los fieles y de los presbíteros locales, se tienen testimonios claros y, yo añadiría, elocuentes el día de hoy. En la mitad del siglo III, san Cipriano, oponiéndose al mismo Papa Esteban, escribe (*Epist. 4,5*) que «ningún obispo debe ser impuesto al pueblo que no lo quiere». Y no es ésta una opinión aislada y heterodoxa. En el comienzo del período siguiente al aquí estudiado, el mismo Papa León Magno formula el principio: «Aquel que debe presidir a todos debe ser electo por todos» (*Ad. Anast.: PL 54,634*).⁷

Libertad y creatividad de la teología patrística

El segundo de los caracteres que obligan a diferenciar lo que significaba entonces ser «obispo» del concepto actual de la función episcopal es de gran importancia para el tema preciso del «dogma»: aquellos «episcopoi» han dejado una enorme literatura teológica de gran valor y de característico cuño personal. Eran, en una considerable proporción, teólogos. No teólogos de gabinete o de profesión, pero sí doctores de su propia grey. Aunque no faltan entre los Padres de la Iglesia teólogos laicos (como Justino), diáconos o sacerdotes (como Jerónimo), la mayor parte de ellos eran obispos locales y, consiguientemente, sus obras son, en buena medida, predicaciones o catequesis en las que se sienten muy cerca el interés, los problemas y lo que se ha dado en llamar *feed-back* de la comunidad diocesana. El dogma patrístico, aunque acomodado al talante más o menos intelectual de

sus autores, no se halla nunca alejado del pueblo, como acontecerá en los períodos posteriores.

Cabría añadir, por último, algo que aparentemente constituye una diferencia más de la comunidad cristiana de entonces con respecto a la de ahora, pero que, de un modo indirecto, también debió de influenciar la función episcopal, por mucho que haya avanzado la cristalización de ésta. Se podría decir, de una manera global, que la masificación de la Iglesia —tal como hoy se la conoce— sólo se vuelve general con el giro constantiniano: cuando ser cristiano se convierte en un elemento de promoción o adaptación social. Lo que queda, sin embargo, aún más claro es que, desde sus comienzos hasta la caída del Imperio Romano en Occidente, la Iglesia cristiana vive un período de creatividad y expansión. Dentro de un mundo altamente civilizado y dotado de una gran cultura intelectual, el cristianismo se abre paso, en forma minoritaria tal vez, pero con un inesperado poder de comunicación y atracción. No se trata de cristianos rutinarios o protegidos (en ghettos). Van al mundo, se integran plenamente en su cultura (aunque rechacen ciertos actos idólatras o, en una medida variable, ciertas ocupaciones como la militar) y usan sus categorías para expresar su propio mensaje. Los mismos Padres de la Iglesia, a menudo obispos de este tipo de comunidades cristianas, participan activamente en este trabajo de avanzada. La Iglesia de hoy es, frente a la secularización, una Iglesia a la defensiva. Tal vez desde ella sea difícil imaginar cómo se ejercía en aquel pasado una autoridad episcopal, por cierto creciente, pero muy otra que la actual.

II. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN OFICIAL DEL IMPERIO

La conversión de Constantino

En este proceso de transformación interna de la estructura de la Iglesia cristiana —estructura que afecta, tal vez más que hoy en día, al dogma— hay que darle un lugar especial a un *segundo* elemento. Ya se ha aludido a él varias veces con una expresión un tanto equívoca: el cristianismo, en la primera mitad del siglo IV, se vuelve religión oficial del Imperio Romano. Y, a pesar de ciertas vicisitudes, continúa siéndolo hasta la caída de Roma bajo la presión invasora de los pueblos bárbaros. Es un lugar histórico común la afirmación de que, a partir de ese momento, la Iglesia entra en la llamada «Era Constantiniana». Una era cuyo fin ni siquiera parece haber terminado completamente con el Vaticano II (según sea, claro está, el concepto que se tenga de ella).

7. Citado por SCHILLEBEECKX, *Ministry...* (*op. cit.*), p. 40, n. 7. Del mismo León Magno es esta otra formulación del mismo principio: «Nadie puede consagrar a un hombre como obispo contra la voluntad de los cristianos y sin que éstos lo hayan expresamente pedido» (*ib.*).

Desde su aparición en el Imperio Romano, el cristianismo naciente pasó de modo sucesivo por períodos de libertad (o tolerancia) y por períodos de persecución. El último de éstos, y uno de los más violentos y largos, se arrastra hasta los primeros años del siglo IV: la persecución debida a Diocleciano. Pero en el año 324, cuando Constantino vence a Licinio y se convierte en emperador efectivo de Oriente y Occidente, se produce el hecho histórico —previsible o imprevisible— de que el nuevo emperador es «cristiano». Queda todavía en el misterio, o en la polémica, cuál haya sido la evolución subjetiva y el grado de convencimiento y conciencia de la conversión de Constantino. Pero habría de ser indudablemente real para los efectos de cualquier censo. Y políticamente significa que el poder absoluto queda ahora, en el Imperio Romano, en manos de alguien que practica abiertamente la nueva religión (aunque, paradójicamente, no esté aún bautizado).

El equívoco a que antes se hacía referencia es que Constantino no declaró nunca al cristianismo religión oficial del Imperio. El que lo haya sido de hecho, bajo Constantino o, en forma creciente, bajo alguno de sus inmediatos sucesores, se debe a algo tristemente más complejo: la Iglesia cristiana, después de un corto y accidentado período de tolerancia religiosa general, va ocupando todos los espacios de libertad. Cuando en el año 391, bajo Teodosio, se prohíbe todo culto pagano, puede decirse, en sentido amplio, que, entonces sí, el cristianismo se ha convertido *de hecho* en la religión «oficial» del Imperio. De un Imperio que, en Occidente, se encuentra ya herido de muerte.

Pero el equívoco al que me refería tiene un triste significado histórico: una situación de tolerancia general, en la que la religión cristiana hubiera ido convirtiendo sin obstáculos a las capas sociales más influyentes del Imperio, o una declaración imperial por la que se le hubiera concedido, sin exclusividad, el título de religión oficial, habrían constituido un cambio más natural. En realidad, el cristianismo se oficializa en la medida en que la persecución que antes se dirigía contra él se dirige ahora contra el paganismo, borrándolo violentamente de la escena. Es el poder político el que «impone» a la fuerza «la verdad».

Constantino, según investigaciones históricas fiables, aun siendo ya cristiano, pero no bautizado aún —lo será sólo a la hora de su muerte, en el 337—, habría procurado algo distinto: la tolerancia religiosa. «No hice otra cosa cuando, en 324, después de haber vencido a Licinio, que se había vuelto perseguidor a su vez, proclamó también, tratando de *devolver la seguridad a los paganos* de Oriente: ‘Que cada uno siga la opinión que prefiera’. Con todo, esas declaraciones no podían impedir la ruptura de un equilibrio que ya no era posible

mantener, puesto que el hombre y el emperador eran una sola cosa...».⁸ De hecho, bajo Constantino se prohíben ciertos cultos paganos, y el domingo (cristiano) se vuelve el día legal de descanso, «con prohibición de llevar a cabo acto oficial alguno ese día, con excepción de la manumisión».⁹ También bajo Constantino, los obispos adquirieron un fuero propio con respecto a los miembros de su clero, y «su arbitraje fue reconocido sinapelación para los procesos civiles entre laicos, aunque sólo una de las partes lo hubiera requerido».¹⁰

Las medidas imperiales que se acaban de referir —y que llegan, bajo Teodosio, a la prohibición, bajo pena de muerte, de practicar el culto pagano—, ya en tiempo de Constantino «sobrepasan el cuadro de las convicciones personales (del Emperador). No pueden explicarse sino por el deseo de hacer de la Iglesia un organismo oficial, de asociarla a la vida y al funcionamiento del Estado y de reforzar éste con la influencia de la jerarquía eclesiástica sobre los fieles. Así, por una inversión extraordinaria, pero casi fatal, de la situación, el cristianismo, que la víspera era aún una religión proscrita, comenzaba a volverse una religión de Estado».¹¹

La política imperial y el dogma cristiano

Todos estos hechos y muchos otros, a alguno de los cuales se hará luego referencia, muestran algo que tiene indudable relevancia para eso que he llamado —y que en esta época precisamente comienza a llamarse con propiedad— *dogma*, y que no es en el fondo otra cosa que la búsqueda, sistematizada por tradición, de una verdad que dé un sentido más hondo y rico a la existencia humana. Y ese «sistema» no es otra cosa que una tradición en la que se cree reconocer una pedagogía divina. Cuando se admite el uso del poder político para «facilitar» la aceptación de esa verdad y la supresión del error, no se puede dejar de pagar por ello un alto precio. Un alto precio en la profundidad con que la verdad llega al hombre para humanizarlo.

Claro está que no debe cometerse aquí un fácil anacronismo. El uso de la «razón de estado» en materia religiosa era, en ese estadio

8. *Histoire Générale des Civilisations*, par M. Crouzet, A. Aymard et J. Auboyer, PUF, Paris 1956, t. II, pp. 499-500.

9. *Ib.*

10. *Ib.* Y añade el autor: «Estas concesiones eran tan exorbitantes que un sucesor de Constantino restableció la necesidad del consentimiento de ambas partes, y la jurisdicción criminal sobre los clérigos fue resistida hasta mediados del siglo V.» (*ib.*).

11. Cf. *ib.*, p. 501.

del desarrollo humano, algo como la esclavitud: no se le juzgaba. Parecía pertenecer a la naturaleza misma de las cosas. El yahvismo de Israel, además, pasó —a duras penas, pero pasó— por esa misma sujeción a la razón de estado durante los cinco siglos de la monarquía, como lo atestiguan desde 1 Sam (la historia de Saúl) hasta Jeremías. El cristianismo le estará sujeto mucho más tiempo aún: desde Constantino hasta muy entrada la edad moderna. Durante la Reforma, la solución al desmembramiento del Sacro Imperio (romano-germánico) en diversas nacionalidades, respecto a la religión, sólo logrará desembocar en el principio de derecho de que cada príncipe determine la religión de sus súbditos: *cuius regio eius religio*.

Desde el punto de vista del dogma, en la época antigua que aquí se estudia hay que tener presente, además, la presión que hará sobre la misma concepción de la verdad la pretensión imperial de unir la teología cristiana al carro del Estado. Por de pronto, era predecible que se sacrificaría la polémica y su pluralismo, así como el ritmo que profundiza crisis y soluciones, con sus respectivas creaciones teológicas, a la unidad y seguridad religiosa, ya que ésta era, a su vez, prenda y garantía de la unidad y seguridad del Estado.

En el caso de Constantino es sobremanera interesante que, frente a la división de la Iglesia en materia cristológica y trinitaria, específicamente frente a la polémica entre arrianos y atanasiános, es el Emperador, y no el obispo de Roma, quien convoca el primer concilio ecuménico en Nísica.¹² Su meta es poner fin a toda costa a la división y restablecer la unidad. Es él también quien hace efectivas, en el plano de la realidad eclesiástica, las resoluciones dogmáticas del Concilio (aunque toma más tarde la dirección opuesta desterrando a Atanasio). Pero, además —y esto, desde el punto de vista que aquí se estudia, es probablemente más decisivo—, prepara el concilio de Nísica de tal manera que los obispos que a él concurren de todas partes del Imperio se vuelvan totalmente conscientes de su nueva función al servicio del Estado, del que se han vuelto funcionarios. Quien quiera cerciorarse de ello puede simplemente revisar las listas de virtuales principescas que deben acompañar a los carreajes episcopales. No es extraordinario, pues, que en esa época, y en concilios donde se discuten al parecer puntos de alta teología, se escuchen, a guisa de argumentos, vivas al Emperador...

En la medida, sin embargo, en que puede decirse que la Iglesia cristiana pasa a ser la religión del Estado, en el último siglo del Imperio Romano de Occidente, no sólo se acentúa, —politizándose— la función episcopal. Se llega en este período a un punto decisivo: al terminar éste, esa función también se ha *centralizado*. Y centralizado en torno al obispo, no de la sede donde comenzó el cristianismo, sino de donde está situada la capital imperial: Roma.

III. LA CENTRALIZACION DE LA AUTORIDAD EN EL OBISPO DE ROMA

El salto cualitativo del pontificado en este período

Entramos así, con este tercer apartado del capítulo, en otra problemática que será, asimismo, de decisiva importancia para el dogma cristiano: su ulterior y creciente dependencia con respecto a una autoridad dogmática central, personal y que estaba destinada a ser considerada infalible, o sea, el Pontificado Romano. Claro está que, al haber comenzado este párrafo con el foco centrado en el impacto producido en la función episcopal por el paso que da el cristianismo de religión minoritaria y perseguida a religión oficial del Imperio, se podría pensar que aquí se establece o se va a pretender establecer, entre ese paso y la institución del mencionado Pontificado, una relación causal directa y simple. Y, obviamente, ello no es así.

Se puede decir, por de pronto, que nada permitía prever este último desarrollo cuando terminaba el período neotestamentario y comenzaba el que ahora se analiza. A nadie entonces se le ocurriría llamar a un obispo de Roma como lo harán en el año 422 los obispos de Macedonia: «Pontífice» de la «primera» iglesia (D 109c). Primera iglesia que, a su vez, precede a la segunda, la de Alejandría, y a la tercera, la de Antioquía, en una lista de preeminencias que olvida, sin duda por razones pragmáticas, que, de acuerdo con el Nuevo Testamento, la función «primacial» de Pedro comenzó y se ejerció en la que fue de veras la «primera» iglesia cristiana, la de Jerusalén. ¿Quién encontraría en el Nuevo Testamento mismo los títulos cristianos de la capital del paganismo romano?

Por otra parte, el uso de la palabra «pontífice», rechazada por la Iglesia primitiva —al igual que otros términos provenientes del plano de lo sagrado y cultural, tales como «sacerdote», «liturgia», etc.—, indica hasta qué punto la conversión del cristianismo en «religión» imperial debió influir para que se completara su identificación con una religión más. En pura lógica, no es posible negar que la nueva función

12. Es el Emperador quien, por similares motivos, convoca los cinco primeros concilios ecuménicos, amén de varios concilios provinciales, como, antes de Nísica, el de Arles (314) contra los donatistas.

que debe cumplir le exige una reformulación de sus propias reuniones locales, estructuras y autoridades. Más aún, lo que el nuevo emperador cristiano espera de ella no cuadra con otro tipo de régimen que no sea, de alguna manera, copiado, por obvias razones pragmáticas, del modelo centralizador del Imperio.

Pero más importante que determinar la distancia que en este punto separa el comienzo del periodo con relación a su fin en este aspecto específico, es ir estudiando los pasos por los que se avanza en esta dirección.

Las razones para apelar al obispo de Roma

El primero está señalado por los más antiguos testimonios existentes de cómo se comienza a apelar a la Sede Apostólica —entiéndase: al obispo de Roma— para resolver problemas que las iglesias regionales no consiguen solucionar a satisfacción de las partes. Este tipo de supremo tribunal o, si se quiere, de primacía, más que de «primado» en sentido estricto, «no se fundó de entrada en el hecho de que el obispo de Roma fuera el sucesor de Pedro por haber asumido las prerrogativas de san Pedro (presuntamente) descritas en Mt 16,17s.». ¹³

Es conveniente notar, a este respecto, que esto no significa negar que Pedro, *desde el Nuevo Testamento*, gozara de una indiscutida autoridad dentro del Colegio Apostólico, y de una autoridad que no se arroga él por sí mismo, sino que está presente en el actuar y en las palabras mismas de Jesús.

De todos modos, se observa que en el año 341 san Julio I escribe a los antiochenos: «Había que haber celebrado el juicio conforme a la regla eclesiástica... ¿Es que ignoráis que ha sido *costumbre* escribirnos primero a nosotros...?» (D 57a). Y en el concilio provincial de Sárdica, bajo el mismo san Julio, los obispos dan la razón de tal «costumbre»: «Si acaso en alguna provincia un obispo tuviese pleito contra otro obispo hermano suyo, que ninguno de ellos llame a obispos de otra provincia. Y si... cree tener buena causa para que el juicio se renueve, si a vosotros place, honremos la memoria del santísimo apóstol Pedro... escríbase al obispo de Roma... ¿Place esto a todos? El Concilio respondió afirmativamente» (D 57b).

13. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 49. Este continúa: «Esta idea, que no aparece sino en los comienzos del siglo III y adquiere una forma distintiva en Roma durante el siglo IV, era todavía desconocida, por ejemplo, para san Agustín (cf. *Retr. I,21*).»

Se trata, como se ve, de una «costumbre». Ninguno menciona una ley o una obligación, sino un consenso en honrar la memoria de san Pedro, el cual, de acuerdo con una tradición antigua, aunque no verificable con garantías científicas, habría sido martirizado en Roma. No hay rastro, por otra parte, de que se trate de acatar a su «sucesor». En efecto, no hay tampoco, menos aún que en el caso anterior, datos científicos para determinar si Pedro ejerció el episcopado en Roma, aun en el caso de que su estancia en Roma o su martirio allí estuvieran probados.

Que no haya, pues, que tomar esta instancia superior en los juicios «de apelación» como una disposición de «derecho divino» lo indican, además, las poderosas y aun determinantes razones pragmáticas que están implícitas en éstas o parecidas decisiones. En efecto, los restos de la iglesia de Jerusalén han dejado de considerarse, por razones obviamente prácticas, como sede digna de ser honrada a causa del primado que allí, de acuerdo con la voluntad de Jesús, habría ejercido Pedro sobre los demás después de Pascua. Jerusalén sigue conteniendo una pequeña iglesia cristiana, pero no se trata siquiera de un arzobispado, sino de una diócesis, y sufragánea de la de Cesarea. La importancia de las tres iglesias que aparecen como «primeras», comenzando por Roma y siguiendo por Alejandría y Antioquía, parece provenir, con toda probabilidad, del hecho de que esas ciudades son centros en el plano cultural, y las dos últimas una especie de vicecapitales en relación a Roma. La prueba de ello es la posterior pretensión de la iglesia de Constantinopla (sin posible relación alguna con Pedro), una vez que ha sido hecha capital del Imperio de Oriente (Nueva Roma) y posee una autoridad eclesiástica similar, paralela o igual a la de Roma.

Roma, Sede Apostólica: Pedro y Pablo

Un segundo hecho ha sido puesto en evidencia, sobre todo por Ratzinger, en lo que concierne al deber de acudir en último término a Roma, que sienten las iglesias locales a fin de zanjar sus conflictos. Roma es, eclesiásticamente hablando, la *Sede Apostólica* (cf. D 100,109,110, etc.).¹⁴ En efecto, no sólo se asocia a la «memoria» de

14. «Desde Ignacio de Antioquía, esta idea vuelve sin cesar; aparece todavía en el *Decretum Gelasianum*, el cual, por cierto, insiste ya en Mt 16,18s., pero continúa: 'Añadióse también la compañía del beatísimo Pablo Apóstol, vaso de elección, que no en diverso tiempo, como gárrulamente dicen los herejes, sino en un mismo tiempo y en un mismo día, luchando juntamente con Pedro en la ciudad de Roma, con gloriosa

Pedro, sino también a la de Pablo. Y se cubre así todo el espectro del ministerio cristiano, pues, como Pablo mismo proclamó, a él «le había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos» (Gal 2,7). Como se ve, el perfecto conocimiento que se tiene, tanto de la influencia petrina como de la paulina en la construcción definitiva de la Iglesia de Cristo, no incluye la mención de una autoridad divina concedida por éste específicamente a los sucesores de Pedro en una sede episcopal geográficamente determinada.

Desde el punto de vista dogmático, los dos elementos señalados hasta aquí son muy relevantes para el futuro. Y lo son en la medida en que muestran, de modo por demás claro, que, en la autoridad creciente concedida por la costumbre a la sede romana, la Iglesia, en el período que aquí se estudia, no pensaba en interpretar la revelación bíblica como fundante de un primado de jurisdicción de los sucesores de Pedro —en Roma— sobre el resto de las iglesias cristianas.¹⁵

Hacia un fundamento bíblico

Un tercer hecho, en cambio, hacia el término del período, muestra que al final, y sólo entonces, se da ese paso que, al parecer, nadie había pensado dar en el comienzo. Se empieza a buscar en las palabras evangélicas dirigidas por Jesús a Pedro el fundamento de una autoridad jurisdiccional que le correspondería al obispo de la sede romana sobre la Iglesia entera.

Esto se hace, es verdad, poco a poco. Y los matices son a veces elocuentes. Así, por ejemplo, en la carta de san Zósimo a los obispos africanos en marzo del 418 se lee: «Aun cuando la tradición de los Padres ha concedido tanta autoridad a la Sede Apostólica que nadie se atrevió a discutir su juicio y sí lo observó siempre por medio de los cánones y reglas, y la disciplina eclesiástica que aún vige ha

muerre fue coronado bajo el César Nerón; y juntamente consagraron a Cristo Señor la sobredicha santa Iglesia Romana y la pusieron por delante de todas las ciudades del universo mundo con su presencia y venerable triunfo... Yo he tratado de desarrollar (en K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg 1961, pp. 52-57) la importancia de la idea de *Sedes Apostólica*: J. RATZINGER, *ib.*, p. 50, n. 18.

15. «En consecuencia, este primado es, para la unidad de la fe de la Iglesia, de una importancia normativa, pero no tiene en sentido estricto *ningún carácter administrativo*: J. RATZINGER, *ib.*, p. 54 (subrayado mío). Por otra parte, los argumentos muestran que el primado le pertenece a la sede y, por extensión, al obispo que la ocupa (*cf. ib.*, p. 50).

tributado en sus leyes al *nombre de Pedro*, del que ella misma también desciende, la reverencia que le debe;... así pues, siendo Pedro cabeza de tan grande autoridad, y habiéndolo confirmado la adhesión de todos los mayores que la han seguido, de modo que la iglesia romana está confirmada tanto por leyes humanas como divinas...» (D 100). Es notable que, en el párrafo, todo lo que antecede muestra claramente el apoyo «humano» que tiene la reverencia a Roma, y no hace sino aludir a la *conveniencia* histórica que ha llevado a la aceptación general de tal autoridad, ya proceda dicha conveniencia de los beneficios eclesiás que ha reportado, ya de la nueva situación «política» a la que forzosamente ha de acomodarse, de modo consciente o inconsciente, en cuanto religión del Estado.

Pero, como se habrá observado, lo nuevo está aquí en que a todo esto se agrega la mención de «leyes divinas». Y san Bonifacio, que ocupa el trono pontificio ese mismo año 418, escribe cuatro años más tarde a los obispos de Macedonia una carta donde hallamos la (hoy tan) conocida justificación divina de la sede romana por las palabras de Jesús dirigidas a Pedro según el Evangelio (Mt 16,18-19).

Resumiendo: no es posible negar la creciente centralización de la función episcopal en torno a alguien que comienza a llamarse «obispo de la Santísima Iglesia Católica» (Carta de san Cornelio I a san Cipriano, ya en el año 252; D 44). Pero, desde el punto de vista dogmático, lo importante no es tanto la centralización,¹⁶ sino la existencia de dos tendencias para explicarla y apoyarla. La más reciente, aunque no excluya el condicionamiento histórico humano que lleva a justificarla, termina usando para ello una interpretación traslaticia de

16. Debo insistir en que no se confunda la «centralización» en torno al Romano Pontífice en el plano dogmático con la «centralización» en la administración de toda la Iglesia Católica desde un cierto aparato burocrático ubicado en Roma. Aunque en este capítulo se perciban, respecto de esta última «tentación» (si es cierto lo que escribió J. Ratzinger en 1971, que el primado romano «no tiene en sentido estricto ningún carácter administrativo», cf. *supra*, nota anterior), algunos pródomos lejanos en la época que se estudia, la centralización administrativa es un fenómeno mucho más reciente. Los obispos continuaron siendo electos (o, por lo menos, aceptados) durante siglos, en buena parte, por miembros de sus respectivas comunidades. Durante la Edad Media, el surgimiento de las nacionalidades que componían la cristiandad fue entregando cada vez más la elección episcopal a las autoridades civiles. Y ello se agudiza con las guerras de religión que siguen a la Reforma. El fuerte «galicанизmo», por ejemplo en Francia, logra sobrevivir a las mismas persecuciones de la Revolución Francesa. Sólo la implantación del sistema republicano y de la libertad de cultos y neutralidad del Estado ha hecho que esa elección esté ahora en manos de la Sede Romana, que opera sobre todo en este campo a través de los Nuncios Apostólicos. Y tal vez sólo en este último pontificado, esa elección está, al parecer, sujeta a criterios destinados a pesar de modo concreto en el plano teológico.

la Escritura neotestamentaria. La otra, tácita, pero muy clara, sobre todo cuando remonta hacia las fuentes, da muestras de tener una clara conciencia de las conveniencias históricas que guiaron a la Iglesia, en el contexto en que le tocó actuar, al establecimiento paulatino de esa autoridad (aunque con el peligro de no conocer con la misma claridad los límites que debía tener para ejercerse de manera equilibrada). Tal vez, dogmáticamente hablando, sería más exacto decir que la segunda no es más «secular» que la primera. Cuando termina por atribuir a Cristo mismo la autoridad centralizada en el obispo de Roma, sabe que esa atribución debe entenderse en el sentido de que aquél, que deja su Espíritu a la Iglesia para que continúe su obra, le exige a ésta, para ello, desenvolver su creatividad histórica, y la asiste cuando ella lo hace así.

IV. LA INCULTURACION DEL CRISTIANISMO EN EL HELENISMO

Pros y contras de una necesaria simbiosis

El desarrollo de la función dogmática en este período obliga, sin embargo, a examinar un *tercer* factor, sin el cual no se podría entender de manera correcta lo que antecede. Ya se observó varias veces en este capítulo que la semejanza de los términos en juego entre el ayer y el hoy, cada vez más acentuada a medida que se remonta en el tiempo, podría conducir a fáciles anacronismos.

En lo que antecede se habló de una «cristalización», de una «politización» y de una «centralización» de la autoridad episcopal (y, en este último caso, pontifical). Estas se hacen cada vez más claras a medida que se avanza hacia el final del período. Por cierto que esas tres caracterizaciones, y precisamente en relación con la autoridad episcopal, podrían dar a entender que ya entonces se vivía lo que es hoy un fenómeno que salta a la vista y que preocupa a los teólogos más serios en la actualidad, los cuales temen, en efecto, que el desarrollo ilimitado de esas características esterilice los esfuerzos de la Iglesia por tomar, en la búsqueda de la verdad, un rumbo más creador y más honradamente de acuerdo con sus orígenes.

Pues bien, no haría justicia, de cometer ese anacronismo, a uno de los fenómenos más notables de este período, que no en vano se llama «época patrística»: su gran creatividad teológica. Ya se indicó también un elemento muy relevante para explicar cómo la susodicha cristalización, politización y centralización (romana) de la autoridad episcopal no generó por entonces la esterilidad o estrechez teológica

que hoy se asocia con esas tendencias. Hay que comprender, en efecto, que el cristianismo, hasta la última etapa del período que aquí se estudia, está en pleno avance; que las comunidades cristianas no están constituidas por masas pasivas que haya que administrar; y que un episcopado electo por esas mismas comunidades (dentro de límites prudentes) tiene muchas más posibilidades de ser representativo de esa misma creatividad general.

Tal vez el elemento que más haya influido en esa actividad creadora es que no se vive aún en un mundo cristiano. El diálogo con una de las más ricas culturas, por completo ajena en sus orígenes al cristianismo, obliga a la Iglesia a enfrentar diariamente interrogantes que poseen el realismo de todo aquello que está enraizado en una gran tradición cultural.

Claro está que no todo es positivo en este diálogo, y que la teología de nuestro tiempo señala una y otra vez, en forma más o menos equilibrada, los aspectos negativos de la inculturación de la teología cristiana en las categorías del pensamiento griego. En efecto, hay que admitir que todo estaba lejos de ser perfecto, o siquiera positivo, en ese mundo helénico con el que la Iglesia dialoga en la época patrística. Y si somos hoy más conscientes de ello, se debe a lo que ocurrirá al terminar el período que se estudia en este capítulo: a raíz del vacío cultural producido por la caída del Imperio Romano bajo los bárbaros, el mundo mental helénico va a dominar, durante muchos siglos, las élites del saber en la cristiandad y, por ende, su concepción del dogma y de cuál debía ser, consiguientemente, la autoridad encargada de mantenerlo y enseñarlo. Aun en plena edad moderna, el deseo de salvaguardar la cristiandad o mundo cristiano, va a llevar a la Iglesia a aferrarse a formas de pensar que, si no son ya plenamente helénicas, son todavía incapaces de comprender la problemática creciente de la cultura del último medio milenio.

G. Ruggieri habla acertadamente de tres escollos que debió superar, desde el Nuevo Testamento hasta hoy, la concepción que se hace la Iglesia de la revelación divina y, por ende, el dogma que define las creencias de esa misma Iglesia. Dejando para más tarde los dos siguientes (el «giro gregoriano» durante la Edad Media, y la Ilustración que sucede, casi por los mismos carriles, al Renacimiento), el autor enumera así el primero de ellos: «Tres hechos han señalado negativamente la conciencia de la revelación a lo largo de todo el período de la historia eclesial, de manera decisiva respecto a los demás. No afirmamos aquí esto en el sentido de una lectura equivocada de la historia de la Iglesia, como decadencia progresiva con respecto a los orígenes, sino en el sentido de tres escollos que hubo que superar en

el estudio de la naturaleza de la revelación cristiana. El primero de estos hechos se verifica ya en el período patrístico y está ligado a la aculturación del cristianismo dentro del helenismo». ¹⁷

Ambigüedad de las categorías helénicas para el dogma

Ruggieri muestra, además, la inevitable ambigüedad contenida en este primer diálogo de la Iglesia con el resto del mundo. Y digo «primero» sabiendo que ello puede parecer un error histórico. ¿No fue acaso su primer diálogo el que hubo de tener con el mundo judío de donde procedía su mismo mensaje? Lo que me justifica al hablar así de un primer diálogo con el helenismo es que, cuando la Iglesia primitiva se dirigía al mundo judío (por hostil que haya sido la recepción global de su mensaje), no «dialogaba», si uno quiere expresarse con rigor: hablaba su propio lenguaje cultural y expresaba su mensaje recurriendo a su misma tradición.

Y pretendo que esta ambigüedad era inevitable, porque la continuación del texto citado de Ruggieri indica algo obvio: hasta qué punto le era menester a la Iglesia asumir ese riesgo de la inculturación en el helenismo. No se trata de que éste constituyera, en este punto, un peligro único. Otro tanto habría acontecido con cualquier otro diálogo intercultural. «De suyo —continúa Ruggieri—, la utilización de representaciones extrañas a la visión judía del mundo manifiesta la dimensión universal de la revelación cristiana, tal como tomó forma en Jesucristo. Por tanto, la helenización del cristianismo no es un hecho extraño a la revelación cristiana que introdujera un proceso de decadencia en la conciencia del evangelio (A. von Harnack). En efecto, ya dentro del Nuevo Testamento se da un paso de las concepciones judías a las concepciones extra-judías. El platonismo de los Padres de la Iglesia continúa, por tanto, un proceso iniciado ya en el Nuevo Testamento con la apertura a los paganos. Pero, por otro lado, esto supuso el riesgo de pensar el misterio cristiano *dentro* de las categorías universales del helenismo... Precisamente esto demuestra la necesidad del riesgo. Si la fe quiere ser responsable frente al hombre, no puede menos de entrar en un diálogo real con ese hombre, en su concreción histórica. Pero entonces tiene que seguir siendo consciente del peligro continuo que la acecha de entender el hecho de la revelación a partir de las categorías ontológicas preconstituidas». ¹⁸

17. G. RUGGIERI, artículo «Revelación», en el *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, por L. Pacomio y otros (ed.). Trad. cast.: Sigueme, Salamanca 1983, t. IV, pp. 195-196.

18. *Ib.*

Hay ciertamente aquí un pequeño escrúpulo que, en última instancia, tal vez me separa de Ruggieri. Este parece insinuar que la aculturación del cristianismo en el mundo del pensamiento griego era necesaria, porque el mundo judío era demasiado particular, mientras que el griego, habiendo llegado a categorías plenamente ontológicas, le podía dar aquello que precisaba el cristianismo para lograr su universalidad. Si ello fuera así, debo decir que, a mi modo de ver, el pensamiento «ontológico» griego era tan particular como las categorías usadas por el pensamiento hebreo. La necesidad de apuntar a la universalidad tenía que llevar un mensaje, acuñado primero en su forma judía, a cualquiera de las otras formas culturales existentes, empezando por la que tenía más próxima, porque en ella habitaba.

Sea como fuere, esta inevitable ambigüedad, este peligro inherente a toda inculturación, tenía que ser asumido. Y esto debería tenerse presente frente a los conocidos vaivenes de la historiografía —tanto profana como teológica— cuando se trata de evaluar este período que hemos llamado «patrístico».

«Arriesgada capacidad de error»

Con referencia más acertada y específica a esta radical y primera aculturación de la Iglesia (desde la apologética con la que la Iglesia se dirige al mundo griego), escribe González Faus: «Hoy se acusa a los Padres (de la Iglesia) de haber operado una helenización del cristianismo, que lo encorsetó en unas categorías cosistas, estáticas y platónicas, carentes de la dimensión personalista y de la dimensión histórica y empapadas de un dualismo ante el cual hoy sentimos cierta alergia».

Así es; pero, como bien lo ve el autor, esto es sólo una cara de la moneda: «No vamos a negar las acusaciones mencionadas. Pero quizás tienen su contrapartida. La falta de síntesis de la teología patrística ¿no será efecto de su enorme capacidad creadora? Hoy que se habla tanto de pluralismos teológicos y de libertad del teólogo, deberíamos recordar que la teología nunca fue más libre que en la época patrística. Quizá por ello nunca fue más viva, nunca fue más popular y nunca estuvo más en diálogo con la cultura ambiental... Si tratamos de convivir con ellos (los Padres), es posible que se nos pegue algo de su *arriesgada capacidad de error*, lo cual también es importante, porque Dios no venció el error quitándolo de en medio para comodidad nuestra, sino convirtiéndolo en materia de una verdad futura». ¹⁹

19. J.I. GONZALEZ FAUS, *La Humanidad...* (*op. cit.*), pp. 349-350.

Pienso que esta última frase garantizará al lector el que, con esta cita, que apunta a un matiz favorable (reconocido al período dogmático que se estudia), no estoy abandonando mi preocupación básica. La expresión «Dios convirtió el error en materia de una verdad futura» alude de modo inequívoco —aunque use otra terminología que la propuesta aquí— a lo que en esta obra he llamado varias veces «aprendizaje en segundo grado» o sea, aprender a aprender, en oposición a un proceso «cómodo» que consistiría sólo en sumar o agregar informaciones verdaderas a otras igualmente verdaderas. Es éste el único proceso de conocimiento o «pedagogía» que puede aún caber a una revelación de Dios que continúe desarrollándose después de la presencia histórica y personal de Dios mismo entre nosotros. Y en el que el método de experimentar y errar (*trial and error*) no puede ser visto sólo como un resto de cosas «imperfectas y transitorias» que —casi se diría— se atribuyen por misericordia al Antiguo Testamento. Fue y continúa siendo la pedagogía divina misma la que así lo exige. Como dice Lercaro en un notable texto ya citado, eso y no otra cosa es respetar la «verdad» y el modo «humano» de acceder a ella y hacerla de veras *propia*.

Si se me ocurren, pues, tres puntualizaciones que desearía hacer a la cita de González Faus, ello no se debe al deseo de deslindar mi pensamiento frente al suyo. Tal vez sí, en cambio, a la diferente temática específica de esta obra, que no es, por cierto, la misma que inspira ese juicio a su autor. Creo, además, que las tres puntualizaciones se hallan, de alguna manera, implícitas en la susodicha cita o que, por lo menos, no rechinarían con el pensamiento global de su autor. En todo caso, entienda el lector que no son puntualizaciones al juicio que allí hace González Faus, sino a los hechos que allí refiere y evalúa. La primera tiene que ver con el término de comparación que se usa para medir esa calificación o matiz favorable de la teología patrística. La segunda, con el concepto de libertad teológica que se emplea. La tercera, con las lagunas de la cultura griega que en la cita se admiten.

a) No juzgar desde el «hoy»

La primera puntualización está, casi diría, explicitada suficientemente en la cita. Hoy, en efecto, se critica el período patrístico o, de un modo más específico, su teología, sobre todo a causa del helenismo introducido en las categorías que sirven para aculturar el cristianismo en el mundo de entonces. Hubo tal vez equivocaciones en ello, pero habría, nos dice el autor, que tener presente la libertad, vida y creatividad con que se piensan y se expresan esas tentativas.

Es obvio que, al decir eso, se polemiza con quienes hoy critican o tienen por obsoleta (o aun dañina) esa teología patrística. Era, en efecto, más libre, más viva, más desafiadora de la realidad que la de nuestros días.

En otras palabras, el término de comparación implícito en la evaluación hecha por Faus es el «hoy». Otra cosa mostraría la comparación si ésta se hiciera con el «ayer» de esa misma era, o sea, con el período anterior a ella. Que es lo que se pretendió hacer aquí. En otras palabras, la evaluación (positiva) que «hoy» puede y debe hacerse de la edad patrística no debe querer decir, si no estoy errado, que no fuera real o no tuviera influencia en la teología patrística la cristalización, centralización autoritaria o utilización política del dogma a la que me referí.

Y creo que lo hice con pruebas que lo apoyan. Significa, entonces, que aún no se habían vuelto notorios los plenos efectos que, por lógica, esos cambios introducirían más tarde. Tales cambios son ya claros *en comparación con el período anterior*. Y es asimismo claro que, afectando la institucionalización de la comunidad cristiana, y en particular la de la autoridad encargada de velar por la auténtica continuidad —en la verdad— de esa comunidad, debían en el futuro mostrarse decisivos. El período siguiente que se ha de estudiar será ilustrativo a ese respecto, y a él me remito en este punto. Creo que allí se verá y comprenderá mejor cómo a la Iglesia, que en la alta Edad Media tiene que resolver el problema *pedagógico* de cómo conducir a la verdad cristiana a los nuevos pueblos (bárbaros) que ocupan el Imperio Romano, le falta esa misma libertad y creatividad que fue aún patrimonio del período patrístico.

b) La herejía hace su aparición

La segunda puntualización tampoco establece una corrección. Ni intenta tanto introducir un matiz inexistente en la evaluación de González Faus, cuanto llamar la atención del lector hacia lo que, pienso, es la intención misma del autor cuando afirma que «la teología nunca fue más libre que en la época patrística». No es sólo que la frase alude de modo inequívoco al presente. Se trata de que (al menos yo así lo entiendo) la teología tiene dos maneras (por lo menos) de ser «libre». Una, cuando la autoridad eclesial le da amplia libertad para moverse, investigar, expresarse y diferir. Otra, cuando la teología, como búsqueda de saber, asume sin miedo su tarea, como es su deber, y los riesgos que ésta conlleva de equivocarse y errar.

El texto citado muestra a las claras, me parece, que es de esta última manera como el autor entiende esa amplia libertad «arriesgada»

entonces existente. Los matices del texto a ese respecto son traslúcidos. Aparecen como sinónimos de esa libertad términos como «creatividad», «vida», atención al pueblo y a su problemática (por tratarse de pastores elegidos en buena medida y que hacían teología para y con ese mismo pueblo), y aun una cierta anarquía o falta de sistematización que no obsta a la necesaria unidad. Lo que hoy se llamaría pluralismo...

¿Por qué me interesa señalar que esa libertad es más interna que externa? Por la sencilla razón de que, aunque todo lo anterior siga siendo verdadero, comienza a existir, precisamente en esta época patrística, algo que se parece bastante a una «censura» teológica. Esto es, una cierta coacción, tal vez necesaria, en el orden del pensamiento y de la expresión teológica. Ejercida a veces por la autoridad eclesial, a veces por lo que más tarde se llamará el «brazo secular» o, en otras palabras, la autoridad política que se sirve de la religión cristiana para sus fines propios. Sobre todo hacia el fin del período, cuando, como se ha visto, el cristianismo es erigido, directa o indirectamente, como religión del Estado en las postrimerías del Imperio Romano.

No es, por cierto, una censura de tipo administrativo. No está tan institucionalizada aún como para eso. Se hace ver de un modo más extemporáneo o anárquico. Pero se da, y con violencia. Basta pensar, como ejemplo, en la azarosa vida de un Atanasio, o en los monjes armados de garrotes y acaudillados por Cirilo de Alejandría que invadían la sala conciliar y exigían la adopción de tales o cuales dogmas. Existían denuncias, juicios teológicos, condenaciones, expulsiones, destierros. Hacen su aparición, además, los anatemas conciliares, excomuniones que no se exteriorizaban solamente al nivel de la conciencia individual. No hay que olvidar que, hacia fines del período, se entra en la época de los primeros concilios ecuménicos, y que éstos, como el primero en Nicea, son ricos en «anatemas» lanzados contra opiniones diferentes de las de la mayoría de los padres convocados. No todas las opiniones teológicas son oídas, entendidas o respetadas. ¿No se habría podido llamar a esas opiniones «cosas imperfectas o transitorias» en camino hacia la verdad? Es posible que no, pero no debe olvidarse ese elemento en la calificación de «libre» que se hace de la teología patrística.

Las causas tardan en producir sus efectos. Si las querellas «teológicas» están como acalladas en la época del Antiguo Testamento, ya se vio que ello se debía a que existía, subyacente, una identidad nacional que, desde algo más hondo e identificable, impedía la disgregación cuando subsistían al mismo tiempo, y en cosas importantes, *pensamientos teológicos muy diferentes*. Ya se dijo que la identidad o la unidad se vuelve más problemática y exigente con el paso de una religión nacional a otra con pretensiones universales. Y ello vale más

aún si esta unidad es buscada por un Imperio que cae en pedazos. La *ortodoxia* se hace sentir cada vez más como imperativo político, en la misma medida en que la pluralidad dogmática aparece como amenaza rampante para la Iglesia y para el Estado.

Se diría que existe en esta época una gran vitalidad, creatividad y audacia para el riesgo de caer *personalmente* en el error —y en los riesgos políticos concomitantes— cuando se piensa por cuenta propia y ejerciendo las tareas pastorales. Pero no parece que se admita (ni siquiera por las mismas personas) el mismo riesgo en lo que toca a *la Iglesia en su conjunto*. La agresividad contra el «heresiárca» es en este período tan fuerte como la libertad y la creatividad que, a justo título, señala González Faus. Claro está, con todo, que esa ardiente lucha por la ortodoxia no posee (aún) el mismo resorte institucionalmente unificado que hoy posee para ejercer esa función. No lo pasa todo por el mismo rasero; deja puertas abiertas a la iniciativa y a la cualidad personal de los contendientes y, por ende, es más compatible con esa libertad interna del pensamiento teológico que ciertamente existió.

Tampoco, como ya se ha indicado tantas veces, se debe caer en el anacronismo de imaginar que las cuestiones teológicas sobre las que hoy se ejerce una vigilante censura sean de la misma índole que las que agitaban a los teólogos y pastores cuya obra se asocia a las controversias de los primeros concilios ecuménicos. Se tenía entonces una convicción que hoy no está presente en igual medida. La de que, a partir de ciertos límites, el mismo proceso de aprender con el error se desviaba sustancialmente, o porque ya lo erróneo se podía volver irreversible, o porque la vuelta a la verdad supondría un costo demasiado alto. En lo que respecta a la verdad, puede, en efecto, valer lo que se dice del afecto: hay amores que matan. Aunque tal vez cualquier error pueda enseñar, algunos errores pueden matar antes de que las crisis produzcan efectos vivificantes.

Eso sí, cuando pretendo que ello constituía entonces una convicción (ignorando la agresividad correspondiente), no estoy diciendo que se poseyera de modo consciente y claro el criterio para discernir los puntos a partir de los cuales el «anatema» significaba, en los hechos mismos, un quedar fuera del «camino cristiano» (= *hodós*)²⁰ hacia la verdad. Se sabía que, en un cierto grado de cristalización, certidumbre

20. «En Hech 24,14 es evidente que *he odós* (= el camino) era la forma como se autocalificaba la comunidad cristiana, mientras que sus adversarios hablaban de ella como de una *hairesis* (= secta): G. EBEL, art. «Camino» del *Diccionario Teológico del N.T...* (*op. cit.*), t. I, p. 214.

y expansión, una teología errada podía dejar de ser compatible con la participación en el caminar de la comunidad cristiana y en su fe. No me parece que se pueda encontrar en la teología patrística un tratamiento explícito de este criterio más intuitivo que discursivo y con una buena dosis de futurología implícita... Aun hoy día, creo que ésa es la situación, en cuanto a la laguna que esa carencia indica. Y se trata de algo serio, pues no es fácil, observando el pasado de la Iglesia, saber si todas las exclusiones que se han producido en ella se deben a desviaciones igualmente significativas. Dicho de otro modo, si todas valían la pena. El principio formulado en el Vaticano II sobre el ecumenismo, según el cual «existe un orden o jerarquía de las verdades de la doctrina católica, ya que es diferente el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11), no ha sido explicitado, desarrollado y aplicado en la teología de la Iglesia Católica.²¹ Y, tal vez, ni siquiera ha sido aceptado plenamente.

Sólo quiero señalar aquí los hechos que creo significativos. Y entiendo que lo es éste que aquí asoma. Aunque ya aparezcan ciertos síntomas de ello en los anatemas de Pablo contra los judaizantes en la época apostólica, o en los de la teología joánica contra los docetas en la época post-apostólica del Nuevo Testamento, el problema de la *herejía*, de cómo reconocerla, encararla y suprimirla, parece plantearse en la práctica, y en escala sociológicamente significativa, en la época patrística por primera vez. Se tiene entonces la certidumbre de que debe ponerse coto a un «pluralismo» que consistiría en admitir por un lado y negar por otro la idea trinitaria de Dios o la plena divinidad y humanidad de Jesucristo. Pretender seguir un mismo camino sin lograr un mínimo acuerdo en tales cuestiones sería —¿o no?— una locura.

Tal vez hoy ese mismo problema esté alcanzando una misma gravedad y una nueva actualidad. El arrianismo ha muerto, es cierto; pero la corriente ecuménica surgida del Vaticano II y apoyada por una profunda búsqueda teológica, así como la re-evangelización de pueblos mal introducidos en el cristianismo, parece no poder realizar estas tareas frente a lo dogmáticamente establecido. Se están rehabilitando

21. ¿Cómo se hace ecumenismo cuando se pretende que la Iglesia Católica Romana es en su dogma «portadora de... plenitud»? ¿Y cuando, por ende, sólo puede proponer «llevar a otros a participar plenamente de esta plenitud»? K. Rahner y H. Fries, con base en el principio del Vaticano II, propusieron una búsqueda común que, de alguna manera, retrocediera a la unidad de los cinco primeros concilios indisputadamente ecuménicos. Este libro, o su propuesta, fue considerado «inconciliable con la fe católica», en un artículo de D. OLS («Atajos ecuménicos»), publicado el 25 de febrero de 1985. Al parecer, el artículo fue pedido a su autor por el Cardenal J. Ratzinger (cf. Giancarlo ZIZOLA, *La restauración del Papa Wojtyla*. Trad. cast.: Ed. Cristiandad, Madrid 1985, pp. 244-245).

herejías vivas. Dentro de la Iglesia hay profundos sincretismos que unen la religión cristiana con ideas pertenecientes a otras religiones profundamente diferentes. No se sabe bien, entonces, cómo tiene que hacer la teología frente a esos caminos, al parecer extraviados, pero que, por otra parte, han aportado mucho a grupos humanos, y aún pueden hacerlo a la búsqueda cristiana de la verdad y a la riqueza de su dogma. Por otro lado, ¿cómo negar que esos caminos continúan afirmando lo que, a su debido tiempo, fue considerado un «error» decisivo e irreversible?²²

c) Alianza del dogma con la categoría de «naturaleza»

La tercera y última puntualización concierne a lo que el texto citado notaba acerca de la aculturación del cristianismo en las categorías del pensamiento helénico. Tiene razón González Faus al considerar como un signo de vitalidad, creatividad y libertad de la teología patrística el haber emprendido esa tarea y haberla llevado a cabo con más o menos éxito. Y tiene tanta mayor razón cuanto que no se engaña en lo concerniente a las limitaciones de esas categorías griegas «cosistas, estáticas... carentes de la dimensión personalista y de la dimensión histórica, y empapadas de un dualismo ante el cual hoy sentimos cierta alergia».

No se pretende aquí enmendarle la plana a esa evaluación de ventajas e inconvenientes, que parecería conducir a un empate. Y es sabido que no vale la pena trabajar, en historia, con hipótesis de lo que «hubiera podido ser si...». Las culturas, como los hombres, tienen

22. Véase a este respecto el *Informe sobre la fe*, entrevista al Card. Ratzinger realizada por V. MESSORI (Trad. cast.: BAC, Madrid 1985, especialmente el párrafo «Descubramos el verdadero Vaticano II», cap. II, pp. 35-37, y el cap. XI sobre el ecumenismo). Según el periodista, el Cardenal habría afirmado que «la intención del Papa que tomó la iniciativa del Vaticano II, Juan XXIII, y de aquel que lo continuó fielmente, Pablo VI, no era poner en discusión un *depositum fidei*, que, muy al contrario, ambos tenían por incontrovertido y libre ya de toda amenaza» (*ib.*, pp. 41-42). Los «dos extremos» que en el pasaje se describen (uno en forma implícita, otro en forma explícita) podrían, sin hacerles fuerza, representar las posiciones respectivas de las teologías de H. Küng (quien sometería a discusión el depósito de la fe) el primero, y el segundo la de quien hace la afirmación, el Cardenal Ratzinger. Pienso, por todo lo que se ha visto en esta obra, que *ambos* extremos constituyen una amenaza para la fe. El primero, por no acertar a mostrar con claridad dónde está la garantía de verdad de las fórmulas en que la Iglesia acuña su fe. El segundo, por estar en clara oposición, no sólo al espíritu, sino a la letra misma del Vaticano II, que admite que, de no existir una seria reforma o «aggiornamento», se ciernen graves amenazas sobre la fe en la Iglesia (cf. GS 19 en su último párrafo, por ejemplo).

destinos impredecibles (debido a las variables casi infinitas que las atravesan y condicionan). Egipto y Mesopotamia, por ejemplo, tuvieron en su momento una sabiduría mucho más avanzada, desarrollada o sofisticada que la de Israel, y una fuerza política destinada, al parecer, a sobrevivir, y hoy nada queda de ellas; mientras que el pensamiento hebreo, en sus dos formas —ambas «enancadas» en el helenismo—, sigue gravitando en una civilización que ha adquirido una escala planetaria.

Lo que muy brevemente quisiera notar aquí constituye una evaluación en un nivel lógico diferente. En éste no interesa tanto saber si era o no el pensamiento griego digno o meritorio de que el mensaje cristiano se aculturara en él. Lo que interesa, desde un punto de vista meta-dogmático, es internarse en el condicionamiento que esa incultura creó para *la idea misma* de lo que es o debe ser un dogma.

En efecto, es muy posible que el pensamiento dogmático cristiano haya salido preservado y aun enriquecido en tal o cual punto. Un ejemplo de lo que digo lo constituye, a mi modo de ver, la contribución de Nicea, Efeso y Calcedonia a la comprensión de la plena divinidad y de la plena humanidad de Jesús. Aunque con defectos, el carácter histórico del Dios de la Biblia fue preservado. Al Dios que se revela en Jesús no se le conoce por una deducción filosófica, sino a través de los predicados «históricos» justificados por la vida concreta de Jesús.²³

Más aún, si se desea un ejemplo todavía más conocido, ahí está el de la teología joánica en el mismo Nuevo Testamento. Ya se ha dicho que Pablo, a su manera, y, sobre todo, Juan fueron los primeros apologistas, los pioneros de la presentación del mensaje cristiano en categorías elaboradas o usadas por el helenismo en el Imperio Romano. Así, la controversia exegética de las últimas décadas (a saber, si el cuarto Evangelio es más judío que griego, o a la inversa) no tiene mucho sentido. Pretende ser ambas cosas a la vez. De ahí que presente la vida de Jesús como un paradigma de ese mundo (más o menos influenciado por un platonismo difuso) surcado por un hondo dualismo: arriba, el mundo impermeable de las ideas eternas; abajo, el mundo aparente de las copias efímeras. El Verbo o Hijo (unigénito) de Dios entra en el mundo de abajo y enseña a los hombres el camino para «conocer» y (también, y esto ya es hondamente hebreo) «hacer» la

verdad sobre el de arriba. Pero ese camino no es ya el de la contemplación del eterno retorno de las mismas cosas, sino el amor del hermano. Lo más puro del pensamiento hebreo, aunque en otros nuevos, se mantiene y vence.

Pero estas batallas ganadas no deben hacer olvidar la guerra... que es otro nivel lógico distinto. El helenismo es un mundo coherente y totalizador. Ese mismo amor que queda vencedor en el cuarto Evangelio debe pagarle su tributo. Se vuelve signo de lo divino en la medida misma en que desentraña a Jesús de una historia conflictiva y concreta en favor de los pobres. ¿Por qué? Porque el helenismo habitúa a la mente a buscar la verdad en esencias fijas. Fijas como la *naturaleza de las cosas*. O lo que el platonismo llamó el mundo de las «ideas eternas». La historia no es una categoría de donde surja la verdad, a pesar de todos los esfuerzos de Juan por mostrar a Jesús «plantando su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). El conflicto que el cuarto Evangelio reconoce es el de Jesús y el, digamos, «mecanismo» del mundo. Y ya no se trata del mundo real que hace pobres y marginados a la mayoría de la gente.

Es cierto que el período patrístico resiste aún bastante bien a las tendencias desequilibrantes del helenismo. Por eso, tal vez carece de una «síntesis» acabada. Estas llegarán más tarde con una victoria más total de Platón y de Aristóteles en la gran época «sintética» de la Edad Media, la de la filosofía (y la de la teología) *perenne*. Pero la semilla está plantada.

¿Cómo hacer para hacerle sentir al lector esto que puede parecer, de otro modo, una «abstrusa disquisición filosófica»? Tal vez la mejor manera sea volver a una pregunta fundamental para el desarrollo del dogma *a partir de Jesucristo*. Ya se ha indicado que, conforme al mismo pensamiento de Juan, san Agustín traducía la frase evangélica «os conviene que yo me vaya» (Jn 16,7) en la siguiente expresión que constituye un dogma sobre el dogma (metadogma): «ni el mismo Señor, en cuanto se dignó ser camino nuestro, quiso detenernos, sino pasar». Para Agustín, la misma Verdad absoluta que se revela no nos aguarda, toda entera, a la vuelta de una esquina; no está en las mentes de ninguno de los que la vieron y palparon encarnada en nuestro mundo, ni está a nuestro alcance depositada en un libro, aunque sea la Biblia. De alguna manera, la Verdad absoluta que tenemos no nos detiene, sino que nos pone siempre en camino. Y en camino *hacia la verdad*.²⁴

23. Cf. J.L. SEGUNDO, *El Hombre de hoy...* (op. cit.), t. II/2, cap. I. Puede verse además un desarrollo mayor en términos más teológicos del mismo tema en «Disquisición sobre el misterio absoluto», en *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador n. 6 (set.-dic., 1985), pp. 209-227.

24. Cf. *supra*, cap. VII, n. 4.

Hasta aquí, el acuerdo con Agustín merecería ser total. Pero, a poco que se observe el contexto inmediato de la frase, se percibirá una diferencia sutil, más característica. Todo el helenismo está ahí presente, y su impacto (futuro) bloqueando la idea misma de desarrollo dogmático que aparentemente ponía en movimiento. En efecto, ¿por qué o qué buscar todavía, cuando ya se tiene la revelación de la verdad absoluta? Según Agustín, Jesús mismo debe pasar, y no retenernos; pero es «para que no quedemos adheridos por debilidad a *cosas temporales* —aunque él las haya recibido y operado para nuestra salvación—, sino que corramos más bien con entusiasmo para merecer ser transportados y conducidos a Aquel que *liberó nuestra naturaleza de las cosas temporales...*²⁵ Como se ve, lo que en ese «más allá» de Jesús nos aguarda no es un proyecto histórico donde se construya —y así se encuentre— la verdad total: que se cumpla *en la tierra* la voluntad de Dios; sino su contrario (existencialmente hablando): la contemplación de ese cielo eterno, ya *libre de las cosas temporales*, donde Jesús nos esperaría sentado «a la diestra de Dios».

Cuando hablaba yo, en cambio, de la necesidad, en un proceso de aprender a aprender, de quedarnos un día sin la presencia física de padres, de maestros, de libros que den soluciones, no me refería a un paso hacia lo eterno, sino hacia la plenitud de la historia. Toda pedagogía auténtica tiene ese momento crucial. En él no se detiene el

25. Habría que reconocer a esta continuación de la pedagogía divina después de Jesús, a través de una comunidad viva, un vago pero persistente intento (que se produce al final de la era patrística y comienzos de la siguiente) de *acercar*, diría yo, la doctrina (en su globalidad, por lo menos) de los Padres de la Iglesia —a pesar de, o debido a su pluralismo y falta de síntesis— al canon neotestamentario, o sea, al «depósito» mismo de la Revelación. El *Decretum Gelasianum* (del año 495) expresa que, «además de las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, que *canónicamente* recibimos, la Santa Iglesia... no prohíbe que se reciban también las siguientes...» (D. 164-165). Y, a continuación se puede ver una lista de los primeros concilios ecuménicos y una selección de Padres de la Iglesia (como Gregorio Nazianzeno, Basilio, Atanasio, etc.). Ya acabado el período patrístico, se tiene la convicción, acogida dogmáticamente por el cuarto concilio de Constantinopla (año 869-870), de que «algunos Padres» (junto con los concilios «universales» y «ortodoxos») gozaron de «inspiración divina» en sus enseñanzas (D 333; cf. asimismo, un siglo antes, el segundo concilio de Nicea: D 302-303). En efecto, lo que los Padres han enseñado pertenece a nuestra «fe» (D 212) y sólo se puede reclamar fe, en sentido estricto, ante una palabra que se reconozca como inspirada por Dios y, por ende, como reveladora. Aunque, como se dijo antes, la prisa con que se fijó el canon neotestamentario haga que se abandone la idea de agregarle obras ulteriores (y no tanto porque no exista ya «revelación que depositar» después de la muerte del último apóstol), vaga por la Iglesia durante siglos la idea de que Dios sigue revelando. Sólo que se tiene conciencia (una vez más, se podría decir) de que ello se produce no tanto a través de un escritor, sino merced a una «interpretación» que se hace en la comunidad cristiana de cómo el mensaje de Jesús sigue revelando dimensiones *insospechadas* de la existencia humana. Se volverá a este punto más adelante.

proceso. Pero no «parece» ser ya «educación», porque, según lo que se ve, el «*educando*» se ha quedado solo. Su actividad *principal* ya no es interpretar las orientaciones que le dan sus educadores frente a cada caso. Y no porque ya no se guíe por ellas. Es *en la propia historia* donde ahora se buscan soluciones. Lo de atrás se ha vuelto «espíritu». Y es incorporado y actúa de una manera igualmente «espiritual». La fe cristiana ha de traducirse en esa «verdad» más plena que son las soluciones «más humanas» a las que fue destinada (GS 11).

Ese «espíritu» (con minúscula o con mayúscula) continúa con ventaja aquella peresencia «literal» del educador. Aunque sea la de la misma Verdad encarnada. «¡Felices los que, sin haber visto, han creído!», son las extrañas palabras con las que se cierra el evangelio joánico (Jn 20,29, antes del apéndice constituido por el cap. 21). Y parecen un eco de ellas las palabras audaces del poeta León Felipe: «El (Dios)... sabe que estando solos, sin dioses que nos miren, trabajamos mejor...»²⁶

Entre esas dos maneras de concebir ese «mejor» se situará el gran abismo hermenéutico que separará o no la fe de la vida histórica del hombre. Ese abismo se abrirá cada vez más, en la medida en que la balanza se incline hacia ese «presente griego» de las ideas eternas que es tan difícil de eludir cuando se emprende la audaz y necesaria empresa de traducir la fe cristiana al mundo helénico. No hay que pensar, sin embargo, que el Espíritu que continúa a Jesús sea una forma sutil y atenuada de Jesús mismo. Es una fuerza plenamente divina, continuadora de Jesús (cf. Jn 14, 26; 16,13), activa con todo el poder de gracia que hay en Dios, y actuante en el mundo de los hombres, dentro y fuera de la comunidad cristiana.

26. León FELIPE, *Antología rota*, Losada, Buenos Aires 1984, p. 32. La poesía se llama «La Ascensión» y lleva en exergo, de manera significativa para el problema que aquí se trata, el verso de Fray Luis de León que parece no concordar con la concepción joánica de «lo mejor»: «Y dexas, Pastor santo, tu grey en este valle hondo, oscuro...». El verso citado de León Felipe no es el de un ateo o el de un irreverente. Es la ajustada expresión de la fe de un cristiano. Aunque la audacia llegara hasta a poner «Dios» (en singular), en lugar de «dioses». Van en el mismo sentido las reiteradas observaciones de Pablo sobre el actuar como «hijos», herederos y dueños (efectivos) de todo, sin preguntar a maestros, padres o leyes lo que es lícito, sino juzgando por nosotros mismos (merced a los signos de los tiempos) lo que es conveniente y justo (Mt 16, 2-3; Lc 12, 57).

9

Pueblos nuevos para la fe

Ya se ha dicho: no es éste un libro de historia. No pretende trazar la historia específica de los «dogmas» cristianos. Y ello, aunque tal vez así parezcan darlo a entender los dos capítulos que preceden. En ellos, en efecto, ha sido forzoso decir algo «históricamente» válido para explicar lo ocurrido con la «pedagogía divina» cuando, después de los diez siglos que llevó la redacción del Antiguo Testamento, coloca ahora al hombre, en el Nuevo, cara a cara con la Verdad, Absoluta, a secas.

Por supuesto, tengo conciencia de estar hablando un lenguaje que el lector habrá ya catalogado de mítico. Pero no deberá olvidar que esa «pedagogía divina», tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se vale de medios humanos que una historia «profana» podría poner en orden como cualquier serie de acontecimientos históricos aparentemente paralelos.

Los dos capítulos anteriores tenían, de modo fatal, que parecer capítulos de una «historia», porque se trataba de dar cuenta al lector de «hechos» que determinaron un cambio notorio de rumbo en la concepción del «dogma» y de cómo elaborarlo; transformación que hoy no se comprendería cabalmente sin tener en cuenta varias cosas ocurridas durante esos cinco siglos estudiados en los dos capítulos que preceden. No en vano, en ese lapso de tiempo la comunidad cristiana donde el dogma se elabora pasa de unas decenas de testigos de la vida y mensaje de Jesús de Nazaret a constituir una Iglesia practicada legalmente en el último período del Imperio Romano que precede a ese cataclismo cultural que significó su caída en Occidente.

Es prácticamente imposible para un cristiano laico de hoy imaginarse esa Iglesia de los primeros cinco siglos de nuestra era. Hay pocas cosas que tengan en ella los mismos nombres que hoy. Más aún, esa misma sinonimia, como se ha visto, es, la mayor parte de las veces, engañosa. Se sabe, para poner un ejemplo, que una Iglesia tiene dogmas y que los discute. Pero poco sabe el cristiano hoy sobre lo discutido en aquellos siglos. Poco le dicen, además, las temáticas tratadas en los primeros concilios ecuménicos, pues el problema que generó el arrianismo ha quedado arrinconado en las estanterías de la historia. Poco le dice, por otra parte, la teología de los Padres de la Iglesia, pues todo ese gran acervo de cosas relativas a la fe de Cristo es hoy el patrimonio de unos pocos especialistas en la materia. El mismo Agustín —por no hablar de un Gregorio Nazianzeno, de un Pablo de Samosata, de un Cirilo de Alejandría— es más conocido como el santo que escribió las *Confesiones* que como el reformulador, para el mundo latino, del dogma cristiano.

Tampoco puede el laico de hoy imaginar con cierta facilidad cómo vivía, actuaba y se gobernaba una Iglesia que sólo cuando, al final del período patrístico, tenga que enfrentarse con los pueblos bárbaros, adquirirá las estructuras visibles que la hacen más o menos reconocible hoy en día. Así como tendrá que hacer un enorme esfuerzo «histórico» por imaginar cómo pudo vivir, durante un siglo por lo menos, una Iglesia cristiana usando como Escrituras consagradas con la inspiración divina solamente lo que hoy se llama el Antiguo Testamento... Y sin imaginar esa situación no podría el laico de hoy imaginar tampoco cómo esa Iglesia balanceó durante cierto tiempo las dos hipótesis opuestas: la de que la pedagogía divina que había actuado hasta entonces en la llamada «palabra de Dios» cesaba, o la de que todavía podía seguir creciendo y guiando más certeramente la búsqueda de la verdad, ausente ya el Verbo encarnado de nuestra tierra.

Así, sin pretender para nada ser historiador, he tenido que acercar al lector ciertos hechos históricos para hacerle saber cómo y en virtud de qué factores le llega hoy el dogma de una manera y no de otra.

Pero ello va a cambiar, y de manera radical, a partir de ahora. No sólo porque la nueva etapa frente a la cual estamos (el lector y yo) enfrentados ocupa nada menos que diez siglos, y el salto en «historia» sería desmesurado, sino, y sobre todo, porque, a partir de la caída del Imperio Romano y de la ocupación de su territorio por los llamados «pueblos bárbaros», el paisaje se nos vuelve más familiar. De esa «Edad Media» que aquí comienza, los hechos y los documentos, escritos o de piedra, si bien lejanos, son más conocidos, aunque el sentido de muchas cosas se nos escape aún. No hay que olvidar, en efecto, que los pueblos europeos nos han familiarizado, a través de

sus historias particulares, de sus literaturas y de su arte, con ese «mundo cristiano» que cada uno vivió, aunque fuera a su manera y con caracteres propios.

Ahora bien, tal vez en ningún otro plano de la existencia (del mundo occidental) esté ese pasado medieval tan presente —aun hoy en día— como en el plano del dogma cristiano y, más en especial, en el del dogma de la Iglesia Católica.¹ Expresado en otras palabras, en el ámbito eclesial del catolicismo y quizás sólo en él, lo que se creó para pensar y vivir la fe cristiana en la Edad Media pasó casi intocado —aunque variando siempre en grado e intensidad— hasta la víspera del Vaticano II. Y como éste tarda en producir los cambios que los Papas que lo convocaron y acompañaron esperaban de él, y como la Iglesia parece, en cierta medida, dispuesta a volver atrás de lo propuesto allí, ciertos caracteres del dogma provenientes del medioevo ejercen todavía una presión significativa o determinante sobre la teología católica en plena era nuclear. Sólo la necesaria separación en tres capítulos del abundantísimo material existente —uno referente a la Edad Media, y los otros dos a la Moderna— intervendrá en el orden (externo) con que estudiaré esos factores. En la manera de tratar cada uno de ellos primará, al contrario, la continuidad, aun hasta el presente.

Por cierto, esta continuidad, sobre todo a través del Renacimiento y de la llamada Edad moderna, es la de una Iglesia *a la defensiva*. Precisamente contra la modernidad que abre brechas en todos los planos de su institución y de su actividad. Y, tal vez más que nada, en el dogma. No obstante, aun así, sería artificial dividir esa continuidad en períodos históricos. Habría que repetir demasiadas cosas y sólo se advertiría, en la mayoría de los casos, con el pasar del tiempo, un cambio de grado, no de orientación. Por eso esta obra renuncia, desde aquí, a esa mínima apariencia de secuencia histórica que mostró en los dos capítulos precedentes. A partir de este punto, trataré de ir

1. En efecto, la Reforma, en principio, alcanzó a cortar muchos puentes «dogmáticos» construidos así en la Edad Media, al aplicar, aunque sólo fuera lenta y a veces timidamente, el principio de la *sola Scriptura*. Entiendo que ésta será la impresión que acompañará probablemente la lectura que puede hacer un teólogo reformado de este capítulo. No obstante, en esta reducción, que supone que un protestante es alguien más alejado —en principio— que el católico de muchos usos, costumbres y doctrinas surgidas de la Edad Media, hay ciertos límites. Fuera de las confesiones protestantes que han ido llevando adelante una seria investigación teológica, se vuelve a encontrar a menudo la huella intocada de la Edad Media. Por ejemplo, en la escatología de muchas sectas evangélicas y aun de iglesias más seriamente estructuradas. Pero creo que, hacia el final de este capítulo, el teólogo protestante reconocerá un problema que afecta a todos los cristianos casi por igual: la relación debida entre dogma divino y experiencia humana. No de otra cosa disputaron en realidad, en pleno siglo XX, K. Barth y R. Bultmann.

señalando, por orden de aparición, los factores susceptibles de condicionar de un modo significativo el desarrollo del dogma que llega hasta hoy. Y al tratar cada uno de esos factores, utilizaré datos de épocas diferentes, según los crea aptos para hacer comprender mejor —aunque sea viajando en el túnel del tiempo— las modificaciones que introducen en el desarrollo mencionado y qué, para bien o para mal, vivimos hoy.

Se impone, sin embargo, alguna observación previa, de orden tanto geográfico como histórico. Sobre todo desde el punto de vista del dogma, la Edad Media, el período en el que entraré a partir de aquí, está bastante bien delimitado. Por el acontecimiento (cultural) que le da comienzo y por el que le pone fin. En su comienzo está, en efecto, la caída —o caídas, porque no hubo una sola— de lo que se llamó el Imperio Romano de Occidente en poder de los pueblos bárbaros, alrededor del siglo V d.C. En su fin, con la misma imprecisión según los pueblos europeos afectados por el fenómeno, se halla otro acontecimiento cultural cómodamente datable: el del Renacimiento. Al cual va a seguir muy de cerca otro más afín al terreno dogmático: la Reforma.

La dificultades para delimitar el fenómeno abarcado —pero también mucho de su interés— comienzan cuando se trata de señalar los límites geográficos que esa época tiene. Límites que son, obvio es decirlo, los de su influencia cultural más directa.

El «organismo» cultural que pasa por su edad «media»

Es harto conocido en historiografía el impacto que sobre ésta ha tenido la biología (y, especialmente a través de H. Spencer, la dominada por el darwinismo evolutivo). La biología ha proporcionado, en efecto, las categorías mentales para el tratamiento y estudio de las culturas. Estas, como los organismos del mundo animal y, muy en particular, el humano, parecen tener un nacimiento, un crecimiento y una decadencia seguida por la muerte. Así aparecen y desaparecen, una tras otra, las grandes culturas de la historia. En el pasado, todas —menos una— delimitan con su influencia durante un tiempo áreas geográficas determinadas, para luego morir y ser absorbidas o destruidas por otras (o sobrevivir durante cierto tiempo en pequeños enclaves sin el esplendor y la influencia de antaño). Arnold Toynbee es tal vez, en el mundo contemporáneo, el último de los grandes historiadores que, si bien no siempre de manera explícita, usan la hipótesis «orgánica» para establecer un puente y, consiguientemente, una po-

sibilidad de comparación entre fenómenos por otro lado (en la medida en que son considerados como organismos) sumamente hererogéneos.²

Pues bien, ¿de qué «organismo» cultural se habla aquí? ¿Cuáles son sus límites espaciales? Ya el título de «Edad Media» está sugiriendo una etapa entre dos culturas: la previa y la siguiente. Y el organismo parece continuar siendo *el mismo*, pues sólo así cobra sentido la expresión «Edad Media». La etapa previa no puede ser otra que la que empezó a salir de la prehistoria y a entrar en la historia con la cultura griega. Se minimiza así el corte que en ella significó el paso de la hegemonía desde Grecia a Roma (cuyos antepasados, los etruscos, se pierden en la nebulosa prehistoria). Sea como fuere, el hecho es que esa «edad media» apunta a una etapa radicalmente nueva, para que pueda suponerse que no se confundió con el mero crecimiento de lo mismo. La novedad se abre con la invasión e incorporación de los pueblos bárbaros como factor dominante en *esa parte* del Imperio Romano que se llamó el Occidente. O sea, con la caída de éste en poder de nuevos pueblos de una cultura tan inferior como para suspender el proceso cultural que llegaba desde Grecia. El Medioevo es así, en realidad, la «edad media» de casi toda la «cultura europea». Hay en estos conceptos, sin duda, una cierta manipulación hermenéutica que permite no dar por difunta la cultura greco-romana (que, de hecho, resucitará con el Renacimiento) y entroncar la edad moderna de la civilización occidental en aquélla.

La Europa sin Edad Media. El Imperio de Oriente

Como se sabe, en el momento en que se produce esa caída, la gran extensión del Imperio Romano y la dificultad de gobernarlo desde un solo lugar habían establecido un Estado con dos cabezas: el Im-

2. Cf. A.J. TOYNBEE, *Guerre et civilisation* (Extracto, por A.F. Fowler, de la gran obra de aquél, *A Study of History*) trad. franc.: Gallimard, París 1953⁹. Según el autor, la «muerte» de las grandes civilizaciones está asociada al fenómeno complejo de la guerra. Una influencia cultural tal vez más amplia en este sentido la ha tenido la obra de quien fuera, en cierta medida, el maestro de Toynbee, Oswald Spengler, con su obra *La decadencia de Occidente*. Pero precisamente la hipótesis «biológica» de esta última obra muestra tal vez más claramente la insuficiencia de ese tipo de unidades de significación histórica, sobre todo al aplicarse a ese fenómeno «universal» complejo que es «Occidente». Su tesis principal no parece percibir el paso de la compartmentación de culturas a una civilización prácticamente universal, gracias al avance de la comunicación y, a caballo de ésta, de la interrelación económica. La presunta «decadencia» de Occidente supone, como el mismo darwinismo (del que es tributario H. Spencer, uno de los pensadores más influyentes de esta escuela historiográfica), la creación de nuevas especies diferenciadas gracias a contextos *aislados*: y entra en crisis, como la teoría de la supervivencia del más apto en cuanto resort de la evolución, cuando las especies se enfrentan a un contexto intercomunicado.

perio Romano de Occidente y el Imperio Romano de Oriente, cada uno con su propio emperador y su propia capital (Roma y Constantinopla). En realidad, y siguiendo el tema comenzado, el Imperio Romano de Oriente no tiene Edad Media, pues su cultura (griega) propia «muere», en la práctica, al mismo tiempo que termina lo que (en el resto del ex-Imperio Romano) será la Edad Media. Este imperio comprende el Este europeo, Asia Menor y Egipto (amén de todo el Norte de Africa), con capitales culturales (y religiosas) como Antioquía, Alejandría y, más tarde, Constantinopla. Este territorio, globalmente, no fue nunca dominado, como lo fue su contrapartida occidental, por los pueblos bárbaros. Lo que Roma era al comenzar el siglo V, seguirá en Oriente durante casi diez siglos sin cesura aparente. No hay solución de continuidad en el plano cultural, si uno olvida la extensión del territorio. El Imperio Romano de Oriente seguirá como portador de la cultura griega (y hablando esa lengua), así como practicando el cristianismo, en los pueblos que continúen estando bajo su dominio hasta el siglo XV.

Sólo en la periferia de ese Imperio ocurrirá, y con retraso, algo semejante a lo que acontece en el resto de Europa: la incorporación de algunos pueblos bárbaros al cristianismo y a un cierto resto de cultura greco-romana. Pero ello no significa un corte histórico, porque esos pueblos no ocuparán nunca, durante esa época, un lugar central. La mencionada inculcación del cristianismo en el helenismo seguirá allí su curso. La «muerte» de esa cultura sobreviene —paulatinamente, es verdad— porque otro pueblo va dominando los bordes del Imperio por el Sur: el Islam, que durante siglos va, poco a poco, arrebatando al cristianismo y, simultáneamente, al Imperio Romano de Oriente (y a la cultura griega) las áreas africana y asiática, hasta la caída de Constantinopla, ya en pleno siglo XV (en el año 1453), en poder de los turcos convertidos al Islam. Y el Islam posee lo que no poseían los pueblos bárbaros en Occidente: una cultura y una religión autosuficiente, si bien extraña. No genera, con su invasión del Imperio, un vacío de poder que pueda reproducir, aunque tardíamente, el fenómeno de la Edad Media cristiana.

Sólo una pequeña parte —la menos significativa desde el punto de vista de la cultura dominante en Constantinopla, la que comprende los pueblos eslavos del norte y de algún país de los Balcanes, que (aun con atraso y vicisitudes, pues el Islam avanzará hasta las mismas puertas de Viena) siguen practicando el cristianismo y se unirán culturalmente después al resto de Europa— podría, por extensión y con el consiguiente retraso, entrar dentro del marco cultural llamado Edad Media.

Por otra parte, es cierto, no todo lo que fue el Imperio Romano de Occidente tiene, en rigor, Edad Media. Se ha dicho con bastante

razón que España no la tuvo. Y que, por ende, ignoró el feudalismo, elemento socialmente estructural del medioevo europeo. En efecto, todo el norte de Africa y, durante siglos, España pasan a formar parte de la cultura islámica y sufrirán los avatares de ésta en adelante. Pero España vuelve poco a poco al mundo cristiano y a Occidente, en una cruzada que fue la única en tener un efecto perdurable. Completará esa vuelta al final de la Edad Media, pero se trata de una reconquista cultural tan afincada que, un siglo después, jugará entre las naciones de Occidente un papel protagónico en lo que se llamó su «siglo de oro».

Edad «media» entre la cultura griega y la moderna

Todas estas consideraciones de geografía humana apuntan a señalar lo relativo y complejo del fenómeno histórico que sirve de base al desarrollo dogmático del cristianismo en el período que aquí se va a estudiar. El concepto mismo de «Edad Media» es, como escribía hace un instante, una cierta manipulación hermenéutica de un mundo que forja su historia como la de una Europa ascendente y destinada, en el período siguiente, a tomar, en cuanto a su cultura, dimensiones universales. Sin embargo, el término de Edad Media, cuando se mantiene dentro de sus límites debidos, no implica una evaluación. Y, de hecho, quien visita hoy la mezquita de Córdoba en sus partes más antiguas (correspondientes aún a la alta Edad Media en otras partes de Europa) se pregunta, asombrado por tanta perfección y belleza, si la civilización no árabe podría mostrar, por esas mismas fechas, alguna obra comparable.

Se podría, por otro lado, afirmar que, si se hubiera de dar a la cultura de Europa Occidental moderna un origen helénico, la verdadera continuidad pasaría mucho más por el mundo árabe, que transmitió el saber griego a Europa, que por los pueblos bárbaros, que, después de una breve imitación clásica, construyeron otra cultura de espaldas a Grecia: lo que hoy se llama *modernidad*.

Así, lo que verdaderamente *sale* de esa «edad media» hacia la «edad moderna» en el siglo XV, es un mosaico de pueblos jóvenes (por lo menos en lo que se refiere a su asentamiento definitivo) y cuyo único elemento interno común, su «cultura», consiste en constituir o en haber constituido un «mundo cristiano». O un mundo, al menos, que se creyó tal. No tiene ya, en efecto, otra estructura o identidad que pueda definir y unificar a la vez sus límites geográficos y la creciente diversidad de sus nacionalidades.

Son pueblos y estados diferentes y, muchas veces, enemigos seculares. Como acervo común de recuerdos, imágenes y normas,

poseen únicamente el que se ha ido gestando bien o mal durante siglos en el interior de la «cristiandad». Por más que ésta esté ya herida de muerte precisamente en cuanto mundo *cristiano*.

El haber pasado juntos por esa época y haberla hecho tradición cultural constituye, de este modo, uno de los extremos del hilo. El otro lo constituye otro punto situado todavía en el porvenir de ese mundo: el que lo mantendrá unido durante la «edad moderna». Es, asimismo, el que considerará la edad que aquí se estudia precisamente como «término medio» entre sus orígenes en el Imperio greco-romano y otro tipo de civilización que, en los cinco siglos que restan hasta hoy en día, terminará ejerciendo su presión y su influencia sobre el planeta entero. Y formará así, en civilización, si no en cultura,³ la primera estructura humana propiamente ecuménica, es decir, capaz de unir prácticamente en sus efectos a todo el planeta.⁴

La Edad Media y el dogma cristiano. Metodología

Lo que de todo esto interesa, e interesa sobremanera a esta obra, no es, ciertamente, hacer una evaluación «justa» de la Edad Media —y aun de esa especie de medioevo continuado que pretende ser la

3. No cabe duda de que, frente a una civilización a nivel planetario, cobra un valor mayor la conocida distinción entre *civilización* (más o menos material) y *cultura* (más o menos espiritual). Es indudable que los países llamados «desarrollados» en el planeta muestran características muy similares en su modo de producción. No obstante, algo, y bastante hondo, diferencia a un inglés de un norteamericano, a un japonés de un alemán o de un francés. La pregunta que sí importa, sobre todo en América Latina y en países obligados a vivir en esa civilización, es la capacidad de supervivencia de culturas llamadas «primitivas» por estar ligadas a modos de producción obsoletos, frente a esa unificación quasi-forzada de los elementos que componen e imponen una civilización. ¿Hasta cuándo podrá mantener su individualidad una cultura casi totalmente ajena a la civilización dominante? Y si esto es cada vez más problemático o improbable, ¿cuál es el valor o el sentido de mantener la «igualdad» de todas las culturas o el «derecho» de todas a permanecer las mismas y cultivas sus valores?

4. Darcy RIBEIRO, el conocido antropólogo brasileño, niega, tal vez por deformación profesional, el carácter europeo y, por ende, cristiano de la civilización que hoy se desarrolla sobre el planeta entero y que él mismo llama, no se sabe por qué, «occidental»: «El... eurocentrismo se refiere a la supuesta cualidad diferencial de la civilización occidental, que consistiría en su creatividad singular. Esta visión de las cosas hace figurar como intrínsecamente europeos todos los últimos adelantos materiales de la civilización. En realidad, se trata de creaciones culturales humanas... Sin embargo, al surgir ocasionalmente en Europa, se impregnaron de 'europeidad'. De ahí el error de considerar que fuentes de energía, procesos mecánicos o técnicos puedan ser inherentes a una civilización. Esta concepción es tan idiota como sería suponer que la gasolina es cristiana o que la electricidad es inglesa...» («Perfil de un continente», en el *Correio de la Unesco*, ag.-set. 1982, p. 11). Lo único válido de esta pretensión es, a mi modo de ver, la advertencia de no perder el sentido crítico ni considerar sin más como «progreso» cuanto ocurre en Europa, o defender cualquier continuidad europea como siendo, sin más, «cristiana».

Iglesia tridentina—, aun en el caso de que tal evaluación tuviese sentido. Sí es preciso, en cambio, notar, como he tratado de hacerlo en lo que precede, que cierta concepción cristiana de la «verdad», o sea, del *dogma*, pasó, debido a circunstancias históricas imprevisibles, a ser un elemento decisivo en la construcción de ese mundo «cristiano». Merezca o no merezca ese nombre. No sólo lo tuteló o veló por su unidad (como en el período anterior). Casi se podría decir que lo sacó de la nada. Si no de la nada física, de la nada cultural. Y de alguna manera lo preparó, aunque luego se haya arrepentido de ello, para asumir una tarea decisiva para el desarrollo de la humanidad (o para su destrucción, si vamos al caso...).

Un «hecho» histórico de esta envergadura y duración multisecular —tratado, además, en un solo capítulo— exime al autor de cualquier investigación histórica pormenorizada. Lo único que aquí puede y debe hacerse es señalar si (y cómo) la tarea a la que se abocó la Iglesia en este largo período de la Edad Media (prolongada, a la defensiva, hasta muy adentro de la Edad Moderna) determinó cambios significativos en el modo de entender el acceso del hombre a la revelación de Dios, esto es, al *dogma*.

I. LOS PUEBLOS BARBAROS

¿Qué ocurría en el siglo VI en Bizancio y en Roma?

Algo llama la atención teológica al comenzar la Edad Media europea. Algo que planteará un problema verdaderamente *nuevo* para la formación del dogma cristiano. Eso sí, mostrarlo y acercarlo al lector acostumbrado a pensar que es posible pasar sin pestañear del cristianismo constantiniano a las grandes síntesis dogmáticas del siglo XIII, por ejemplo, no será fácil.

Propongo, pues, una especie de compromiso didáctico. Mostraré en este primer apartado del capítulo —en oposición a lo que sigue ocurriendo en el Imperio (*¿Romano?*) de Oriente— algunos hechos a título de ejemplo sugerente de lo que tiene lugar en Roma (y en el resto del Imperio Occidental) hacia el final del siglo VI y comienzos del VII.⁵ Ese período, aunque muy breve, es muy característico, por

5. Ante *l'embarras du choix* entre la multitud de obras históricas capaces de dar una imagen general más o menos fidedigna de este período determinado del Medioevo, elijo (por su accesibilidad al lector de lengua española y por su aceptación en los círculos teológicos) el tomo V de la *Historia de la Iglesia*, dirigida por Fliche-Martin. Este

ofrecer un cierto cuadro del cristianismo y de su institución central, el Papado, enfrentados a algo profundamente «nuevo» e inesperado: los pueblos bárbaros, que ocupan prácticamente la totalidad de lo que fue el Imperio Romano de Occidente un siglo después de su caída real. Porque, en el papel, Roma sigue perteneciendo al Emperador de Constantinopla y no está materialmente ocupada por los bárbaros.

Para mostrar cómo es nueva la tarea que la Iglesia emprende, cometeré un pequeño y, creo, inocente anacronismo. Trataré de dar unas breves pinceladas sobre esa situación de Roma, suponiendo que ésta es casi contemporánea de la que tuvo en realidad un siglo y medio antes la Iglesia en la otra parte del Imperio, cuando tenía allí lugar, en Calcedonia, el famoso cuarto concilio ecuménico. En éste se debate uno de los puntos más delicados y decisivos del dogma cristiano. Y uno, también hay que decirlo, de los más complejos y sutiles. Se trataba ni más ni menos que de usar, al mismo tiempo con propiedad y sentido, las categorías del lenguaje griego para poder hablar de Jesús de Nazaret como verdadero Dios y, al mismo tiempo, como verdadero hombre. Era, por cierto, uno de los puntos más difíciles que jamás se han tratado en la Iglesia: hacer de una «historia concreta y contin-

tomo se debe a las plumas de Emile BRÉHIER y de René AIGRAIN (Bloud & Gay. París 1938). Cualquier otra fuente de información usada será individualizada aparte, como corresponde. Sólo para las citas transcritas de Fliche-Martin, daré igualmente referencias de página. El lector profano en estas materias se cuidará de no confundir a este san Gregorio I el Magno (598-604) con san Gregorio VII (1073-1085), el del «giro gregoriano» de que se habla en la cita que viene a continuación, y que es otro de los Papas más influyentes (y poderosos) de la Edad Media para el tema que aquí se estudia. Precisamente L. PACOMIO (*Diccionario Interdisciplinar...* op. cit., t. IV, pp. 195-196) establece como tres puntos cardinales en la historia del concepto de «revelación» en el período cristiano. De ellos, ya se ha estudiado el primero: la inculturation de lo cristiano, durante la edad patrística, en el helenismo. El segundo, según el mismo autor, lo constituiría, en la Edad Media (aunque más adelante del punto que tomo aquí como referencia), el llamado «giro» o «reforma gregoriana», refiriéndose al momento en que el magisterio asume enteramente lo que antes se suponía era la inspiración del Espíritu en la interpretación que hacían los Padres de la Iglesia de la revelación bíblica. Los *Dictatus Papae* de Gregorio VII señalan ese paso. Y.-M. CONGAR, en su libro *La tradición y las tradiciones I. Ensayo histórico* (citado por Pacomio), escribe: «La reforma gregoriana y su influencia... señala un giro decisivo, el paso desde el punto de vista del actualismo de Dios al de los poderes jurídicos concedidos para libre uso, si no en propiedad, a la ‘Iglesia’, o sea, en este caso, a la jerarquía». Véase más adelante, en este mismo capítulo, todo el apartado III, así como el capítulo siguiente. No pretendo que san Gregorio Magno haya sido, en este punto, más importante. Mi opción por él es, como indiqué, didáctica. O sea, que tiende a hacer más visible o comprensible un cambio más paulatino y tal vez más hondo: el de la Iglesia que, luego de enfrentarse durante cinco siglos a la cultura del Imperio Romano, se ve ante la tarea de acompañar un camino, desde un *punto de partida* mucho más lejano: el de los pueblos bárbaros que ocuparon el Imperio.

gente», la de Jesús de Nazaret, la clave hermenéutica para formar en la mente del hombre la imagen o idea de lo que era Dios. Ni más ni menos. Había que doblegar el lenguaje de una cultura acostumbrada a pensar ideas eternas y universales, para que pensara al Absoluto a partir de lo contingente por excelencia: la historia libre de un hombre. En otra obra⁶ he tratado de mostrar que el no haber captado todo lo que Calcedonia elaboró al respecto trajo aparejadas consecuencias que, durante siglos, impidieron el desarrollo equilibrado de la cristología cristiana y la embarcaron en una concepción «monofisita», como lo ha dicho Rahner, demasiado afín a las categorías del pensamiento griego que Calcedonia quiso usar, pero que frenó en el momento en que quisieron seguir a rienda suelta por su camino trillado.

Sea como fuere, ¿qué ocurría en Roma *casi* por la misma época? Oriente seguía en plena efervescencia intelectual. Con sus pujos de *monoenergismo* y de *monotelismo*, continuaba debatiendo ásperamente las sutilezas de esa profunda unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana en Jesús. ¿Y qué acontecía en la otra parte del antiguo Imperio, la que se hallaba prácticamente ocupada por los pueblos bárbaros convertidos —algunos de ellos— al cristianismo? Y, en particular, ¿qué ocurría en Roma, sede reconocida ya por entonces, como se ha visto, como la del vicario de Pedro? ¿Cómo actuaba éste en una ciudad que no era ya la capital de Imperio alguno? Y nótese que no se trataba de un Papa cualquiera. Quien ocupaba esa sede era un pontífice extraordinario: san Gregorio Magno.

Roma, como decía, continúa aún habitada por «romanos». El Sumo Pontífice es, de hecho, un romano de familia patricia. Aunque Roma haya sido ya ocupada y devastada por hordas bárbaras, continúa siendo formalmente posesión del Imperio de Oriente, cuya capital es Bizancio. Sólo que el poder imperial se encuentra ahora muy lejos: en esa Constantinopla, nombre que se dio a Bizancio en honor del gran Emperador. En las inmediatas cercanías de Roma, por el contrario, los bárbaros lombardos se han instalado de forma definitiva, y sus generales tienen prácticamente Roma a su merced. Parecería, empero, como si cierto antiguo prestigio, el de la antigua capital imperial, les previniera de entrar en ella y de saquearla, o de establecerse en ella desplazando, de un modo u otro, a sus acostumbrados moradores. Ni siquiera mora en ella el hexarca, representante de la autoridad imperial de Constantinopla, que ha elegido Ravenna como sede y que es, de hecho, poco más que una figura decorativa, como el Imperio mismo en esa Italia que ni siquiera puede gobernar.

6. Cf. J.L. SEGUNDO, *El Hombre de hoy...* (op. cit.), t. II/2, Parte I.

Roma se ha empobrecido en todos los sentidos. Incluso, con suma rapidez, en el cultural. El propio Papa no puede seguir por sí mismo los debates teológicos de Oriente, pues no sabe la lengua culta, el griego. Y aunque los bárbaros no estén aún allí, como están ya ocupando el territorio en Galia, Britania, España, África del Norte y otras tantas ex-provincias del Imperio Romano, es ya una ciudad vencida y entregada a la fuerza nueva y arrolladora de esos pueblos jóvenes y, para los parámetros de los romanos reminiscentes, *bárbaros*, es decir, incultos.

La autoridad indiscutida que subsiste en Roma y la representa ante los bárbaros como el centro de una civilización que codiciaron largo tiempo y que los trajo desde tierras lejanas, es el Sumo Pontífice. Varios de esos pueblos, por conversiones multitudinarias de cuya sinceridad y hondura habría mucho que discutir, se consideran cristianos y «practican» esa religión, es decir, su culto. Varios de ellos han encontrado el cristianismo y lo han adoptado bajo una forma herética: la arriana (como, por ejemplo, los lombardos próximos a Roma y dominadores de gran parte de Italia). Pero, a la larga, más que dogmas que no comprenden, va a pesar en su evaluación el respeto hacia esa autoridad religiosa centralizada en Roma y, casi se podría decir, heredada de lo que tangiblemente subsiste del antiguo Imperio que los atrajo y fascinó durante tanto tiempo. De modo que, unos después de otros, todos se van poniendo bajo la autoridad «ortodoxa» del Pontífice Romano.

«Desde la reconquista de (Roma por) Justiniano —emperador de Oriente que retomó Italia en la primera mitad del siglo VI—, la sede romana era un obispado periférico del Imperio bizantino, sometido a la estrecha tutela del *basileus*, y la influencia preponderante de los patriarcas orientales en el seno de la Iglesia griega cuestionaba su primado espiritual. Pero, por otro lado, el Papa ocupaba un lugar muy favorable en una Italia arruinada y descuidada por un Imperio extenuado: en la misma Roma, se había convertido, por la debilidad de las autoridades civiles, en el verdadero jefe de la ciudad. El patrimonio de san Pedro, con mucho la mayor fortuna inmobiliaria italiana, le procuraba abundantes recursos. Tuvo así que ponerse a la cabeza de la resistencia a la invasión lombarda, organizar el reclutamiento de milicias locales y, encarnando así el patriotismo latino, su autoridad se identificó poco a poco con lo que subsistía aún de la *república* romana: los peregrinos bárbaros veían en él al representante de Roma y de la idea imperial, tanto más cuanto que eran ajenos al mundo griego.⁷ Ajeno al mundo griego era ya un Papa que, como se ha

dicho, confesaba sin demasiado pesar no saber griego, la lengua culta del Imperio Romano, en tiempos en que esa cultura helénica prestaba sus conceptos más sutiles a las más arduas cuestiones de la teología cristiana, como era la de la «unión hipostática» de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo de Dios, Jesús de Nazaret. El concilio de Calcedonia había tenido lugar, y aún se discutían sus últimos alcances. Pero ¡qué poco quedaba, en Roma misma, en el centro de la «cristiandad» (futura), de esa cultura en la que el cristianismo pugnaba todavía por penetrar y adquirir derechos de ciudadanía!

¿Nuevos pueblos o pueblos bárbaros?

No hay que olvidar que la cultura griega se había permitido a sí misma, como la cosa más natural del mundo, dividir a la humanidad entera en dos categorías culturales: *griegos* y *bárbaros*. El mismo Pablo da, a su manera, testimonio de ello cuando escribe que Cristo ha abolido esa división que atravesaba, a sus ojos, a toda la humanidad (cf. 1 Cor 1,24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Col 3,11). Por supuesto, con ello está indicando que el mundo «romano» es, de hecho, «griego» en lo que a cultura superior se refiere. Como son griegos los esclavos a quienes los paterfamilias romanos confían preferentemente la educación de sus hijos.

Y si hasta los mismos romanos habían sido en rigor bárbaros y, en cierto modo, con su espíritu, más legal que filosófico, lo seguían siendo, los judíos (tributarios de una cultura extraña, por alta que hoy nos parezca) lo eran más aún. El que Pablo les dé un estatuto aparte proviene de que la revelación de Dios que les ha sido hecha ha elevado a ese pueblo a un rango semejante (y aun superior) al de los griegos, en cuanto unos y otros, «judíos y griegos», pertenecen a la comunidad cristiana fundada en esa misma revelación hecha «primero» al pueblo judío. Pero proviene también, sin duda alguna, de que, desde el punto de vista de la pura cultura, los judíos eran asimismo, en el Imperio Romano, considerados «bárbaros». Un poco menos, quizás, que los bárbaros por excelencia, que eran, en esa época, los nómadas fronterizos, como los escitas (cf. Col 3,11). Y esto Pablo no puede permitirlo.

Pues bien, semejantes a los escitas son los pueblos que, en el período que se estudia, ocupan el Imperio Romano desde sus debilitadas fronteras. ¿Y qué problema surge de ahí? A primera vista, uno muy simple: pasar el mensaje cristiano de los pueblos «griegos» ya convertidos a los paganos «bárbaros». Se necesitaría, sin embargo, un libro entero para poder mostrar en toda su hondura que nuestro

7. *Histoire Générale...* (*op. cit.*), t. III, p. 26.

cristianismo —o nuestro catolicismo— lleva hoy todas las huellas seculares de la dificilísima solución que este problema exigió. Y si hay alguien hoy en día que sabe de esa dificultad casi insoluble, es América Latina, donde mil años más tarde se repetirá, con significativas similitudes, la misma problemática.

Pero, una vez más, ¿dónde está, a fin de cuentas, esa enorme dificultad? ¿No es cierto, acaso, que los «bárbaros» se convirtieron con facilidad y rapidez al cristianismo? Y si esa conversión tuvo quizás un momento de presión y violencia puestas al servicio del Evangelio, pronto la fe cristiana se convirtió en una especie de «tradición» inextricablemente arraigada en esos pueblos. Lo mismo, casi con exactitud, ocurre en América Latina con los pueblos precolombinos que la habitaban antes de la conquista hispano-portuguesa, y con los africanos allí transportados como esclavos.

Pues bien, toda la larga introducción que llevo hecha en este capítulo, y la somera comparación final entre la Iglesia que en Oriente debate los más finos problemas de la cristología (el del monoenergismo, para ser exactos), y en Occidente recibe, bajo un inesperado poder, a un conjunto de pueblos muy primitivos, ya convertidos o a punto de convertirse al cristianismo, tenía un fin: mostrar que los pueblos llamados con mayor o menor justicia «bárbaros» reproducían, en su cultura y costumbres, un cuadro muy semejante al del pueblo judío bajo David. Esto es, bajo el primer rey yahvista de todo Israel, en el momento en que comienza a redactarse y colecciónarse la palabra bíblica de Dios.

¿Reproducir la pedagogía veterotestamentaria?

¿Qué hacer entonces? ¿Volver a aquel punto cero de la revelación para rehacer el camino? ¿Incorporar de la manera más rápida posible, olvidando el paso por la experiencia, a los pueblos nuevos al nivel cristiano alcanzado por la Iglesia en el mundo helénico? ¿O intentar algo nuevo, dado que ambos extremos parecían inviables?

Para volver al punto cero, habría tenido la Iglesia que establecer un comportamiento estanco entre dos formas de ser un hombre «cristiano». Pero ¿a qué precio? Es verdad que así había comenzado a crearse el «dogma» del Antiguo Testamento. Y ya el lector se hará, alertado por lo que precede en esta Segunda Parte, la pregunta esencial que seguirá vigente en los capítulos de ésta: *¿Por qué la «pedagogía divina» no siguió con los pueblos bárbaros el lento pero seguro camino que llevó el dogma hasta el umbral del mensaje cristiano?* La respuesta que me animo a dar en este momento, y que trataré de mostrarle en

profundidad al lector, es muy simple. Es que ya *no se busca* la Verdad, como aconteció en el pasado y se ha visto hacer en el Antiguo Testamento. Ya se saben las respuestas acertadas. Sólo hay que hacérselas comprender poco a poco, bien o mal, a los pueblos que preguntan por ellas. Una parte de la Iglesia, por lo menos, las sabe y las sabe explicar. Será la Iglesia *docens*, la docente. Y esto no es un juicio peyorativo; es, sí, una circunstancia grave, crítica, problemática.

II. LA IGLESIA DOCENTE: UNA PEDAGOGIA APRESURADA

Necesaria simplificación del mensaje cristiano

El lector me permitirá hacer aún algunas alusiones a obvias semejanzas que permitirían, si la historia se repitiera, esperar de la Edad Media que comienza un proceso pedagógico muy parecido, si no idéntico, al del pueblo judío en el comienzo de la monarquía y, por ende, todavía en el comienzo de la redacción de eso que es hoy el depósito (de la primera fase) de la revelación divina. Y del «dogma» correspondiente.

En primer lugar, la adopción por los pueblos bárbaros de la fe cristiana no produce nada semejante a una rápida y generalizada transformación de las costumbres violentas existentes en ellos hasta entonces. Asesinatos por un lado y heroicas virtudes por otro se entremezclan de la manera más insospechada. La misma mezcla de barbarie y humanidad que pauta la historia de David y de su sucesión al trono por parte de Salomón, pauta también la azarosa y muchas veces sangrienta sucesión de los primeros reyes cristianos frances, visigodos y lombardos.⁸

En segundo lugar, y con mucha relación con lo que antecede, a poco que se piense, lo escaso o, mejor dicho, lo lento que puede hacerse (y se hará durante siglos) para educar a esos pueblos estará concentrado en una introyección de la más elemental moral cívica en las mentes de todos los miembros de la población. Esta moral, en el nivel alcanzado por la cultura de esos pueblos, supone, para volverse interior, un tipo de alianza con Dios semejante a la que los antiguos profetas predicaron en Israel. Y, más importante tal vez, una interpretación de la experiencia histórica como la que hizo el deuterono-

8. Flische-Martin, *op. cit.*, t. V, p. 383. Más en general, cap. I, párr. IV; caps. IX y XI.

mista con las antiguas memorias concernientes a los jueces de Israel previos a la monarquía. Con la conocida secuencia: Israel olvida a Yahvé; Yahvé envía enemigos poderosos que introducen crisis en Israel; Israel, en crisis, vuelve a Yahvé; Yahvé suscita a un caudillo (= juez) liberador de su pueblo... Ese será el sentido de lo que ahora se llamará la Providencia (como antes se llamaba la Alianza).

Claro está que, después del exilio y su problemática, de la crisis teológica que atestigua el libro de Job, de la tentativa por situar más allá de la muerte el momento en que se habría de manifestar la necesaria justicia de Dios y, más aún, después del esfuerzo creador de Pablo para mostrar la madurez y la libertad a la que debe acceder quien ha creído en el mensaje de Jesús, se hace difícil pensar cómo podría la Iglesia hacer con los pueblos bárbaros ese camino de nuevo y caminar al ritmo del pueblo algo ya recorrido desde siglos atrás.⁹

Precisamente en el momento que he elegido para la comparación, se halla algo muy sugerente a este respecto en el personaje en quien hemos centrado la comparación: el Papa Gregorio. Este no ignora, ciertamente, las controversias cristológicas que agitan a la Iglesia en Oriente (y llegan a una pequeña minoría ilustrada en Occidente). Pero parecería que es consciente del desfase que existe entre ellas y la problemática real de los pueblos que debe conducir y educar usando para ello su autoridad. Escribe varias obras, de las cuales dos retendrán aquí la atención como muy características de la temática popular y teológica de la época.

Una de ellas, que hoy se conoce con el nombre de *Diálogos*, debía originalmente llamarse *Los milagros de los Padres* (de la Iglesia, en sentido lato) *de Italia*. En efecto, cuando su interlocutor en los Diálogos le señala que los santos contemporáneos parecen obrar pocos milagros, el Papa «comienza a hacerle conocer lo maravilloso de que no ha oído hablar, y llena con ello cuatro libros de narraciones que

9. El hecho de que la Iglesia que aquí se estudia se sitúe cinco siglos después del Nuevo Testamento no significa —ni podría hacerlo— que todo lo que es y lo que enseña haya pasado efectivamente por el umbral neotestamentario. Y digo que no podría, pues ni siquiera todo en el Nuevo Testamento, a pesar de su inspiración divina reconocida, ha franqueado ese umbral. El hoy Cardenal J. RATZINGER lo escribe: «Hay muchas cosas de la Iglesia y en la Iglesia por la que no pertenece al Nuevo Testamento, sino al Antiguo. La era del Nuevo Testamento y la realidad del Nuevo Testamento no se identifican sin más» (*Volk und Haus Gottes*, en *«Agustins Lehre von der Kirche»*, en *Münchener Theol. Studien*, sección sistemática, t. 7. Sink. Munich 1954, p. 305. Citado por Hans Urs von BALTHASAR, *Puntos centrales de la Fe*, Trad. cast.: BAC. Madrid 1985, p. 70).

constituyen ya una ‘leyenda áurea’».¹⁰ Como en los comienzos de la redacción del Pentateuco, las «teofanías» acompañan a los amigos —jueces antiguamente, monjes y santos ahora— de Dios, que interviene con sus milagros en la historia y se manifiesta en ella.

En exégesis, Gregorio escribe un libro llamado hoy *Moralia*, y cuyo título primitivo era *Exposición del libro de San Job*. Puede parecer extraño que, como eco al popularísimo libro anterior, de talante deuteronómico, se escriba con pretensiones teológicas (por modestas que fuesen en la época) una exégesis nada menos que del libro de Job. En efecto, es sabido que este libro es casi un libro de teología. Contiene la refutación de la doctrina de la retribución *durante esta vida* que Dios haría a la moral practicada por el hombre. Himno tal vez a la trascendencia divina, cuya creación y providencia escapan a la comprensión humana, *Job* no era por cierto, exegéticamente, una obra que pudiera continuar la enseñanza, mucho más simple y menos problemática, de los *Diálogos*. Pero Gregorio practica en él la exégesis propia de su época, muy diferente de la actual. Acudiendo a una alegoría¹¹ en que los falsos amigos de Job representan a los herejes, y Job a la Iglesia, finalmente triunfadora, desvía la atención del profundo problema (la justicia de Dios abocada a la ausencia de un mundo ultraterreno) hacia las cuestiones, mucho más simples, que tenía que resolver la Iglesia frente a la conversión de algunos pueblos bárbaros (como los lombardos, por ejemplo) del paganismo a la herejía arriana.

Tal vez el lector, un poco desorientado, piense que estos hechos, demasiado puntuales, no pueden servir aquí para analizar lo que ocurre con el dogma en ese lapso de diez siglos que cubre la Edad Media. Pero no es ése mi intento. Por puntuales que sean esos hechos, bastan para sugerir el gran problema que la Iglesia tendría que haber resuelto en forma lenta y paulatina. Al menos, si deseaba tomar como norma la pedagogía divina que actuó en el aprender a aprender del pueblo de Israel.

10. Fliche-Martin, *op. cit.*, t. V, p. 31.. «Gregorio, si es verdad que no quiere afirmar nada que no esté avalado por la autoridad de testigos, acepta, sin someterlos a una crítica muy exigente, todos los hechos maravillosos que le cuentan, y saca de ellos enseñanzas edificantes» (*ib.*). La misma «credulidad» y el mismo interés en lo «milagroso» aparecen en las obras de Gregorio de Tours (contemporáneo del Papa Gregorio), quien escribe *De Gloria martyrum*, *De Gloria confessorum* y, sobre todo, la famosa *Historia Francorum* (cf. *ib.*, pp. 380s.), y un esbozo de teología de la historia no sin cierta relación o semejanza con los libros bíblicos de Samuel y de los Reyes.

11. *Ib.*, p. 29. El Papa Gregorio pensaba que su comentario sobre Job era ya «demasiado difícil para proponerlo a todos los fieles de su tiempo» (*ib.*, p. 30).

Cuando ya se saben las respuestas

En efecto, si los pueblos bárbaros han de hacer *su* camino, el dogma no les puede caer del cielo. Tiene, como ocurrió con Israel, que enraizarse en los problemas que se ofrecen a su *experiencia*. Y producir, como es lógico, cosas «imperfectas y transitorias» (DV 15). O, por mejor decir, cosas que ahora *ya se sabe* que son imperfectas y que serán transitorias... Ya que aun «los errores se explican por la necesidad pedagógica», pues no iba Dios a incurrir en el defecto del pedagogo apresurado.¹²

Ahora bien, si es cierto que Dios no iba a incurrir en ello, los hombres sí. El «pedagogo apresurado» sería el que diera respuestas antes de que el problema fuera clara y hondamente formulado y sentido. Y más apresurado todavía, si diera respuestas que no correspondieran aún a pregunta alguna, en previsión de que éstas pudieran hacerse. Así, el que se le diga o no la «verdad» a un niño (en proporción a su edad, comprensión y responsabilidad crecientes) es a menudo, mucho más que un problema del niño, un problema epistemológico mal planteado por el adulto. Así, por ejemplo, el que al niño se le prive (para no decirle algo «falso») de experiencias donde los acontecimientos parezcan «juzgar» la maldad o bondad de sus acciones (el horror crítico del adulto al *happy end* de tantas películas cinematográficas), puede desestabilizar de modo más radical la educación del niño que el ralentizar de modo sistemático el descubrimiento de que se vive en un mundo cruel e injusto.

La dificultad que se avizoraba en el comienzo de la Edad Media era inevitable: la Iglesia, como y con Israel, había hecho ya un largo

12. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Versión castellana.: Ed. Cristiandad, Madrid 1987, p. 149. Este riquísimo libro llegó a mis manos cuando esta obra estaba ya en vías de conclusión. Como el título lo indica, trata casi del mismo tema que esta obra —¿qué es, en efecto, el «dogma», sino la revelación divina en la «obediencia de la fe», o sea, en cuanto afecta y apoya el pensamiento y la experiencia del hombre?—, y lo hace con ideas demasiado afines a las que aquí se expresan —salvo, claro está, *meliore iudicio* del propio autor— como para que pueda yo ser demasiado objetivo al valorarlo. En todo caso, el lector que busque una bibliografía más completa y científica sobre el tema aquí estudiado, hará bien en consultar ese libro. En lo que toca al punto preciso que estoy tratando, el autor, explicando la concepción pedagógica de Lessing, la hace suya, aunque incorporándola a esa «mayéutica» (más histórica que la socrática; cf. *ib.*, p. 134) que concuerda, si no estoy errado, con lo que aquí se ha llamado el aprendizaje en segundo grado o proceso de aprender a aprender. Esta mayéutica, como el mismo aprendizaje en segundo grado, se opone al mero acopio o suma de informaciones. Esta sería «una revelación ajena al hombre, heterónoma, como un 'aerolito' caído del cielo, al que se opone justificadamente el hombre de hoy» (*ib.*, p. 129).

caminio y arribado a una serie de soluciones que podía, con todo derecho, tener por (relativamente) universales. ¿Sería menester callar sobre ellas cuando se trataba de pueblos nuevos que accedían a la fe en un estudio rudimentario? Tentación de pedagogo apresurado: decir todo lo que se sabe... Pero, asimismo, dificultad real: ¿era necesario o conveniente callar? ¿Mantener dos iglesias separadas por una diferencia de culturas?

Sería injusto creer que sólo la manipulación errada de la información era de temer aquí. Por eso mismo es demasiado sumaria la proposición con que terminaba yo el apartado anterior de este capítulo. No se trataba sólo de que la Iglesia supiera ya las respuestas. También juegan un papel relevante las *preguntas del interlocutor*. En efecto, los mismos pueblos bárbaros, con sus expectativas, tal vez erradas —como cuando los niños preguntan cosas cuando no tienen aún la capacidad de comprender los elementos de la respuesta— o prematuros, configuran el cuadro de la dificultad. Así, no es sólo que la Iglesia docente haya ignorado ese papel activo del educando y, de ese modo, haya abusado de su pasividad. Esos pueblos no fueron pasivos en la adquisición de su fe cristiana. Pero, en su fascinación por un imperio codiciado, la curiosidad debía llevarlos a preguntar por cosas juzgadas tanto más maravillosas cuanto más quedaban fuera de su comprensión.

Lo cierto es que los pueblos que dialogan ahora con la Iglesia están empleando un lenguaje diferente al de los romanos de la época patrística. Para no hablar de la misma problemática que dirigía el pensamiento paulino: las transformaciones que el mensaje cristiano debía introducir en la existencia madura del hombre, colocado por Dios como heredero en un mundo ofrecido a su creación. Si las palabras no fueran traicioneras, algunos hechos que habré de relatar muestran que la Iglesia en la época que se estudia sabe que los nuevos pueblos no le preguntan tanto por la madurez que puede dar a su libertad el mensaje de Jesús, sino por el acrecentamiento de eficacia que los ritos cristianos pueden dar a la magia que practican. Pero, sea como fuere, es un hecho que las respuestas que llegan en las obras analizadas y en otras muestran, por ejemplo, sin lugar a duda alguna, que los problemas antropológicos de la teología paulina, vagamente intuidos por los Padres de la Iglesia, desaparecen del horizonte teológico.

A los pueblos nuevos que ocupan el antiguo territorio del Imperio no les interesan tales temas. Sí, en cambio, les apasiona lo que el cristianismo les puede ofrecer como «teofanías». De ahí la inquietud, que ya se notaba en la pregunta a que corresponden los *Diálogos* de san Gregorio Magno: ¿por qué los milagros disminuyen? También la obra de Gregorio de Tours en esta misma época responde al mismo

interrogante implícito. Sólo que el interés y la fascinación por lo maravilloso no se reducen a que ésta aparezca más o menos abundantemente en hechos portentosos. También va surgiendo por vía de consecuencia, como en el antiguo Israel del Yahvista, la búsqueda intrigada sobre cómo *manejar* lo sagrado para que lo que importa se torne en beneficio de sus usuarios. En efecto, «uno de los puntos que (el Papa) Gregorio trata de asegurar mediante los milagros (que narra), es la supervivencia del alma después de la muerte, junto con las penas del purgatorio y la posibilidad que tienen nuestras oraciones de librar de él... La historia de Justo, monje médico, muerto en una quasi-excomunión por haber mantenido escondidas tres monedas de oro, e introducido en el cielo una vez que Gregorio, movido por compasión, hubo hecho celebrar por su liberación el santo sacrificio (de la misa) treinta días seguidos, se volvió en el Medioevo, y hasta nuestros días, en el puntal de una devoción reconocida legítima por la Iglesia, la ‘treintena gregoriana’ por el reposo de las almas de los difuntos».¹³

Una vez más, este dato puntual poco vale *en sí mismo*. Sugiere, eso sí, varias cosas sobre la formación de lo «dogmático» en esta época. Creo que vale la pena detenerse en algunas de ellas, pues, como la cita anterior lo dice de manera expresa, los elementos que aparecen aquí, aunque sea a título de ejemplo, llegan con su influencia hasta nuestros días.

Ejemplo de ese apresuramiento: el mundo de ultratumba

El primer elemento es el ya indicado, lo cual me eximirá de un largo desarrollo. El problema del extrínsecismo de algo sagrado que parece no tener en cuenta la rectitud del corazón del hombre, sino ciertas técnicas sacrales, es lo que lleva a una crisis (de crecimiento) en el Antiguo Testamento. Pero aquella crisis fue vivida en la realidad: colocó un tremendo y cada vez más agudo interrogante en la experiencia histórica de Israel frente a Dios. Es, por ejemplo, la sincera «irritación» y el «miedo» que llega a sentir ante Yahvé un hombre como David, y que provoca su decisión de alejar el Arca de Dios de su casa. David se ha topado con la experiencia de que lo sagrado, manejado sin los ritos apropiados, causa la muerte instantánea de Uzzá cuando éste pretende sostener el Arca de Yahvé para impedir que caiga durante su traslado a la nueva capital de David, Jerusalén (2 Sam 6,7-12).

13. Fläche-Martin, *op. cit.*, t. V, pp. 31-32.

En el caso que aquí se analiza, ¿tendrá una similar consecuencia la «compasión» de Gregorio por el monje Justo, a punto de ser condenado por un «rito», es decir, por una acción que, independientemente de sus consecuencias reales, es un quebrantamiento del voto de pobreza? Se impone una respuesta negativa. Más que una respuesta que devuelva al hombre desde la omnipotencia del rito a una experiencia con una interpretación enriquecida, se está ante algo que anula la pregunta: se crea un rito más poderoso. ¿Por qué digo esto? Porque el mismo texto del historiador muestra que la respuesta substraer el hecho a la pregunta que la experiencia puede evaluar. El problema se resuelve por la eficacia en el plano de la «inmortalidad del alma», donde la experiencia del hombre ya no tiene lugar. No se trata de una eficacia experimentada, sino creída. La compasión de Gregorio confirma el hecho de que la Iglesia posee ya las respuestas y, más que utilizar la experiencia crítica, la acalla. Aunque la respuesta no sea, tal vez, lo que en su fuero más íntimo su interlocutor desearía oír. Y repito: esto es una pedagogía apresurada, no porque la revelación de Dios tenga que estar al servicio de cualquier deseo del hombre, sino porque Dios no se revela sino en y para la humanización del hombre que busca dar sentido a su existencia.¹⁴

Así, la primera generación de algunos pueblos bárbaros vueltos cristianos recibirá ya una información teológica que en el proceso veterotestamentario le llevó ocho siglos de preparación a la pedagogía divina. El precio de esta «rapidez» o apresuramiento será, como se ha visto, una cierta dosis de extrínsecismo que afectará al dogma así recibido. La autoridad «dogmática» no habrá faltado a la «verdad objetiva», y será sin duda acatada; pero el resultado no será una experiencia más rica, sino una técnica sagrada mediante la cual se manejan los datos escatológicos. Técnica que se desarrollará más tarde hasta llegar al extremo —ocasión de la Reforma— de la «venta» de

14. Aludo así al título de la obra de Torres Queiruga: «la revelación de Dios *en* la realización del hombre». Creo que en pocos casos el título de un libro contenga tanto, como en éste, la proposición teológica que sintetiza todo su contenido. Desde otro punto de vista —en rigor, no se trata esta vez de una obra sobre la «revelación»—, E. SCHILLEBEECKX resume así un pensamiento que me parece, por lo menos en su expresión aislada, muy afín al título de Torres Queiruga y a mi propio sentir en esta materia: «La divina revelación, tal como se cumplió en Jesús, nos conduce al misterio del hombre. Por eso, pedir a la gente que acepte la revelación cristiana *antes* que hayan aprendido a experimentarla como una definición de su propia vida es una exigencia imposible e inútil, que va contra la estructura de la revelación» (*Christ. The Experience of Jesus as Lord*. Engl. trasl.: Crossroad, New York 1981, p. 76). A. Torres Queiruga señala: «En la teología evangélica, Gerhard Ebeling dio la señal de alarma con su trabajo acerca del ‘déficit de experiencia en la teología’. Y en la católica lo está haciendo la ocupación y preocupación más intensa de Edward Schillebeeckx» (*op. cit.*, p. 111).

indulgencias parciales o plenarias. Pero ya, en cierta forma, las famosas «misa gregoriana» constituyen para los fieles una alienación del tiempo histórico en aras de una escatología muy primitiva (aunque ésta ya no sea colectiva, sino individual).¹⁵

III. LA IGLESIA «DISCENTE». PREGUNTAS ATRASADAS

El dogma recoge la «curiosidad», no los problemas

Ahora bien, surge aquí, como ya insinué, un elemento diferente. Lo anterior parecería estar basado únicamente en el hecho de que la Iglesia «docente» tiene informaciones que, se supone, deben resolver (o disolver) los problemas de la Iglesia «discípula», o sea, de la que aprende. Pero ello no es tan así, aunque ese apresuramiento en el enseñar sea lo más visible. También es verdad que el pueblo, aun esos pueblos bárbaros recién ingresados en la Iglesia, tienen un papel activo en la construcción del dogma. Bien que no teólogos, los pueblos que componen la Iglesia condicionan en gran parte la orientación que va tomar la teología y en la que se comprenderá el dogma.

Por más que la teología, el *dogma in fieri*, hacia el fin de la Edad Media se separe hasta cierto punto del pueblo y se elabore cada vez más, de manera especializada, en el ámbito cerrado de las grandes universidades, fundadas en esa época en Europa y que manejan conocimientos de la Biblia y de la Tradición muy alejados del saber elemental del pueblo, éste desempeña —y no puede dejar de hacerlo— en esa misma elaboración un papel activo, si bien menos visible. Por una parte, en efecto, su curiosa imaginación genera innumerables preguntas y hasta certidumbres que, en oleadas, terminan por forzar las puertas mismas de la teología refugiada en las academias. El dogma

15. En cierto modo, el cristiano medieval nunca viviría profundamente —hasta sus últimas consecuencias— lo que correspondería al concepto de alianza histórica tal como ésta se da en el Antiguo Testamento. A pesar de semejanzas que pudieran existir, no lo hace en lo que tiene que ver, por ejemplo, con los franceses, tal como los presenta la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours o, más tarde, durante las cruzadas, cuando se acuña la expresión «*gesita Dei per Francos*». Y no podía llegar a sus últimas consecuencias, porque, como se cantaba ya en el siglo XI, la *Salve Regina* recordaba a ese mismo franco medieval que el mundo donde se libraban tales batallas era «un valle de lágrimas» donde vivían y actuaban «los desterrados hijos de Eva». Los judíos que iban en busca de su tierra, o suspiraban por recobrarla durante el exilio en Babilonia, no tenían tan fácil e ideal respuesta. Y por eso mismo tuvieron que crear algo más hondo, enraizado y sustancioso.

nunca estuvo tan separado de la clientela multitudinaria de la Iglesia como para ignorar las «devociones» practicadas por el pueblo y consideradas ya por éste como parte de su identidad de fe. Si fue a veces crítico de ellas, en la mayoría de los casos las avaló con su autoridad y, muchas veces, con razones y argumentos bien o mal sacados de la Biblia.

Por otra parte, no es menester pensar que ello se deba a intenciones siniestras o a una complacencia demagógica. Baste tener aquí en cuenta un límite negativo, pero realista. La misma preocupación «pedagógica» (pastoral) por acompañar al pueblo elaborando una teología «a su alcance» explica tanto presencias como ausencias dogmáticas que hoy, fuera de aquel contexto, aparecen en toda su crudeza. ¿Cómo actúa este elemento teológico? Ya sea por vía directa (catequesis, predicación, vidas de santos, etc.), ya sea por vía indirecta (respectando las limitaciones intelectuales de los pueblos, usando sus inclinaciones en el lenguaje conceptual y, sobre todo, figurado, etc.). Todo ello fue configurando, durante siglos, buena parte del dogma con que la Iglesia pretendió luego entrar en la Edad Moderna, chocando entonces con los criterios de la Ilustración.

En la cita que origina estas reflexiones se alude al caso del *purgatorio*. Por supuesto, también estamos frente a *un* caso entre muchísimos otros. Pero, como verá el lector, ilumina esas dos vías (directa e indirecta) por las que el pueblo se hace presente en la elaboración dogmática. Y no sólo como receptor de informaciones, sino como elemento activo. Lo cual no quiere decir que, en el fondo, se respete su necesidad de una auténtica «tradición» en el plano religioso-cultural. A ambas presencias —directa e indirecta— se dirigirá sucesivamente lo que sigue.

La Iglesia hubo de hacer un esfuerzo para «inculturar» el mensaje cristiano en la mentalidad griega. No pretendo comparar valores como si fueran magnitudes medibles. No sé si se puede decir que la cultura griega era superior a la hebrea. Lo que sí es obvio es que su refinamiento y su (relativa) universalidad en su concepción de lo humano le exigió un arduo y lento trabajo a los pensadores cristianos. Comenzando por Pablo, claro está. Traté en esta obra de mostrar cómo la superación de la ley mosaica (presente ya, aunque en forma embrionaria, en la predicación de Jesús) le exigió a Pablo una profunda reformulación de las preguntas morales que escapara a la absolutización de una ley considerada a justo título como dada por Dios. Y ello para poner todo el universo al servicio de proyectos de amor. A su vez, esta sana relativización implicaba una modificación de la idea del juicio de Dios, en el que pesaría no tanto el *destino de las personas individuales* cuanto la validez para lo definitivo de la obra histórica

global de cada existencia humana, validez que se haría sólo visible en la palingenesia universal. A su vez, esta transformación del universo, en la que el hombre se asociaba, sin trampas ni vanagloria, al proyecto divino, implicaba una dislocación de la clásica manera entusiasta, propia del yahvismo, de hablar de la creación divina, sustituyéndola por una idea en la que la creación está condenada a la inutilidad, a menos que los hombres dejen impresa en ella su libertad creadora.¹⁶

Ahora bien, el mismo Pablo señala que *no todos* —ni, tal vez, muchos— pueden llegar de inmediato (o están ya preparados por su experiencia) a comprender y a poner de modo equilibrado en práctica tal madurez. Afirma que él mismo debió tratar a nuevos cristianos como a niños hasta que, poco a poco, se hicieron capaces de aceptar como un enriquecimiento este «evangelio» de la definitiva libertad humana. De hecho, la teología paulina sobre la transformación antropológica implicada por el mensaje, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús no encuentra, en un imperio Romano decadente, el contexto apropiado para ser comprendida y practicada. Y los acontecimientos que he reseñado en los capítulos anteriores, más los de éste, influyen aún más para que la moral cristiana, aunque purificada de literalismos extremos, continúe siendo una teología de la ley y de la prueba que ella significa para el hombre. El Padre de la Iglesia más «paulino» es, sin duda, Agustín. Pero éste, demasiado preso del talante legal congénito de lo romano, parece mucho más preocupado por la fuerza gravitante que lleva a quebrantar la ley (= pecado original y concupiscencia) que por la libertad cristiana *por encima de la Ley*.

La «inculturación del cristianismo en la mentalidad de los pueblos bárbaros que se instalan en los antiguos territorios occidentales del Imperio Romano obliga, por inconsciente que sea el peso de esa obligación, a volver a una concepción moral netamente pre-paulina y aun, como se ha visto, pre-cristiana. A fin de cuentas, tampoco se le hubría podido pedir a un judío del tiempo de David que comprendiera y practicara la teología moral de Pablo. Todas las inculturaciones pagan siempre un precio, si son profundas. Lo he tratado de mostrar en el capítulo anterior en lo que toca al helenismo. Al asimilarse a algo ajeno, siempre quedan sin efecto cosas que sólo la cultura en que el

16. Cf. J.L. SEGUNDO, *El Hombre de hoy... (op. cit.)*, t. II/1, Parte II, cap. IX. Las exigencias de un rápido resumen hacen que deje de señalar aquí otras modificaciones igualmente necesarias y concomitantes. Una es la que impide pensar (con un incipiente maniqueísmo) el destino de los hombres como dividiendo la humanidad con una línea clara que separa a buenos y malos y dándoles el cielo y a otros la gehena del fuego, las tinieblas exteriores, el llanto y el crujir de dientes, aunque estas expresiones sean parte del probable vocabulario de Jesús.

pensamiento se creó puede cabalmente pensar, expresar y desarrollar. Categorías que libraban al hombre del temor a los castigos de Dios y de la búsqueda de la seguridad en lo sagrado, frente a la amenaza de esos castigos pautados por la ley, no cuadraban con la necesidad —el deber— de encauzar sólida y, a veces, violentamente la conducta y el pensamiento del pueblo en lo tocante a sus deberes básicos, cívicos y religiosos. El cristianismo, eso sí, se sigue pretendiendo tal cuando, de hecho, ha vuelto atrás, hacia una religión de la ley con sus premios y castigos.¹⁷ El pueblo, víctima así de una pedagogía apresurada, obliga a su vez, por paradójico que parezca, al cristianismo a «atrasarse».

Volviendo al purgatorio, muchos teólogos estarán de acuerdo con la invitación que, hablando de teología *hoy*, hace Y.M. Congar de «purgar el purgatorio», lo mismo que propone hacer Rahner con el concepto de «infierno».¹⁸ En efecto, con respecto al primero —como ya se ve en la historia que narra Gregorio Magno sobre el monje que escondió tres monedas de oro—, «se han ido acumulando... tantos y tantos datos fantásticos, extraños o discutibles, que resulta al menos difícil captar el valor salvífico y liberador de esta *verdad*. Incluso cuando no se transforma el purgatorio en lugar de tortura, con detalles a veces de mal gusto, *el castigo sigue siendo la categoría fundamental para hablar del purgatorio*, viéndolo como el lugar de punición y venganza de Dios contra el hombre. Es tarea de la teología mostrar que es *inaceptable esta visión*»¹⁹... a pesar de su calificación dogmática.

17. Véase a este respecto otra «purga» dogmática: la que K. RAHNER propone hacer con las *imágenes* ligadas con el infierno en su *Curso fundamental sobre la fe* (trad. cast.: Herder, Barcelona 1979, p. 132): «Tampoco las descripciones de la Escritura sobre el final tienen que tomarse necesariamente como reportajes sobre lo que sucederá una vez en el futuro. Si aplicamos correctamente una hermenéutica exacta de los enunciados escatológicos, estas descripciones bíblicas del final del individuo y de la humanidad entera pueden entenderse de todo punto como enunciados sobre las posibilidades del hombre y como advertencia sobre la seriedad absoluta de la decisión». Y en la p. 509: «El hombre puede interpretar las afirmaciones escatológicas del Nuevo Testamento a partir de este principio hermenéutico, y distinguir así entre contenido y forma de expresión, entre lo propiamente afirmado en forma no intuitiva y el modelo de representación».

18. No hay que olvidar que la Iglesia tiene en ese momento, y durante la Edad Media entera, un poder «temporal» mucho mayor que el conquistado —o aceptado— cuando se vuelve religión oficial del Imperio Romano. Las vicisitudes y vaivenes de derrotas y victorias en la lucha por el poder entre el Papado y el Imperio durante la Edad Media no deben hacer pensar que «derrota» significara períodos de Iglesia *sin* poder. Se trataba, a lo más, de saber qué poder —el civil o el religioso— podría usar el poder del otro para sus fines.

19. G. COLZANI, art. «Purgatorio», en el *Diccionario Interdisciplinar (op. cit.)*, t. III. Admitiría para esta concepción el substantivo «verdad» si vieran a ésta surgiendo

Sólo que la teología existente, como todos los «restos» del Imperio Romano de Occidente, se «barbarizaron». ²⁰ Pero no lo suficiente como para proporcionar a esos pueblos nuevos la experiencia de una profunda construcción de su existencia *a partir de la religión que poseían*. Como sucederá siglos después (en cierto modo a la inversa) con la conquista hispano-portuguesa de los pueblos pre-colombinos y de los esclavos africanos traídos al continente americano, la pedagogía «adelantada» e impuesta interrumpe violentamente un proceso autóctono. Sólo que el pueblo sigue pensando. Como no se le da más oportunidad de llevar a la práctica lo que piensa, es la imaginación la que se desborda sin control. Y sin generar, a no ser en un proceso lentísimo, experiencia. La teología que quiere estar junto a ese pueblo vuelve entonces atrás, y aun muy atrás, sin lograr entroncar con el proceso vital que, en este caso, se «barbarizó».

IV. TRADICIONES DIVINO-APOSTOLICAS Y TRADICIONES HUMANAS

Todos los «dogmas» que se acumulan ¿son tales?

Se llega aquí a un problema dogmático central en esta era e íntimamente ligado a lo que precede y a lo que sigue. La simbiosis entre un magisterio «adelantado» y un pueblo curioso en el espacio que los dogmas le dejan, y que influencia a su vez la elaboración teológica, trae consigo, como en el caso que aquí se examina, el

de la experiencia (lo cual no quiere decir «sustraída a la revelación») y siendo criticada por ella, en un proceso de aprender en segundo grado. Pero la prueba de que no es tal está en su permanencia «dogmática» cuando la visión en la que «el castigo es la categoría fundamental» sigue incambiada quince siglos más tarde. El capítulo siguiente tratará este punto.

20. *Histoire Générale...* (*op. cit.*), t. III, p. 21. Cabría agregar a título de síntesis: «En este cuadro se vio cómo progresivamente, del siglo VI al VIII, las tradiciones romanas se mezclaron con las costumbres traídas por los invasores y cómo nació de esa mezcla una civilización original. A decir verdad, la fusión se notó, ante todo, por una baja sensible del nivel cultural... Esta regresión, que continuó hasta el comienzo del siglo VIII, afectó tanto a las actividades políticas como a la estructura social, y tanto a las actividades económicas como a la vida intelectual y religiosa» (*ib.*, p. 18). Cuando se habla de catolicismo popular en América Latina, se está igualmente frente a esos pueblos que, tantas veces vencidos en la historia, lograron vencer, a su manera, transportando subterráneamente su cultura a la de sus supuestos vencedores. La religión popular debería ser llamada entonces por su nombre *propio* (por aquel que venció en ella) y original, ya sea Umbanda o una de las muchas religiones precolombinas, más que cristianismo. No para apartar de éste a tales pueblos, sino para respetar su aporte cultural.

legitimar con la etiqueta de «dogmático» un cúmulo de «tradiciones» (más que una tradición global coherente). Convertidas en «dogmas», esas tradiciones volverán la teología «atrasada» con respecto a las experiencias que la historia obliga a hacer. O sea, dicho en otras palabras, desconectan el dogma de ellas y no ayudan a interpretarlas y enriquecerse con ellas. Las «misas gregorianas» avalan con el poder dogmático papal una devoción popular; pero, ligadas como están a la concepción de un Dios que castiga los quebrantamientos de su Ley, se volverán «atrasadas» cuando se redescubran en la experiencia histórica aspectos esenciales —como los que enfrenta la teología paulina— del mensaje cristiano.

Es que se han introducido «tradiciones», pero no se ha logrado, sin el proceso educativo adecuado, crear una auténtica «tradición». Esto es, una sabiduría que no se reduzca a transmitir cosas aprendidas, sino que enseñe a aprender. Y que, para ello, desafíe la realidad, experimente y yerre (*trial and error*) y tome nuevos impulsos siguiendo hipótesis más ricas y ajustadas. ¿Cómo hacer, entonces, para llevar a cabo hoy esa «purga» necesaria que devuelva su vitalidad y flexibilidad a esa y a otras muchas «tradiciones»? El caso del purgatorio brindará aquí también un buen ejemplo.

El lector habrá notado en las últimas frases el uso ambiguo que puede hacerse de la palabra «tradición». Cuando, hasta aquí, he hablado de *tradición*, me he referido siempre a ese tipo de sabiduría por el que una generación humana no comienza de cero el trabajo de encontrarle un sentido al flujo, casi caótico, de los acontecimientos. En un lenguaje algo más técnico, se trata de que una generación transmite a otra no tanto «qué hacer si...», sino más bien «premisas epistemológicas», es decir, indicaciones para entender lo que ocurre e ir adquiriendo así, poco a poco, una experiencia propia. Se trata de una extraordinaria economía de energía, pero no llevada al punto de la «reacción» maquinalmente aprendida y practicada. Economiza energía para experimentar.

Creo que el lector habrá visto también que se ha hablado aquí siempre de «tradición» aplicándola a un proceso de «aprender a aprender». Así se forman los sujetos «activos» y creadores, mientras que, como decía Ortega y Gasset, los «reactivos» sólo han aprendido a responder a parecidos estímulos con la misma reacción. Tengo igualmente para mí que el lector que haya leído los capítulos consagrados al Antiguo Testamento —y aunque no tenga de este último un conocimiento muy grande— habrá percibido que eso es lo que ocurrió frente a las sucesivas crisis con que los israelitas tuvieron que confrontar lo que pensaban era su Dios Yahvé con la complejidad de la realidad histórica que les tocó vivir. Formaron así una «tradición», y

a ella le otorgaron su fe, porque hallaron que ese proceso había sido tan rico que no podía proceder sino de la pedagogía de Dios.

Ahora, sin embargo, en pleno desarrollo de la revelación neotestamentaria en la Iglesia, será menester internarse en los vericuetos de un sentido nuevo que va a adquirir la palabra «tradición». Este sentido está muy ligado a la Edad Media que aquí se estudia. La mayoría de las «tradiciones dogmáticas» que hoy tenemos proceden de allí. O sea, de ese desborde de curiosidad y de imaginación religiosa, apoyado por apariciones, milagros y revelaciones particulares de esos siglos de vida cristiana en un pueblo que iba desarrollando muy lentamente sus posibilidades humanas. El que, por ejemplo, treinta misas celebradas (y, a partir de cierto momento, pagadas por los fieles) *sin interrupción* durante otros tantos días tuvieran una eficacia especial para liberar, en un determinado plazo, a almas detenidas en el purgatorio, no sólo es algo que se «transmite» y, en ese mismo sentido, una «tradición» (= transmisión). Su carácter de tradición, mantenido de manera universal y por mucho tiempo, le da al final un estatuto teológico muy especial que se confunde con lo dogmático. Así acontece en la Edad Media, y así llega también hasta nuestros días. Sólo que lo que entonces parecía «natural», hoy, por lo menos a los cristianos que piensan, comienza a parecerles más problemático.

¿Cómo discernir la «tradición» de las «tradiciones»?

Porque ¿qué es esa «tradición», comparada con aquella de que se habló cuando se estudiaba la Sagrada Escritura? O ¿qué relación tiene, fuera de la similitud de la palabra, con aquélla?

Nada mejor, creo, para comprender este nudo teológico (frente al mismo hecho que se ha tomado como ejemplo), que plantear la cuestión tal como en nuestros días lo ha hecho K. Rahner en un terreno más genérico y con un lenguaje (por el que ya pido disculpas al lector no especializado) mucho más técnico.

Rahner advierte algo muy importante para efectuar esa «purga» de lo que es en rigor «dóhma»: la necesidad del distinguir, dentro de lo que se transmite como «tradicional», dos componentes. Y lo explica de la siguiente manera: «La tradición, históricamente considerada, es simplemente la totalidad concreta de los enunciados teológicos de la Iglesia y su entrega, en tanto la iglesia jerárquica no se ha distanciado de tales enunciados por medio del magisterio ordinario o extraordinario, declarándolos como no aceptables en la Iglesia. En tal tradición existen, sin distinción jerárquica expresa y refleja, la *traditio divino-apostolica* y la *traditio humana* —de las opiniones y ensayos teológicos

y de las opiniones de tipo profano humano— que se propagan conjuntamente».²¹

La cursiva para el apéndice (con el último «que» relativo) es mío, y se debe a que el problema está precisamente ahí: la «tradición» (Rahner la llama «tradición divino-apostólica», o sea, bíblica) y las «tradiciones» (Rahner las llama «tradición humana») se propagan juntas, y así las recibe hoy el cristiano. Y es de notar que esto no ocurre en cosas accesorias y privadas. La Iglesia celebra —apoyando con el sello autoritario que le da a una creencia una fiesta litúrgica— la aparición de la Virgen María en la gruta de Lourdes. Y, en la medida en que en mi propio país puedo atestiguarlo, muchos más cristianos asisten a esa festividad que a la de Pentecostés o aun (aunque no tenga yo aquí demasiado apoyo sociológico para la afirmación) a la de Pascua.

Se podría decir, y no sin razón, que este ir juntas la tradición divina con la humana no constituye (aún) un problema. Si bien se mira, toda la tradición de que se habló en la primera parte de esta obra (sobre el Antiguo Testamento) está hecha de esa mezcla. La formación del canon ha tenido que ejercer un discernimiento para llegar a lo que hoy, llevado a la Biblia, aparece como «tradición divina», separándolo de otros pensamientos y opiniones teológicas que han quedado fuera de la Biblia como tradiciones puramente «humanas». En el Nuevo Testamento, por ejemplo, los evangelios «apócrifos». Ya se ha visto también que ese discernimiento estaba constituido de modo fundamental por una línea de coherencia en el proceso de aprender a aprender. Queda como tradición «divina» lo que la experiencia ha ido mostrando como válido y eficaz en la búsqueda de una identidad que resista al desafío de la experiencia, rica en sentido y, por ende, a la larga, atribuida razonablemente a Dios.

El problema se torna problema después de que, como se vio, el dogma se separe durante siglos de la auténtica experiencia del hombre. Allí hay que temer que se mezclen, quizás en forma desequilibrada y desequilibrante, lo transmitido como «divino» y lo elaborado como «humano» en la expresión de la fe. Esto ocurre, y a ello volveré más adelante, en el caso del purgatorio, como asimismo en otros, entre los cuales se halla el que Rahner examina y a propósito del cual reconoce esa dificultad para discernir hoy la tradición divina de la humana: los

21. K. RAHNER, *Escritos de Teología* (Trad. cast.: Taurus, Madrid 1961, t. IV, p. 185, n. 29). Los demás textos de Rahner citados a continuación (sin referencia) sobre el mismo tema se encuentran todos en el mismo artículo de K. Rahner, entre las pp. 185-186.

dogmas llamados «mariales», en especial el que se refiere a la «virginidad de María *in partu*». ²²

Pero, antes de llegar a ese dogma, Rahner pone como ejemplo otro donde la Biblia entendida de un modo literalista (sin atender a los géneros literarios en que la verdad se expresa en ella), la curiosidad humana y la generalización dogmática se han mezclado inextricablemente: «La doctrina de la creación de Adán del barro de la tierra muestra qué cautelas son necesarias en argumentaciones de esta especie. También aquí ha expresado una tradición de dos mil años una verdad permanente en un esquema de representación determinado y concreto que es distinto de la realidad a que se refiere, y no imperecedero; pero, sin embargo, dicha tradición no lo distinguió reflejamente (= de manera expresa) de la verdad a la que en realidad se refería». ²³ Hay asimismo una verdad permanente transmitida bajo una forma literaria (¿inmutable?): «nació de María Virgen» (o, como dice el texto griego con más vigor teológico en el primer credo conocido: «se encarnó del Espíritu Santo y de María la Virgen»). Ahora bien, ¿es esa *verdad* un hecho físico —por santo que sea— referente a María o una afirmación teológica referente a Jesús? Y en este último caso, ¿cuál?

El cuidado a que se refiere Rahner tiende a prevenir la caída en dos malentendidos opuestos. Helos aquí: «No puede decirse que *sólo* eso (lo que durante largo tiempo fue enseñado de hecho universalmente y sin discusión, K.R.) le pertenezca a ella (la tradición *divino-apostólica*), ni tampoco que *todo* (subrayado mío, JLS) lo que durante largo tiempo fue enseñado de hecho universalmente y sin discusión

22. Es obvio que, con ello, Rahner discrepa de lo que afirma en su entrevista con el periodista Messori el Cardenal J. Ratzinger: «Los cuatro dogmas mariales (Virginidad perpetua, Maternidad divina, Concepción inmaculada y Asunción a los cielos) tienen en la Escritura su base indispensable». No abunda, en ese lugar, el Cardenal Ratzinger en su concepción de lo que juzga «base (bíblica) indispensable» para un dogma de fe católica. En cuanto a K. Rahner, éste, al referirse a la Asunción de María, escribe: «Una verdad menos perceptible, inmediata y explícitamente, en la Escritura, que ésta apenas podrá concebirse» (*Escritos...* op. cit., t. IV, p. 190, n. 37).

23. Agrego, por mi parte, que, si se consulta el Denzinger (el clásico manual que coleccióna las declaraciones dogmáticas de la Iglesia), se encontrará que la afirmación que mezcla esta verdad y su modo (transitorio e imperfecto de comprensión y expresión) hace su entrada en el dogma en el comienzo mismo de este período que aquí se estudia. Pelagio I, refiriéndose a Adán y Eva escribe: «(Confieso que...) el uno fue creado de la tierra y la otra de la costilla del varón (Gn 2,7.22)...» (D 228a). Un milenio y medio más tarde, en pleno siglo XX, la Comisión Bíblica Pontificia, respondiendo a la pregunta de «si puede ponerse en duda el sentido *literal histórico* (subrayado mío, JLS)... de... la peculiar creación del hombre y la formación de la primera mujer (a partir) del hombre...», responde: «Negativamente» (D 2133).

en (toda) la tradición y todo lo que se tuvo por verdadero posea ya, por eso, la garantía de la *traditio divino-apostolica*... El que el magisterio no haga constar explícitamente tal diferencia en un determinado punto no equivale a la declaración de su inexistencia (de la diferencia)».

¿Qué quiere decir con esto Rahner, si se me permite expresarme en un lenguaje más claro? Que el *primer* malentendido consiste en pensar que no pueden pasar a formar parte del dogma o, si se prefiere, de la tradición «divina», cosas que no han sido enseñadas durante siglos y que, de pronto, parecen «descubrirse» en una correcta, pero nueva, lectura de la palabra de Dios. Un ejemplo de estos «descubrimientos» a la luz de nuevos contextos y crisis, sería, por ejemplo, la seriedad con que Pablo habla de la salvación universal efectiva de toda la humanidad²⁴ en el contexto de la necesaria madurez con que el hombre debe asumir, en la fe, el peso de una madura libertad.

Viceversa, el *segundo* malentendido consiste en pensar que pertenecen al dogma, y forman parte de la tradición divina, cosas que han sido enseñadas durante mucho tiempo y unásimamente, sin que parezca haberse planteado a ese respecto duda alguna. En efecto, dada la mezcla que se hace de imaginación y de auténtica tradición, y el aval teológico que la costumbre y el mismo interés dan a aquello que fomenta la piedad y la práctica religiosa de las muchedumbres, se

24. K. RAHNER, en su *Curso fundamental...* (op. cit., pp. 499-500 y 509), afirma que hay *dos* planos distintos de certeza en lo que toca a la posibilidad de perdición eterna para cada individuo y la seguridad de salvación eterna para toda la humanidad: «Las afirmaciones escatológicas sobre lo que llamamos ‘cielo’ (como estado definitivo y consumación del hombre agraciado con la comunicación de Dios mismo) y las afirmaciones sobre el infierno no se hallan en un plano idéntico. Pues, como vivimos en la era última de Jesucristo, el Dios hombre, el crucificado y resucitado por nosotros, que permanece por toda la eternidad, sabemos en la fe cristiana y en una esperanza incomovible que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, en conjunto para la humanidad tiene un desenlace positivo por la propia gracia poderosa de Dios... Esta apertura... no es necesariamente la doctrina de dos caminos de igual rango, los cuales estén ante un hombre que se halla en el cruce. Más bien, esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación se halla en un plano subordinado junto a la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan de *hecho* (subrayado de K. Rahner) en la vida eterna de Dios». Timotheus RAST, tocando el mismo punto, declara algo importante: el empuje que en esta materia ha dado la teología bíblica a la dogmática: «La escatología trata de integrar otra vez el problema del destino individual en una escatología auténtica de toda la creación *bíblicamente fundada* en la esperanza de salvación de la Iglesia de Cristo y de *todo el cosmos*» (*La teología en el siglo XX*, edit. por Vorgrimler y Van der Gucht. Trad. cast.: BAC. Madrid 1974). En cuanto a la solución de Rahner, si de solución se trata, aun agraciéndole la distinción, dan ganas de utilizar, con todo respeto, el viejo dicho español: «adóbame esos candiles...!»

encuentran, sobre todo en la Edad Media, cosas humanas que no tienen fundamento en la palabra de Dios. «En la Iglesia —prosigue Rahner— puede haber también *traditio mere humana* que sea universal y que universalmente se sostenga durante largo tiempo; y no es necesario que siempre y en todo tiempo se separe y se distinga expresa y reflejamente de la *traditio divino-apostolica*». Y añade: «tales determinaciones reflejas de los límites poseen una verdadera historia. La prueba de que anteriormente no existieran no dice nada contra la determinación objetiva de tal distinción».

Un ejemplo. ¿Qué es «Tradición» en la virginidad de María?

Creo que los teólogos de más prestigio en la actualidad, aunque pocos se atrevan a abordar el tema concreto que aborda Rahner, concuerdan con estas observaciones sobre la prudencia con que hay que examinar teológicamente las credenciales de afirmaciones que, con demasiada facilidad, se presentan hoy como «dogmáticas», es decir, como provenientes de una tradición «divina». Si Rahner se toma tanto trabajo a propósito de la virginidad de María *in partu* (y, lógicamente, también *después* del parto), es porque este dogma tiene todos esos «aparentes» caracteres de una tradición *divino-apóstólica*. Y digo «aparentes», porque, si bien no se halla en el Nuevo Testamento, fue enseñado universalmente durante siglos por el magisterio unánime de la Iglesia y creído por la multitud de los fieles. Rahner se inquieta con razón de que, cuando tales caracteres se dan, se «supone» con demasiada facilidad que esa verdad debe tener respaldo bíblico (ya se examinará más tarde el problema de la «Tradición» como segunda fuente, y fuente separada, de la Revelación).

En efecto, veamos lo que la *Biblia de Jerusalén* dice en sus notas acerca del tema de la virginidad de María. Por de pronto, los únicos autores que lo tratan son Mateo y Lucas en los llamados «evangelios de la infancia». Aunque el magisterio enseñe que no se puede ignorar que éstos constituyen un género literario que hay que determinar —y no confundir, sin estudio, con un reportaje histórico de los hechos—, la intención de los autores no puede ser más clara. Se reduce a excluir a José de la concepción de Jesús. Esta se debe al Espíritu Santo y a la Virgen María. Jesús es hijo de Dios y de María. Por eso, el único que se refiere a la condición de María cuando Jesús nace es Mateo, pero sólo en lo que toca a José: «Y sin haberla (José) conocido, ella dio a luz un hijo, a quien él (José) puso por nombre Jesús» (Mt 1,25; cf. Lc 1,31.34-35). Pues bien, en la nota a este versículo acota la mencionada Biblia: «El texto prescinde del período ulterior y, por sí mismo, no afirma la virginidad perpetua de María, pero *el resto del*

Evangelio, así como la Tradición de la Iglesia, *la suponen*. Sobre los hermanos de Jesús, cf. Mt 12,46 y nota». ¿Por qué dice que *la suponen*? ¿Cuándo la supone «*el resto*»? No he encontrado una sola nota que comente algo así como «...y esto supone la virginidad perpetua de María». Más aún, la Biblia podía haber dicho que no sólo «prescinde el texto del período ulterior» a la concepción de Jesús, sino que positivamente los autores se desinteresaron del tema. En efecto, cuando se habla de «los hermanos y hermanas» de Jesús (cf. Mt 12,46; Mc 6,3), la acostumbrada explicación que se da es que, en el lenguaje usado por Jesús, el término «hermano» podía designar a primos u otros parientes. Pero no se dice que la primera acepción es la más propia y que, al no explicar en qué acepción la están usando, los evangelistas, lejos de suponer la «perpetua virginidad» de María, permiten a sus lectores pensar lo que quieran sobre ella, con tal de que atribuyan la concepción de Jesús a Dios y a María (= Virgen). Hay aquí, en la nota de la Biblia, una confusión que me atrevería a calificar de hecha ex profeso para evitar el discernimiento que Rahner exige.

Otro ejemplo. El purgatorio

Ese discernimiento debería ser más necesario aún, en la medida en que uno se aleja del misterio central de la vida y el mensaje de Jesús. Es decir, entre otros, en el caso mencionado del «purgatorio». Aunque sólo valga como ejemplo de creación de una tradición humana en medio de la tradición divino-apóstólica.

En efecto, como lo señala el ya citado artículo de Colzani, «la exégesis actual da pruebas en este sentido (en el de apoyar bíblicamente la existencia del purgatorio) de una gran moderación; menos preocupada de combatir las afirmaciones protestantes, reconoce que la doctrina de la Iglesia es el fruto de un lento proceso dogmático y que, por tanto, no tiene por qué buscarse al pie de la letra en la Escritura». ²⁵ ¿Qué quiere decir, me pregunto, ese «al pie de la letra»? Pretende, en efecto, que «hay en la Biblia algunos textos que se orientan y se abren válidamente a la doctrina que nos interesa». O sea, que, si bien no sirven para «probar» por la Biblia la existencia del purgatorio, pueden originar esa concepción. Cabría, es cierto, preguntarle a Colzani, en vista de las precauciones que aconseja K. Rahner, si basta

25. Art. cit., pp. 997s. A título de resumen (al alcance de cualquier lector) de esa evolución dogmática —que tiene su mayor empuje durante la Edad Media—, seguiré los pasos de este artículo en lo que viene a continuación.

esa «apertura» para fundar un dogma —como acontecerá precisamente en el período que aquí se estudia—, es decir, para hacer de esa opinión o apertura una «verdad de fe». Conviene, de todos modos, parar mientes en los dos textos (los más «abiertos», se supone) que el autor cita en apoyo de lo que dice.

El primero es un pasaje del segundo libro de los Macabeos (deuterocanónico), donde se nos cuenta que en una batalla murieron soldados judíos y se encontraron entre sus ropas objetos religiosos idólatricos. «Fue entonces evidente para todos por qué motivo habían sucumbido aquellos hombres», es decir, cuál había sido su pecado. «Judas Macabeo reunió entonces cerca de dos mil dracmas y las mandó a Jerusalén para ofrecer un sacrificio *por el pecado...* Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que *quedaran liberados del pecado»* (2 Mac 12,39-46). El texto (al igual que otros pasajes del mismo libro) es un testimonio muy importante sobre la naciente creencia en la vida ultraterrena y en la resurrección final de los muertos. Pero, en cuanto al «purgatorio» en particular, nada se puede sacar de él. El hecho de que actos de culto u oraciones por los difuntos lleven a Dios a perdonarles pecados no indica que exista un lugar donde, durante un cierto lapso de tiempo, hayan de purificarse los que mueran (y no hayan sido destinados al infierno). Si se dice que sólo se pretendía mostrar que este texto «está abierto» a la doctrina del purgatorio, en el sentido de que no rechina con ella, ya se ha dicho que esto no basta para apoyar un dogma. Habría que mostrar que rechina con cualquier otra afirmación que no sea el purgatorio. El mismo autor del artículo, sin darse cuenta, aduce otro texto referente a los difuntos que muestra cómo la exigencia de un purgatorio no está en la mente de los autores bíblicos: aquél donde Pablo recuerda a los Corintios (al parecer con cierta aprobación) la práctica que tenían de hacerse bautizar por sus muertos no bautizados (1 Cor 15,29). Lo único común entre ambos textos es la (hoy extraña) creencia de que, aun después de la muerte, el culto o las oraciones de los vivos pueden hacer que Dios perdone pecados y modifique el destino de los ya difuntos.

El segundo texto, en lugar de «abrir» la mente hacia una posible existencia del purgatorio, debería cerrarla. Allí Pablo escribe a los Corintios que la obra de los hombres (o de los cristianos, por lo menos) es siempre como una mezcla, donde los materiales empleados en la construcción tienen distinta calidad y resistencia. Y añade que «la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará *el Día*, que ha de manifestarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual la probará el fuego» (1 Cor 3,13-15) midiendo la diversa resistencia de esos materiales mezclados que representan la existencia total de cada

ser humano. La consecuencia, exegéticamente obvia, de este pasaje es que el día del Juicio (= el día) encontrará a cada hombre como salió de esta vida, es decir, con una obra que resume su vida y que está *aún* mezclada. El fuego (durante ese día último y decisivo) no purifica: «*aquilata*»; es decir, manifiesta la resistencia y, por ende, la calidad de una obra difícil de juzgar de otra manera como totalidad.

Colzani se ve obligado a concluir que en este tema del purgatorio «salta a la vista la reserva del texto bíblico», lo cual es poco decir, pues éste desconoce el tema y no es meramente «reservado» en cuanto a él. También aquí, como en el «se supone» de la perpetua virginidad de María, se adivina la prudencia con que un teólogo se aventura hoy en esa «purga» de que hablaba Congar.

El autor, en efecto, aparte de la existencia de oraciones y sufragios por los difuntos, no encuentra nada claro y cierto sobre la existencia del purgatorio hasta el fin de la era patrística. Confiesa que más bien se concibe a los difuntos (tal vez por la influencia del helenismo) como viviendo en una especie de estado de somnolencia en espera de la resurrección. «La idea de una purificación final que, mezclada con otros temas, se *vislumbra* ya en Orígenes, acabará imponiéndose en los Padres del siglo IV...» Pero luego se ve que esto no es, en rigor, así: «El contexto general de las doctrinas escatológicas hace difícil identificar simplemente esta *opinión* (de Orígenes) con la doctrina del Purgatorio». A continuación, el autor parece encontrar este origen en San Agustín (aunque ello nos lleva ya al siglo V). Afirma que en él «se ve en seguida que la doctrina de una purificación extraterrena está sólidamente construida en sus datos esenciales. Pero no es difícil captar algunos desfases del tema respecto al planteamiento bíblico: por un lado, hay una concepción individualista, preocupada por la muerte eterna del individuo...; por otro, hay una concepción expiatorio-punitiva que acentúa más las penas del fuego... que la tensión purificante del creyente...» Pero, si se sigue adelante, se verá que hay algo más importante que estos defectos desde el punto de vista dogmático. Con defectos o no, el autor nos informa que esto no pasaba en Agustín de ser un intento dubitativo: «El período post-agustiniano y medieval no hace más que confirmar esta teología agustiniana, expresando en términos de *certeza* lo que Agustín dejaba todavía en forma *dubitativa*»...

Piénsese lo que se quiera de los tanteos de Colzani en esta materia, lo importante es que señala con justicia que la Edad Media es, en realidad, la época en que se elevan a «dogma» cosas que comenzaron a enseñarse bastante tarde, de manera parcial y sin excesiva certeza, hasta que, poco a poco, se vuelven generales y estables. Sólo en 1245, el concilio de Lyon afirma que «los mismos griegos se dice que creen y afirman... que el lugar de esta purgación (extraterrena) no les ha

sido indicado por su doctores con nombre cierto y propio, nosotros, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los Santos Padres lo llamamos *purgatorio*» (D 456). Y en 1336, Bonifacio XII «define» la doctrina del purgatorio como de fe (D 530). Así, Pío X, en una carta a obispos orientales, llamará a la doctrina del purgatorio «sagrado dogma» (D. 2147a) en los comienzos del presente siglo.

Hay, al parecer, una línea de continuidad por crecimiento y acumulación que parece lógica. Pero, en términos de Rahner, ¿será posible que algo que no posee fundamento bíblico cierto (y haya que calificar como «tradición humana») se vuelva dogma por ser enseñado ubicua y unanimemente por largo tiempo, como ocurre tan a menudo en ese largo período medieval caracterizado por su estabilidad y unanimidad religiosa? ¿No habrá en ello algo de extralimitado y, por ende, contraproducente como camino hacia la verdad?

V. UN DOGMA QUE NO PASA YA POR LA EXPERIENCIA

El verdadero problema: ¿dogmas que no lo son?

Es hora ya, pensará el lector (y lo es, por cierto), de apurar ese nuevo elemento dogmático que parece generalizarse durante esos mil años de la Edad Media y que en esta obra (que, lo repito por enésima vez, no pretende hacer historia propiamente dicha) se ha exemplificado tomando como punto de comparación con la anterior la época del Papa san Gregorio Magno. Con todos los riesgos, excusado es decirlo, de erigir unos pocos datos puntuales en la *característica* que dominaría un lapso tan largo de tiempo.

Pero ¿qué voy a hacerle? Tengo que pedir al lector un poco más de paciencia. Y mantenerlo por unos momentos con la pregunta que Rahner (hasta cierto punto) deja pendiente: cosas que hoy son dogmas ¿no pertenecerán a una «tradición» humana, no divina, que sólo la dificultad de discernir en la historia y bajo la presión de la curiosidad y de las devociones populares ha convertido en «verdades de fe»? Y, si ello hubiera sucedido así, ¿habrá que confiar, aunque promulgadas por concilios o por los Sumos Pontífices, en su infalibilidad? ¿No se habrán hecho «reformables» con el paso del tiempo?

Siento, por mi parte, que la misma formulación del problema hecha en base a las iluminadoras distinciones de K. Rahner llevará, en el fondo, muy cerca de lo que me ha parecido criticable en el planteamiento de H. Küng acerca de la irreformabilidad de los dogmas. Es algo que yo caracterizaría como una especie de formalismo o le-

galismo teológico. Como si la teología, desde su propio laboratorio, pudiera examinar los dogmas y dictaminar cuáles, entre ellos, serían realmente tales, porque vendrían de Dios, y cuáles serían pseudodogmas. Y todo ello sin la ayuda de una praxis comprometida con la construcción del Reino de Dios que haga valer en esta búsqueda de la verdad un criterio más vivo y humano.

Por ello quisiera recordar brevemente al lector, antes de seguir adelante en el tiempo, que este capítulo no puede hacer olvidar las transformaciones estudiadas en los anteriores. Por la sencilla razón de que, aunque vengan de más atrás, siguen actuando y aun desarrollándose en esta época. En efecto, aunque parezcan actuar aquí causas fortuitas como la invasión de los pueblos bárbaros, las transformaciones que se operan en la misma idea de dogma se injertan, por así decirlo, en los factores anteriores.

Problema central: ¿dogmas que el laico no experimenta?

Me refiero, sobre todo, a que todos estos cambios que en este capítulo se analizan terminan por alejar más aún a los laicos, con su experiencia íntima de la verdad cristiana, de la autoridad clerical dogmática. Aunque, si bien se mira, ello es el resultado de la incertidumbre en que parece dejar al cristiano común el que se le diga que, durante la Edad Media, mucho de humano entró equivocadamente a pasar como dogma entre las verdades de la fe.

La estructura interna varía, como se vio en capítulos anteriores, y esa variación incide en el desarrollo de los dogmas. Pero es lógico que incida todavía más en esta larga Edad Media, en la medida en que se agranda en forma considerable el abismo cultural entre el pueblo cristiano, que vehicula aún mucho de barbarie y de paganismo, y el magisterio (y, posteriormente, la universidad), que conserva vestigios de un pasado donde el cristianismo, por inculturation, se elevó a grandes alturas intelectuales. Las cuestiones que la teología se empeña en resolver en esas insospechadas y maravillosas obras de arte intelectual medieval que son las sumas de saber teológico, comenzando por la de santo Tomás de Aquino, no representan nada parecido a las hipótesis con que la experiencia trata de llenar las lagunas que los hechos le muestran entre las expectativas de la fe y la compleja realidad del mundo. Quiero decir que no representan nada parecido —dejando intacto su valor propio de creación intelectual— a las crisis que —profetas y escritores mediante— hicieron avanzar el proceso de *deutero-aprendizaje* del pueblo de Israel. El *videtur quod non* con que cada problema se presenta, no es ya la voz del pueblo o de una comunidad

real que cuestiona lo que ha tenido por verdadero cuando se topa con la difícil y tozuda realidad de la historia.

La uniformidad de la fe, exigida e impuesta por una autoridad dogmática cada vez más vertical, no va dejando lugar a que se cuestionen en forma seria y realista cosas que forzosamente muchos hombres de la época debían sospechar que no eran ni justas ni humanizadoras. No se necesita, por ejemplo, demasiada cultura para darse cuenta de que «el castigo sigue siendo la categoría fundamental para hablar del purgatorio»,²⁶ del infierno y, en general, de toda la escatología individual. Y que el castigo no es la mejor y la más humana y justa de las razones para hacer o no hacer una cosa. En la época moderna, cada vez más personas de buena voluntad estarán de acuerdo en que es «tarea de la teología demostrar que es inaceptable esa visión».²⁷ Pero ello era impensable en la estructura eclesial de la Edad Media. Impensable, por lo menos, para el laico. De ahí las escapatorias imaginativas que llenan esa escatología insuficiente con la historia real de los hombres (cf. la *Divina Comedia* del Dante) o aun el desafiar disimuladamente esa escatología en una actitud, tan lúdica como irrespetuosa, que (por no expresarse dogmáticamente) aparece aquí y allá sin sanciones en una fase semioculta del Medioevo (cf. los *Carmina Burana*, a los que Orff ha puesto música y vulgarizado así entre nosotros).

Esta uniformidad —no unidad viva— del dogma se acrecienta asimismo con las relaciones cada vez más estrechas del magisterio con el poder (del brazo) secular. Nunca el Papado llegará, como con Bonifacio VIII, hacia fines del siglo XIII, a sentirse tan fuerte como para pretender gozar para sí la totalidad de ese poder «temporal». Ya se ha indicado que la famosa «guerra de las investiduras» entre Papas y Emperadores del Sacro Imperio Romano-Germánico no significó que el Papado perdiera o recobrara sucesivamente el poder. Se trataba de ver quién utilizaba el poder de quién. En un momento dado de esa lucha, el 18 de noviembre de 1302, el Papa escribe la famosa bula *Unam Sanctam*, donde, entre otras cosas, se puede leer: «Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que en ésta (la Iglesia) y en su potestad hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla, por la Iglesia misma. Una, por mano del sacerdote; otra, por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote... La potestad espiritual tiene que instituir a la temporal y juzgarla si no fuere buena...

Luego, si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual... a no ser que... imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética...» (D 469). Y a continuación viene lo que, en las palabras y en la mente del Papa no puede ser otra cosa que una definición *ex cathedra*:²⁸ «Ahora bien, someterse al Romano Pontífice —en lo espiritual y en lo temporal, se entiende por lo que precede— «lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura» (*ib.*).

Baste saber, con respecto a esta definición equivocada a juicio de los teólogos, que, cuando el concilio Vaticano I se apreste a definir la infalibilidad del Papa, se aducirá, por parte de los obispos franceses de la minoría, este caso de la bula *Unam Sanctam* (así como los *Dictatus Papae* de Gregorio VII) para mostrar que, en una definición solemne de una verdad de fe, el Sumo Pontífice de la época, ejerciendo el magisterio extraordinario, se había equivocado. Si no fue formalmente «hereje», ello se debió a que, en el Derecho Canónico, esta palabra sólo se usa para aquel que sostiene una opinión heterodoxa de modo «contumaz». Es decir, *después* de que ha sido condenada.²⁹

Es cierto que éste es un caso extremo. Interesa, porque muestra hasta qué punto el poder terreno que adquiere el magisterio se traduce en la anulación práctica de la función dogmática que le cabe al laico o, mejor dicho, a todo el pueblo de Dios. Contrariamente a lo que exigiría en nuestro tiempo el Vaticano II, el laico pierde su función en la creación de una fe que sea capaz de llevar a los problemas históricos «soluciones más humanas» (GS 11). Y el magisterio se acostumbra a usar el dogma para darle soluciones hechas a los pro-

28. A quien dijere que las palabras *ex cathedra* faltan en la *Unam Sanctam*, se le podría responder que faltan asimismo en la definición hecha por Pío IX de la Inmaculada Concepción en 1854. Y no por ello los teólogos dejan de hablar de dogma y de infalibilidad en este último caso, y de error en el primero. A las palabras decisivas de esta última definición —«declaramos, proclamamos y definimos»— corresponden en la *Unam Sanctam*: «lo declaramos, lo decimos, lo definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura» (el someterse en lo temporal al Romano Pontífice). La doctrina contraria es además allí declarada herética.

29. René AUBERT, «Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)», en Fliche-Martin (*op. cit.*), t. XXI, pp. 319-320. Los franceses eran más sensibles a las implicaciones políticas de los aducidos errores papales, mientras que los alemanes estaban más interesados en señalar errores dogmáticos, como los que llevaron a la condenación de los Papas Honorio I o Liborio como heterodoxos (*cf. ib.*). Según Küng, «la historicidad de la condenación de Honorio (por varios concilios ecuménicos) fue reconocida como hecho histórico aun por los ‘infalibilistas’ (del Vaticano I); pero declararon que la decisión de Honorio no era un enunciado *ex cathedra*, lo que se ha vuelto una escapatoria anacrónica hoy en día habitual» (Hans KÜNG, *Infaillible? Une interpellation*. Trad. francesa: Desclée, París 1971, p. 119).

26. *Ib.*, p. 995.

27. *Ib.*

blemas que aparecen en la historia, cosa que, según el Vaticano II, no es su función hacer. En efecto, la *Gaudium et Spes* recuerda a los laicos que «no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan». Y, para que no se piense que esto podría cambiar en cuanto a algunas cuestiones, esperando respuestas menos inmediatas o mejorando la preparación de los pastores, añade de manera inequívoca: «No es ésta su misión» (GS 43).

Desde el punto de vista más directamente dogmático, no me interesa tanto señalar aquí, como lo hacen varios teólogos serios, ese error *puntual* de un Sumo Pontífice (o de dos o tres), para examinar luego cómo se podría compaginar en abstracto esta equivocación con la infalibilidad pontificia definida en el Vaticano I. Interesa, en cambio, grandemente a esta obra, en un nivel lógico superior, lo que este desarrollo desequilibrante de la centralización y del poder, en el órgano que es asimismo el del magisterio dogmático, afecta a la búsqueda de la verdad.

Creo que el lector, en el propio plano de los principios, concordará conmigo en una especie de fórmula relativa a proporciones: cuanto más se aleja el desarrollo del «poder» dogmático de las experiencias de fe de los cristianos comunes, de cara al futuro, tanto más tiene que ocuparse de justificar ese mismo desarrollo adquirido, de cara al pasado. El resumen del párrafo principal de la *Unam Sanctam* lo muestra: le es menester probar que ese poder espiritual y secular —prácticamente absoluto— del Papado se funda en «las palabras del Evangelio». La Iglesia así instituida gracias a un proceso histórico que tiene aciertos y errores, se presenta, de este modo, como si constituyera un orden eterno e inmutable, querido y determinado tal como existe de hecho o tal, por lo menos, como debería existir si los hombres obedecieran el mandato divino.

Así, al terminar el examen de este período, convergen, de una manera extraña, en una misma necesidad de *vuelta a las fuentes* la institucionalización cada vez más verticalmente piramidal de la Iglesia y la necesidad de avalar las curiosidades y devociones de un pueblo que, a falta de expresar sus auténticos problemas, crisis y experiencias vitales, quiere hacer suyo el mundo de lo divino. Sólo que, una vez más, esta tendencia no lo domina todo. La Edad Moderna, que constituye el período siguiente, mostrará que, poco a poco, una tendencia que pareció en un momento casi imperceptible *vuelve realmente a las fuentes*, devolviéndole su vitalidad y su fuerza a la búsqueda de la verdad.

10

El dogma y la cultura moderna

Hay una fácil comparación cuantitativa que parece imponerse en el comienzo de este capítulo doble de la segunda parte, dedicado a estudiar los elementos que parecen afectar al «dogma» en la época histórica llamada «Edad Moderna». Mientras la época anteriormente estudiada abarcaba casi diez siglos, la que empieza en el Renacimiento y llega hasta nuestros días debería caber con menos dificultad en un capítulo —cuánto más en dos—, pues ocupa sólo un medio milenio.

Existe, además, otra facilidad adicional. Ya el lector sabe, por habérselo repetido yo tantas veces, que esta obra no es una obra de historia, ni siquiera de historia de los dogmas. Pero al tratar de captar un proceso —el de la idea misma de lo que es un dogma y de cómo se maneja del modo más verídico, eficaz y humano posible—, la historia general (y particularmente la del perímetro geográfico donde el cristianismo hizo sus pruebas) es necesaria en la medida en que los elementos que influyen en tal proceso sólo se perciben en sus justos alcances conociendo el contexto. Y éste escapa con más facilidad cuando se trata de hechos ya bastante remotos en el tiempo.

Pero he aquí que en este capítulo se acerca ya el lector a un período donde parece ser suficiente hacer alusiones a hechos bastante sabidos. Sólo para ubicar allí el tema que interesa: lo que ocurre en el plano del dogma. Y, sobre todo desde el comienzo de esta época moderna, lo que le ocurre al dogma en la Iglesia Católica. Ya que uno de los hitos que separan la Edad Media del resto de la historia

(europea) hasta nuestros días está constituido por la Reforma protestante, la cual, aunque mantenga ciertos paralelismos con la católica en materia de concepción dogmática, difiere en aspectos esenciales que se habrán de notar aquí.

Decía yo, entonces, que una de las (presuntas) ventajas de este capítulo doble es que puede contar, de parte del lector, con un conocimiento global de los acontecimientos más salientes que lo componen. La Edad Moderna es conocida, con mayores o menores detalles, por cualquiera que haya cursado estudios de nivel medio. Más aún, y esto va a importar mucho aquí, en este libro escrito desde y para América Latina en primer lugar, el período que va a ser objeto de reflexión coincide precisamente con lo que se denomina con cierta propiedad «historia patria» en cada uno de los países de este continente. De hecho, todo lo precolombino, por presente que esté aún en las raíces culturales de la mayoría de la población latinoamericana, es «prehistoria». Lo anterior al descubrimiento de América y a su colonización por Europa no se ignora por entero, pero no tiene comunicaciones fáciles con los métodos de la historiografía moderna.

Por una parte, en efecto, la historia, como suele decirse, la escriben los vencedores. Y para los vencedores, su historia es la de Europa prolongada *en* América. Por otra parte, una gran parte de la cultura precolombina no alcanzó el grado de desarrollo de los grandes imperios mayas o incas, y los pocos documentos que han quedado de ellas se han de descifrar casi como los fósiles prehistóricos que ocupan a la paleontología, a base de conjeturas o deducciones.

Se hace verdadera historiografía desde el momento en que América y Europa se encuentran y se interrelacionan de manera definitiva. Es decir, para precisar, en el propio comienzo de la Edad Moderna, en lo que se llamó —mal— el «descubrimiento» de América al final del siglo XV.

Por supuesto, esta «historia» que se aprende en paralelo a la Edad Moderna europea es, como ya se dijo, la historia que escriben los europeos que se radican en América. En ese encuentro intercultural que, como todo el mundo sabe, no fue ni cordial ni pacífico, la Europa «cristiana» se otorga a sí misma un subcontinente que figurará, de allí en adelante, como una imagen o representación, un poco borrosa y destenida si se quiere, de Europa. Al llamarla «historia patria» aludo, pues, exclusivamente al hecho didáctico de que la historia de la Europa Moderna se aprende en las aulas latinoamericanas como propia. Desde los Reyes Católicos hasta nuestro último presidente, «nuestra» historia se realiza en un continente bicefalo. Piénsese de ello lo que se deseé,

creo que esto me exime de documentar de modo riguroso, en beneficio del lector, los contextos que tengan importancia para el desarrollo elegido para esta obra: la idea del dogma cristiano.

La aceleración de la historia

Hay aquí, sin embargo, una probable objeción. Al lector no le faltarán razones para pensar que todas las facilidades que se han mencionado no son más que aparentes. En efecto, habría que tener en cuenta una característica de la evolución biológica en general y que se hace aún mucho más visible en la historia humana. Este tema cae en lo que se ha llamado, hablando de esta última, la *aceleración de la historia*. Los acontecimientos decisivos, que antes acaecían cada extensos lapsos de tiempo, se producen, a medida que el tiempo transcurre, de manera más rápida. Nuestra propia generación ha pasado, de los largos viajes en barco, a la aviación ultrasónica; ha atravesado la atmósfera y el espacio con vehículos que le han permitido al hombre escapar a la atracción terrestre y llegar a la luna, así como fotografiar con objetos manipulados desde la tierra otros planetas del sistema solar; mientras que, desde los rudimentos de la comunicación por radio, se ha pasado a la televisión, primero local, luego mundial. Y todo ello sin hablar de armas que, de ser usadas contra enemigos, no sólo destruirían a éstos, sino al planeta entero.

Esta lista no es más que un torpe intento de apelar a la imaginación. Cálculos mucho más exactos se podrían realizar acerca del crecimiento geométrico de la energía disponible *per capita* desde el hombre de las cavernas al de los dispositivos nucleares. Nuestra primera lista tiene la ventaja didáctica de indicar los umbrales *decisivos*, con nuevos e imprevistos problemas que ha debido atravesar una sola generación, cuando en épocas anteriores los hombres pasaban siglos sin experimentar cambios substanciales en las variables que constituían sus vidas individuales o sociales.

También sabe el lector que cada uno de estos umbrales introduce al hombre no sólo en la posesión de un instrumento más, sino en infinidad de problemas para muchos de los cuales no existe aún solución visible. Lo que no obstante para que su uso se siga haciendo efectivo antes de que se sepa cómo se solucionarán los males que ese uso acarrea. En una o dos generaciones humanas se ha consumido prácticamente la reserva de energía que la naturaleza acumuló como petróleo en las entrañas de la tierra. Y el petróleo se sigue agotando, sin que se sepa aún qué energía vital lo sustituirá —sin retrocesos que ya serían inviables o mortíferos— en unas pocas generaciones más.

El dogma a la defensiva en la Edad Moderna

Se podría pensar, así, que el hecho de abarcar este doble capítulo un espacio de tiempo que es la mitad del abarcado por el anterior no es una ventaja, pues en los últimos cien años se han producido más acontecimientos decisivos para la humanidad que en toda la Edad Media.

Sería una pura escapatoria verbal volver a repetir, como lo he hecho infinidad de veces, que mi intención en esta obra no es trazar una historia. Ni siquiera una historia del dogma. Sería, en efecto, de suponer que la multiplicación de acontecimientos decisivos para la humanidad debe haber sido igualmente decisiva para el dogma. Y que la misma idea de lo que hay que creer y la búsqueda de una verdad más total tendrían que tenerlo en cuenta.

Mas creo que ello no es tal. Lo único que puedo decir desde ya es que voy a atenerme a una hipótesis de trabajo muy distinta y que parecerá descabellada. Espero, sin embargo, hacerla plausible. Consiste en presumir que este doble capítulo sobre la Edad Moderna es posible, porque los acontecimientos que fueron decisivos para la humanidad en ese período *no lo fueron para la comprensión del dogma*. Por lo menos en la Iglesia Católica. Porque ésta se resistió a que lo fueran.

Ya el lector percibirá que esta hipótesis de trabajo no es tan extraña para quien haya seguido los capítulos anteriores, y muy especialmente el último. Se buscó, por mil razones que se han ido sumando y multiplicando en lo que va de esta segunda parte, llegar a un dogma perenne e inmutable. Se creyó haber llegado a él, y con él se atravesó prácticamente toda la Edad Moderna defendiéndolo y fortificándolo. O sea, de espaldas a algo que podríamos llamar el único factor importante que abarca todos los demás en este período: la modernidad. En otras palabras, se procuró hacer del dogma un remedio contra la aceleración de la historia y sus correspondientes responsabilidades humanas nuevas.

Demasiado claro es que tal hipótesis tiene sus inconvenientes, y de no pequeño tamaño. Parecería que se minimizan así elementos tan originales y distintivos de la nueva época como la Reforma, por citar sólo el ejemplo más notable, o la Ilustración, que no puede asimilarse a la Reforma ni identificarse con el enorme y rápido avance de las ciencias físico-químicas o biológicas. Sin embargo, y a pesar de todos los pesares, trataré de mostrar que, aunque la Iglesia Católica dio ciertos pasos, que pueden identificarse históricamente merced a los diferentes contextos por los que pasó en este período, desde el punto

de vista de la comprensión del dogma y de la búsqueda de la verdad, lo que predomina en cada uno de esos momentos críticos que se quiere exorcizar es un único talante defensivo. Y, lo que es más importante, para bien o para mal, se trata de una defensiva que, aunque sea a un alto costo, tuvo éxito.

Quiero decir con ello que las síntesis dogmáticas de la Edad Media han conseguido estar todavía en vigencia hasta la víspera del Vaticano II. No constituye esto, ocioso es decirlo, la única tendencia existente en la Iglesia. Pero sí es la mayoritaria. Y me atrevería a decir: aun después del Vaticano II. Añadiendo que por «mayoritario» entiendo algo cuantitativo, no cualitativo. Así, es cierto que las cosas han comenzado a cambiar, y hasta con cierta rapidez, a partir del Vaticano II. Pero la reacción y la restauración que vuelve al pasado también han ganado terreno en sectores importantes después de 1965, fecha de la clausura del Concilio.

Todo esto explicará tal vez las cosas que parezcan más extrañas y aun descabelladas en la unidad que forman estos dos capítulos.

I. EL RENACIMIENTO Y EL DOGMA

Aceleración de la historia y humanización

Ahora bien, esta aceleración de la historia es, en gran medida, el resultado de las leyes termodinámicas que rigen la disposición de la energía del planeta y de toda actividad que tiene lugar en él. La evolución biológica va, de manera inequívoca, desde una especie de computadora gigante para la tierra y todos sus habitantes, vegetales y animales, hasta la aparición de esas mini-computadoras que son las mentes individuales que implican para el universo mayor complejidad y capacidad inventiva. Lo que llevó centenares o millares de siglos (porque una máquina pensante humana tuvo que esperar el azar de un cruzamiento completamente fortuito entre un cereal primitivo y una cierta hierba silvestre para ver la primera espiga de trigo), ahora miles de seres pensantes, ayudados por cerebros auxiliares, lo hacen reemplazando una gran parte de azar por experimentación genética planificada. Y esto, que ocurre en el plano de la genética vegetal, ocurre en todos los planos naturales a la vez. Lo cual —el lector lo entenderá fácilmente— multiplica la aceleración adquirida.

Se comprende así que el *hecho de la humanización* signifique ya un factor necesario de aceleración en el desarrollo global de la biosfera. Pero, además, el mismo hombre está sujeto, en su nivel, a la misma aceleración por idéntica razón. Es cierto que en esa evolución es difícil

decidir dónde comienza lo propiamente humano. De ahí que se dé a la «humanidad» una edad diferente según sea el criterio que se use. Así, los científicos pueden hablar de un modo documentado, por rastros fósiles ciertos, de un tiempo que varía de seis a un millón de años de presencia humana sobre la tierra. Pero, aun suponiendo esta última cifra, la más corta, tal vez sea difícil para el hombre de hoy «imaginar» hasta qué punto es *reciente* la agricultura, por ejemplo, es decir, el cultivo sistemático de cereales o tubérculos. ¡Data de sólo once mil años! En otras palabras, la humanidad vivió sin ella, de la manera más primitiva e incierta —colección de frutos silvestres, caza y pesca—, sin cambios notables, ¡durante el noventa y nueve por ciento de su existencia! Pero es menester hacer un esfuerzo más para darse cuenta de que, sin agricultura, sólo podían existir pequeños grupos humanos, aldeas de pocos centenares de personas, para poner sólo un ejemplo. Y que esa dispersión implicaba un mundo *casi* sin historia...

Sólo en la centésima parte de ese larguísimo período de tiempo, la agricultura permitió comenzar a desarrollar agrupaciones humanas, acentuar la división del trabajo y todo lo que se inventó luego, hasta posibilitar, en esa misma centésima parte, la llegada del hombre a la luna o la invención de instrumentos que pueden destruir varias veces el planeta Tierra.

Hasta resulta difícil imaginar todo lo que cambió para la humanidad —o, por lo menos, para su parte llamada «occidental»— desde el fin de la Edad Media hasta hoy. «Quien hubiera podido, desde Sirio, observar la superficie de la tierra hacia fines del siglo XV, quedaría atónito ante la dispersión y el aislamiento de los grupos humanos. Civilizaciones enteras se ignoraban unas a otras por completo... Vivían cada una aparte, con contactos superficiales entre sí, cuando los tenían, conociéndose mal o nunca. Es Europa, armada de espíritu, métodos y conocimientos verdaderamente universales, la que va a unir los miembros dispersos de la gran familia humana».¹

Cinco siglos después, al terminar el siglo XX, la trama de todas las culturas planetarias se ha vuelto tan espesa, compleja e interrelacionada, que peligra uno de los «derechos» humanos más profundamente tales: el de «practicar» su propia cultura y mantener así una identidad grupal. Después de explicar la inmensa riqueza que supone para la humanidad el desarrollo de las más variadas culturas que hoy la componen, y las perspectivas de futuro que su interacción promete, Otto Klineberg, especialista en psicología y antropología social, ad-

vierte: «Los cambios que se orientan hacia la ‘modernización’ continuarán, sin duda alguna, y son necesarios en la lucha contra la pobreza, la enfermedad, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la discriminación de las mujeres y la impotencia política de las masas populares. El problema que sigue en pie es el² de saber hasta dónde pueden introducirse esos cambios preservando al mismo tiempo los aspectos principales del modo de vida del pueblo concernido».²

Esta aceleración de la historia no es ninguna novedad para nadie. Si no se le da ese nombre, sus efectos son de todos conocidos. Quien se espanta hoy de la dificultad —cada vez mayor, al parecer— que tienen para comunicarse los padres con los hijos, y le llama a ese fenómeno moderno «brecha» o «abismo generacional», tal vez ignora que, en realidad, se está refiriendo a esa aceleración de la historia que se hace más y más observable dentro de la llamada «edad moderna», pero que actuó desde siempre en la evolución del universo.

En otras palabras, la aceleración de la historia obró, ciertamente, durante toda la Edad Media y durante toda la prehistoria y la historia de las agrupaciones humanas. No es un fenómeno que haya comenzado con el Renacimiento...

Lo que la Edad Moderna tiene, sí, de propio es que, si en un tiempo esa aceleración significó un crecimiento o progreso, hoy se comienza a pensar que puede a corto plazo convertirse en regresión. ¿Por qué esta paradoja? La razón es muy sencilla. Durante el lapso de tiempo pasado en el desarrollo de la humanidad, la aceleración de la historia tenía un contrapeso. Y no tenía tan claro que muchas veces ese contrapeso tomaba la apariencia de un freno, más que de un complemento de la aludida aceleración. Era el hecho de que el desarrollo —¡gracias a Dios!— no seguía un curso rectilíneo. Cada generación tenía, hasta cierto punto, que recomenzar el camino.

Así, le sucedía a la historia humana lo que les ocurría a las especies animales. Que una barrera separaba lo que la herencia genética reproducía (con una leve cuota de azar) a un bajo costo energético, de lo que cada individuo aprendía y que no pasaba a la generación siguiente sino mediante el fenómeno, largo, costoso y en buena medida fortuito, de una educación. ¿Y qué sucede ahora? Pues que hemos debido pagar el precio de saber que «el saber ocupa lugar», y que la civilización marcha tan rápido y exige cambios tan acelerados para sobrevivir en carrera que parecería que se ha de renunciar a transmitir

1. *Histoire Générale...* (*op. cit.*), t. IV, p. 1.

2. «Cultura y culturas en un mundo cambiante»: *Correo de la Unesco*, Ed. cast., julio 1982, p. 16.

cosas que generaciones anteriores estimaban de mucho valor para un equilibrado y sano progreso.

Así, por ejemplo, la llamada «edad moderna» comienza al mismo tiempo que la imprenta y la consiguiente generalización (muy rápida en Occidente) de la lectura. Fue ésta, durante más o menos cinco siglos, la encargada de transmitir las más elaboradas formas de cultura y de sabiduría. Estas formas, y ello es importante, no sólo pasaban a través del contenido de la lectura, sino a través del refinamiento, análisis y crítica del leer mismo. Hoy día, en cambio, aunque es menester un mínimo de lectura y escritura, la civilización enseña a utilizar los instrumentos necesarios para vivir útilmente en la sociedad, a través de otros medios (radio, televisión, etc.) que no son la lectura. Y que son competitivos con ella. Y, más que competitivos, vencedores de entrada, pues con un esfuerzo mucho menor proporcionan una infinitamente mayor «cantidad» de conocimientos adaptados a fines sociales que no se critican.

Pero quisiera poner un ejemplo que se acerca ya más a nuestra temática.³ Sigue siendo verdad lo que dice Freud: que la satisfacción inmediata es lo opuesto a la construcción de toda cultura y aun de toda civilización. Cualquier lector habrá oído una enorme cantidad de chistes cuya gracia está en la sorpresa de los adultos ante la increíble información que tienen sus hijos pequeños en materia sexual. Y oido también de la necesidad de contrarrestar, en ese plano, todas las fuentes de información que separan lo sexual de lo que se considera origen más hondo de satisfacciones morales. Pero sucede que el problema

3. Es cierto que todas las transmisiones de una generación a otra sufren con esta aceleración, y el cristianismo no es una excepción a la regla. Es difícil hallar tiempo y manera para que el mensaje cristiano pase verdadera y hondamente de una generación cristiana a otra. Sobre todo por un factor «dogmático» digno de ser examinado, aunque no lo será, por lo menos de manera suficiente, aquí. El cristianismo necesita *cada vez más tiempo* sólo para poder «traducir» lo dicho en un contexto cada vez más remoto del actual. Existe, claro está, una problemática humana general que varía relativamente poco en comparación con otros elementos. Pero no es fácil colocar esta problemática frente a los valores que *están en juego* visiblemente en el momento actual. E. SCHILLEBEECKX, en su obra *Cristo*, se expresa con harta razón: «Por eso, pedirle a la gente que acepte la revelación cristiana *antes* de haber aprendido a experimentarla como una definición de su propia vida es una exigencia imposible e inútil, que va contra la estructura de la revelación» (*op. cit.*, p. 76). Esto es verdad, aunque le cueste a la Iglesia percibirlo. Sigue, en efecto, dando un valor casi mágico a libros cada vez más lejanos. Las personas justamente preocupadas por el armamento nuclear, el equilibrio Norte-Sur o la destrucción de la ecología planetaria —problemas de vida o muerte para las próximas generaciones, si no para la nuestra— no hallan sobre esto una sola palabra en las Escrituras cristianas que se lean y comentan, por ejemplo, en la liturgia. El Espíritu Santo no suple todo.

no es adelantar o no más cantidad de información. El problema está en que los medios de comunicación «ocupan lugar en la mente» de tal manera que las satisfacciones morales a largo plazo (todas lo son) son puestas en jaque por la información viva de la satisfacción que la civilización pone inmediatamente a mano de gente cada vez menos madura y menos acostumbrada a «analizar» críticamente lo que se recibe por los sentidos.

Como comienzo de este capítulo, no quiero internarme más en una temática que, sin duda, no haría más que comentar cosas por todos sabidas, aunque no siempre bien asimiladas. Me interesa, en cambio, detenerme un momento en el paso de la Edad Media a la Moderna. Porque, si la aceleración creciente de la historia acompañó a todas las edades de la humanidad, cabe preguntar por qué se separa tan claramente una edad de la que sigue. Y, lo que es lo mismo, qué hace tan visible ese fenómeno al término de la Edad Media para que la etapa siguiente lleve ya el nombre de «moderna».⁴

La aventura del humanismo moderno. El Renacimiento

Es hora, entonces, de dar un paso más. La aceleración de la historia como tal no se hizo perceptible hasta hace muy poco tiempo, dentro de nuestra misma época moderna. Pero, como se ha visto, está inscrita en la materia misma de la biología y, tal vez, en la de la misma física. Sólo que, a la manera de la «astucia de la razón» en el sistema hegeliano, mucho antes de revelarse como tal —es decir, como ingrediente de cualquier proyecto histórico—, se apodera de los proyectos humanos, haciendo que éstos, sin saberlo ni quererlo, aceleren su *tempo*. Más aún, de la misma manera que la «astucia de la razón» no es percibida por quienes son «asumidos» —si así puede decirse— por ella, y sólo la descubre una mirada histórica retrospectiva, así también, aquí, el título mismo de «edad moderna» está indicando que

4. El que esta obra termine con el examen del dogma en la *Edad Moderna* puede —vaya uno a saber!— hacerle perder valor ante el lector europeo o norteamericano, a quien la moda le ha repetido de mil maneras que es el hombre *postmoderno*. Y que pertenece a la era correspondiente. Ello cuestionaría nuestra pretensión de encapsular en dos capítulos cosas, acontecimientos o tendencias que se sucederían en un cierto orden lógico, sin mayor solución de continuidad con respecto a los tratados en los capítulos anteriores. Comienzo, sin embargo, por advertir que un latinoamericano se siente bastante ajeno a esa problemática. Y, más aún, que desconfía de una moda que desvincula al hombre desarrollado de los grandes problemas humanos que no han sido solucionados aún para la gran mayoría de la humanidad pobre. Por ello pienso que esa moda, por el momento al menos, no pasa de constituir una escapatoria.

la «astucia de la neguentropía» (voy a llamar así a la aceleración de la historia) está como al acecho de que termine el universo cultural estructurado durante varios siglos en la Edad Media con materiales de una enorme solidez. Por lo menos en apariencia.

Se insinuó ya en este capítulo que, amén de esa aceleración ubicua y continua de la historia como consecuencia de la economía de energía reinante en el universo, otro factor, más voluntario, consciente y proyectivo comenzaba a actuar o, por lo menos, a hacerse conspicuamente visible al comenzar el Renacimiento.

Obviamente, la aceleración de la historia tiene grados. Y los proyectos humanos, como todos saben, pueden ponerle obstáculos o aminorar por un tiempo la creciente velocidad de ciertos cambios históricos. Y si ello es hoy menos claro, supongo que la tentación de detener la historia cuando aún el mundo europeo⁵ era cristiano debió de parecer viable hacia el fin de la Edad Media.

¿Por qué es ello así? ¿Qué ocurre con ese ser humano que surge de la Edad Media a la que se ha consagrado el capítulo anterior? Que ese milenio, cuando termina de construir un mundo (feudal) donde todo está pensado, pesado y justificado de una vez para siempre, tiene cierto derecho a pensar que ha encontrado un orden *perenne* y que, al envolverlo por entero en el dogma, le ha dado la base y la salvaguardia más preciosa, la de unir ese orden a la certeza de una revelación divina. O sea, de una verdad válida de una vez para siempre.

Pero ahí está, actuando, abriendo brechas en los sólidos muros de ese mundo que representaba un orden sagrado y llevando —astutamente, diría yo— hacia una insospechada verdad mayor, esa maduración de la biosfera que se traducirá más tarde en lo que aquí he llamado aceleración (consciente) de la historia.

Por supuesto, entran aquí las preferencias de los historiadores para señalar cuál sería el factor que arrastró los otros hacia fuera de la síntesis medieval. Es casi un lugar común, para los teólogos al menos, que ese factor se llamó el *nominalismo*.

Yo, confieso, no quisiera entrar en esa discusión. Prefiero atenerme al plano en el que se desarrollan las reflexiones de esta obra. Y, así, ir dibujando la hipótesis que dominará todo este doble capítulo sobre la Edad Moderna y el dogma. Desde ese ángulo, prefiero seguir

5. Todavía en la mitad de este siglo XX, la Iglesia llamaba aún oficialmente a la filosofía medieval de Santo Tomás de Aquino con un título harto significativo de una tentativa por detener la historia: ¡filosofía perenne!

la intuición de uno de los libros que siempre he admirado como una de las investigaciones más amplias y profundas hechas por la teología protestante en el terreno de la antropología: *La naturaleza y el destino del hombre*, de Reinhold Niebuhr.

El también está examinando, en sus Conferencias Gifford pronunciadas en Edimburgo durante la pasada guerra mundial, el panorama del hombre que sale de la Edad Media con lo que se llamó el Renacimiento, y anota lo siguiente: «No es justo afirmar que se debe poner en el haber de la cultura moderna, esto es, de nuestra cultura desde el Renacimiento, los mayores avances en la comprensión del hombre».⁶

Y, aunque cualquier lector me ataque por hacerle decir a Niebuhr lo contrario de lo que quiere decir, deduzco yo de la afirmación anterior que todo en la Edad Moderna puede resumirse en una ruptura con el *concepto medieval de hombre*. Es, en efecto, el emprender una nueva fase de la aventura del hombre lo que lleva a esa ruptura y a todo lo que se sigue de ella. Es verdad que, desde el punto de vista del valor, mi deducción tiene un signo positivo para lo que Niebuhr llama «confusión». Y es cierto que a la hora de hacer su juicio, a mitad del siglo XX, el optimismo con que esa aventura se recomendó en el Renacimiento y se continuó en los siglos siguientes había desembocado en una guerra atroz, a la que sigue el holocausto nuclear. ¿Confusión? Hoy sí, tal vez; pero no comenzó así la Edad Moderna. Y el mismo Niebuhr, en una acertadísima descripción del Renacimiento, lo reconoce.

El Renacimiento toma su nombre de la restauración de la cultura clásica greco-latina, sobre todo en Italia. Pero es una restauración sólo a medias. Más nominal que real. Se diría que, observada desde una mirada retrospectiva más amplia y realista, la cultura greco-latina, supuestamente renacida, constituía de hecho la única vía de escape permitida en ese mundo cristiano medieval. Lo que en rigor se buscaba no era el arte o las ideas griegas: era un humanismo que no chocara a una cultura —cristiana— de la que, en alguna manera, el mundo medieval había salido (y que, por ello, toleraba). Pero casi se podría afirmar que el Renacimiento usó así, astutamente, el único «paganis-

6. Reinhold NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's Sons, New York 1961, t. I, pp. 4-5. Es interesante que el autor divide su primer capítulo en tres párrafos: la visión *clásica* del hombre (Renacimiento), la visión *cristiana* del hombre (Reforma) y la visión *moderna* del hombre (Ilustración). O sea, tres «humanismos» distintos de la antropología medieval.

mo» viable entonces para escapar al cerco de la cultura establecida. Lo que interesaba era construir un *humanismo* diferente, libre, por de pronto, de las ataduras del dogma católico.

Un Renacimiento que no es tal

De ahí que se trate de un falso re-nacimiento y de una aventura hacia adelante, no hacia atrás. El mismo R. Niebuhr lo acepta cuando escribe: «Así pende sobre la vida griega un aire de melancolía que está en el más agudo de los contrastes con el *optimismo* que todo lo atraviesa en la cultura burguesa hoy moribunda. Y ello a pesar de la suposición de esta última de estar restaurando la visión humana del mundo clásico y griego».⁷ El clima con que se comienza y, a pesar de las crisis, se continúa durante más de cuatro siglos la tarea de crear un «hombre nuevo» diferente y más maduro que el medieval, prueba que no todo es confusión, por lo menos hasta una fecha muy próxima a nosotros. El mismo Bonhoeffer, en medio de la barbarie nazi que lo tiene prisionero y habrá de asesinarlo, supone que el hombre (europeo) contemporáneo es simplemente el hombre «llegado a su mayoría de edad».⁸

Según la hipótesis que usaré en estos capítulos, de este tronco único del *humanismo* post-medieval serán ramas o expresiones diferentes el propio Renacimiento (con los grandes «humanistas»), la Reforma, la Ilustración (primera y segunda), la Revolución francesa (y los derechos del hombre), la revolución industrial, la exégesis bíblica científica, etc., etc. A pesar de que muchas de estas «unidades» históricas sean ambiguas o se opongan entre sí, todas brotan de esa voluntad de crear un hombre nuevo, y todas se alimentan de la esperanza acelerada de encontrarlo.

7. Ib., p. 9. El «hoy» desde el que habla también aquí Niebuhr (en sus conferencias de 1941) es el del período que comienza en la segunda guerra mundial y continúa posteriormente con la creciente amenaza nuclear hasta el día de hoy. La muerte (presunta) de la cultura burguesa es un hecho vivido y aceptado en Europa (cf. *supra*, nota 4). Pero para el resto del mundo vale el verso clásico: «...los muertos que vos matáis gozan de buena salud».

8. Y ello no en el sentido paulino, sino en el de un ser humano desarrollado que no necesita ya de Dios para dominar (gradualmente) la naturaleza. D. BONHÖFFER, en *Resistencia y Sumisión* (trad. cast.: Ariel, Barcelona 1969), o sea, en sus cartas y escritos desde la prisión, comienza a escribir a su amigo acerca de un «mundo ya mayor de edad», de un «mundo adulto» (el 8 de junio de 1944; pp. 190, 191, 200 y *passim*) y aun, en su «Esbozo de trabajo», de «el hombre mayor de edad» (*ib.*, pp. 223-224).

El humanismo, aventura de la burguesía

Una última observación: antes de pasar a ver qué relación tienen algunos de esos hechos globales de la historia moderna con la concepción del dogma en la Iglesia Católica, hay que añadir un elemento común que configura muchas cosas dentro de esta tentativa humanista europea. Ya se refirió a ese elemento el último texto citado de Niebuhr, cuando habló de «cultura burguesa».

En efecto, no deja quien quiere las estructuras del mundo medieval. E. Fromm describe con sobrada elocuencia las ataduras sociales del hombre feudal: «Lo que caracteriza a la sociedad medieval, en contraste con la moderna, es la ausencia de libertad individual. Todos, durante el período más primitivo, se hallaban encadenados a una determinada función dentro del orden social. Un hombre tenía pocas posibilidades de trasladarse socialmente de una clase a otra; y no menores dificultades tenía, desde el punto de vista geográfico, para pasar de una ciudad a otra o de un país a otro. Con pocas excepciones, se veía obligado a permanecer en el lugar de su nacimiento. Frecuentemente no poseía ni la libertad de vestirse como quería ni de comer lo que le gustaba. El artesano debía vender a un cierto precio, y el campesino hacer lo propio en un determinado lugar, el mercado de la ciudad. Al miembro de una corporación le estaba prohibido revelar todo secreto de la misma corporación, y estaba obligado a dejar que sus compañeros de gremio participaran de toda compra ventajosa de materia prima. La vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de actividad».⁹

Desde el siglo XII en adelante comienzan a crecer en importancia el capital, la iniciativa económica individual y la competencia, a la vez que en el interior de las ciudades surge una poderosa clase adinerada que termina alternando con la nobleza. Es la burguesía, que, paradójicamente, no tiene nada que ver con lo que ha llegado a ser casi su sinónimo: el conservadurismo. La aventura del humanismo es la aventura de la burguesía. El mismo Niebuhr, volviendo a tocar el tema clave del *optimismo* del hombre post-medieval, escribe: «El mundo de la *clase media* comienza con un enorme sentido del poder de la mente humana sobre la naturaleza».¹⁰ Y, cabría añadir, sobre esa «segunda naturaleza» que es la sociedad. Ni la aristocracia ni el na-

9. Erich FROMM, *El miedo a la libertad*. Trad. cast.: Ed. Abril, Buenos Aires 1947, p. 56.

10. R. NIEBUHR, *op. cit.*, t. I, p. 20.

ciente «proletariado» quieren o pueden, sino en casos muy particulares, acompañar esta aventura. El pueblo, porque sigue oprimido, no sólo por la aristocracia, sino por la creciente riqueza y poder de la burguesía.¹¹ Y la aristocracia, porque ve en la burguesía, y con razón, el mayor peligro para sus privilegios hereditarios.

Pienso que, teniendo en cuenta estos elementos esenciales, se comprenderán los avatares del dogma católico durante la Edad Moderna.

II. EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA: CRISIS DEL DOGMA

El humanismo renacentista

Debería empezar aquí a tratar el tema del Renacimiento, la primera brecha que atraviesa el hombre medieval en su aventura humanista. Pero quisiera antes advertir al lector sobre un peligro de malentendido que acecha en lo que precede.

Claro está que la Edad Moderna, con sus diversas etapas e ingredientes, no se entiende sino en oposición al mundo que se ha dejado atrás. Pero esa oposición no significa siempre, ni sobre todo a los comienzos, ataque frontal. No se tiene la conciencia, y menos tal vez la intención, de destruir un mundo para construir otro. Aunque toda modificación o reforma lleve consigo una crítica a lo que antes existía o a alguno de sus aspectos. Sobre todo cuando las distancias temporales son cortas, no es verosímil que uno se encuentre con la negativa radical de todo el pasado.

Y dentro de ese pasado se tiene, en el comienzo de la Edad Moderna, un respeto especial hacia el dogma cristiano. Quiero decir que, aun cuando se ponen en tela de juicio ciertos elementos importantes de la cristiandad, no se cuestiona aún la revelación que está en su base.

El mismo talante «pagano» del Renacimiento no lucha frontalmente, como lo hará más tarde la Ilustración (que lo prolonga en muchos aspectos), con el dogma cristiano. Aunque haya que admitir que ciertas burlas dirigidas a lo medieval no se detienen ante ciertos

11. Los levantamientos populares, o serán aplastados por la aristocracia (caso de la guerra campesina en vida de Lutero), o serán manipulados por la burguesía (caso de la Revolución Francesa).

elementos religiosos. Un Rabelais o un François Villon son testimonio de ello, aunque sea difícil saber hasta qué punto es común una actitud que puede ser la de individuos aislados o más creadores (y libres) que el resto de los grupos sociales a los que pertenecen.

Por lo mismo, no nos ocupará más de la cuenta el Renacimiento, y dedicaré este apartado a la Reforma Protestante. No obstante, algún aspecto lateral de la cultura renacentista y de su humanismo será útil para comprender ciertos elementos que desarrollará aún más la Reforma y que tendrán, a través de ella, una íntima relación con el dogma.

La transformación que implica el humanismo renacentista, aunque se trate de una vuelta (aparente) a una cultura ya muerta, la de Grecia y Roma, tendrá un doble efecto de relativización de lo cristiano.

El primero es externo, por decirlo así. Muestra que el orden medieval no es eterno ni pertenece, por ende, a la naturaleza misma de las cosas. Hubo grandes culturas que no fueron cristianas. Y el hombre y su poder de crear son más grandes que aquello que se toma como «natural» y perenne en el mundo feudal y cristiano. El Renacimiento toma así distancia con respecto a un mundo considerado antes un poco como «naturaleza» misma. Y junto con esa «distancia», comienza a asomar una cierta frialdad¹² en lo que se relaciona con lo cristiano, como siendo en gran medida aún bárbaro. En lo artístico, en lo intelectual y, con una cierta prudencia social, en lo dogmático. No hay que minimizar —aunque se trate de un factor que actúa a largo

12. Es curioso que tanto la Reforma como la Contrarreforma hablan —en lo que a Erasmo se refiere— de algo que tal vez sería exagerado trasladar a todo el Renacimiento (especialmente al más propiamente tal, el italiano): de «frialdad». Dos hombres tan apasionados como Lutero e Ignacio de Loyola se expresaron así. Parece ser que Lutero decía que las palabras de Erasmo eran «más frías que el hielo». Loyola, por su parte, declaraba que Erasmo «lo enfriaba». En ello se refería a las críticas irónicas de Erasmo sobre muchas cosas de la Iglesia de su época. Las que tal vez están como condensadas en la sexta de las reglas «para sentir con la Iglesia» (o, mejor, «en» la Iglesia): «Alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdónanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias». El reciente biógrafo de Ignacio de Loyola, J. Ignacio TELLECHEA IDIGORAS (*Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, ed. Cristiandad, Madrid 1986, p. 230) escribe: «Mucho se ha discutido sobre si el bloque parisino de Reglas, las trece primeras, es de signo antiluterano o antierasmita. La disyuntiva es en parte falsa. Lo que proponían o condonan estas Reglas encuentra, en muchas de ellas, el polo opuesto en Lutero y en Erasmo: en el primero, con total radicalismo; en el segundo, con ambigüedades y matices. La confesión, la misa, los oficios y horas canónicas, la vida religiosa, los votos, el celibato, el matrimonio, la devoción a los santos y a sus reliquias, las peregrinaciones e indulgencias, los ayunos y penitencias externas, los usos cuaramales, los ornamentos y edificios sagrados... habrían sido rechazados por Lutero, o alegremente criticados por Erasmo».

plazo sobre el dogma— el lugar común que ve en la Edad Media una «edad oscura».

El segundo es más directo y, por así decirlo, interno. La teología culta durante todo el Medioevo se había pensado y escrito en latín. Y el depósito escrito de la revelación era la Biblia latina, o Vulgata.¹³ Por supuesto que el solo hecho de leer el Nuevo Testamento en su lengua original —y el de que muchos humanistas aprendieran también hebreo y leyeron en su lengua original asimismo el Antiguo— no iba a revolucionar la teología. Pero, de alguna manera, el hecho de leer la Biblia en sus lenguas originales y de ligarla así a sus contextos reales mostraba, por contraposición, hasta qué punto el cristianismo vivido, y en parte construido, en la Edad Media constituía un mundo distante del bíblico.

Hablando de la cultura de ese gran humanista renacentista que fue Erasmo, escribe E.G. Léonard (citando en parte a Imbart de la Tour): «Esta formación notablemente completa, que aventajaba a la de todos los pensadores de finales de la Edad Media, dio como resultado en 1504 la publicación de un *Enchiridion militis christiani* (Manual del soldado de Cristo), en el que ‘resume los métodos de una nueva teología fundada únicamente en la Escritura; define, según Vítrier y Colet (sus mentores en Oxford y Saint Omer), su concepción de la vida interior, opone al judaísmo de las obras la ley espiritual del Evangelio y saca de san Pablo, antes que Lutero, la doctrina de la libertad cristiana’». ¹⁴ Aunque pueda haber un si es no es de exageración en la asimilación de Erasmo a una teología reformada que por razones no siempre claras rechazó, existe aquí un testimonio de una cierta «liberación» que significó la aproximación (que permitió hacer el Renacimiento) a las fuentes cristianas, junto con una mirada crítica hacia la pretendida continuidad con esas fuentes del cristianismo medieval.

Erasmo, continúa Léonard, «puede entregarse a unas audacias de pensamiento que compensan su conformismo práctico. Como para

13. Baste pensar que la concepción del pecado original, según la cual todos los seres humanos pecamos «en» Adán, proviene de un error hecho posible por la traducción latina de la Biblia (y, por ende, de Pablo) usada por Agustín. Este entendió la afirmación de Pablo en Rom 5, 12, «...y así el pecado entró en el hombre y con él la muerte *porque* todos pecaron», como diciendo «...en quien (Adán) todos pecaron».

14. Subrayados míos. La cita proviene de Emile G. LÉONARD, *Histoire Générale du Protestantisme*, Trad. cast. (¡deplorable!): Ed. Península, Madrid 1967, t. I, p. 34. En el resto de este apartado sigo el tomo I de esta obra, «la Reforma», en cuanto al establecimiento de los hechos, plano en el que el autor (Director de Estudios de l'École Pratique de Hautes Etudes) se mueve con notable solidez y erudición. Para la interpretación de esos hechos, en cambio, acudo a personas y teólogos protestantes que muestran en este plano una visión más profunda, así como a mis propias reflexiones.

todos los humanistas cristianos, *su religión es un evangelismo*. De donde la necesidad de establecer los mejores textos de la Escritura, *de interpretarlos sin alegorías excesivas*, no buscando en ellos más que a Cristo... La Iglesia *debe simplificarse y depurarse*, por medio de la distinción entre el *reducidísimo número de dogmas intangibles* y la masa de las ‘opiniones’, y por medio de la supresión de las observancias sin fundamento en la Escritura ni en los Padres». ¹⁵

No representa probablemente Erasmo lo más característico y general del Renacimiento. Es, tal vez, demasiado original y grande como para eso. Tampoco es un mero prólogo de Lutero y de la Reforma, y puede caber bastante exageración en la descripción que de su pensamiento se hace en las citas que preceden. Pero lo único que aquí interesa es ir acumulando elementos que señalan un movimiento que avanza. Y que pone distancias entre el mundo medieval que queda atrás y la aventura de un humanismo que va, tarde o temprano, a cuestionar el «dogma» que hasta ahora ha sido, por así decirlo, «unánime» en el mundo cristiano medieval.

La Reforma. ¿La justificación por la fe sola?

Se llega así a un punto decisivo en ese proceso: la *Reforma Protestante*.

El católico que se asoma hoy a ese hecho, sin duda decisivo en la historia del dogma cristiano, recibe de él una visión muy peculiar: un lugar común del pensamiento histórico europeo al que han contribuido, a decir verdad, tanto protestantes como católicos. No quiero cansar al lector, pero creo que es posible hacer un brevíssimo resumen de esa visión generalizada, dominada por la idea de que, en términos del Derecho Canónico de la Iglesia Católica, la Reforma (luterana) constituyó una «herejía», es decir, una heterodoxia, y que la destrucción de la unidad cristiana en el siglo XVI nació con los problemas de conciencia de un monje agustino: Martín Lutero, el «heresiárca», esto es, el fundador o iniciador de la susodicha herejía.

En este tiempo de ecumenismo, los términos que acabo de usar, y que son considerados como peyorativos, normalmente se evitan. Pero el hecho de que, oficialmente al menos, quienes tomaron un determinado rumbo en esa época sigan siendo considerados hoy «hermanos separados» muestra que los términos que empleé anteriormente

15. *Ib.*, p. 35.

siguen teniendo vigencia y que, para bien o para mal, se ajustan a la realidad jurídica tal como la ve, fundada en su dogma, la Iglesia Católica romana.

Ya se ha dicho y repetido que ésta no es una historia de los dogmas, sino que trata de encaramarse, por así decirlo, a un nivel lógico más alto. Trata de ser una reflexión —que va siguiendo un proceso histórico— de los dogmas individuales a lo que es el dogma mismo y a cómo se lo concibe. Es históricamente obvio que la Reforma o, mejor dicho, el problema (interior) de Lutero, tiene que ver con el binomio pecador-justificado. Es leyendo e interpretando ciertos pasajes sobre este tema en el Nuevo Testamento como Lutero descubre justamente en las cartas de Pablo (Gálatas y Romanos) un dogma naciente que, según el mismo lugar común, no fue aceptado como ortodoxo por la Iglesia de su época y fue condenado, después de muchísimas disputas y vicisitudes, en el concilio de Trento. De ahí que la inmensa mayoría de los católicos —y muchos de los protestantes que conocen— piensen que la unidad cristiana fue rota porque los católicos no pudieron aceptar el dogma de la justificación por la sola fe sin las obras de la ley, o sea, la solución que, siguiendo su exégesis de Pablo, encontró Lutero para su problema interior.

Otra hipótesis sobre el impacto de la Reforma en el dogma

No es mi intención negar la «historicidad» de estos hechos. Mi hipótesis es, sin embargo, que la Reforma, desde el punto de vista de su concepción del dogma, no tiene aquí su origen decisivo. Y creo no estar solo en esta sospecha, aunque no pueda aportar pruebas de que algunos autores importantes que citaré a continuación estarían de acuerdo con mi hipótesis.

Más de cuatro siglos después de la Reforma, y tratando, de alguna manera, de «renovar» o «relanzar» su espíritu (por ejemplo, frente a la crisis de fe del proletariado tanto europeo como norteamericano), Paul Tillich escribe en su obra «La era protestante» unas profundas páginas sobre lo que, según él, «hace al protestantismo protestante»: «El protestantismo tiene un principio que va más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica y dinámica de todas sus realizaciones, pero no se identifica con ninguna de ellas... El principio Protestante, que deriva su nombre de la protesta de los ‘protestantes’ contra las decisiones de la mayoría católica, contiene la protesta divina y humana

contra toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa, aunque esa pretensión sea hecha por una iglesia protestante». ¹⁶

Entiendo que pueden surgir varias sorpresas —y ricas consecuencias hermenéuticas— de colocar este «principio protestante», así definido, en su verdadero lugar central. Que es el de origen de la Reforma. Porque, en efecto, si es ése el principio protestante, ése tiene que haber sido también el que impulsó, si no a Lutero mismo, sí al movimiento que viene de él.

Pues bien, la primera sorpresa que el lector puede tener es la de constatar que el referido principio no hace mención alguna de la justificación por la fe. Nadie puede dudar de que haya habido en el siglo XV una ruptura dogmática entre cristianos. Que protestaran por ella quienes quedaron oficialmente excluidos por la «mayoría» católica no puede sorprender, ni era, ciertamente, la primera vez que ello ocurría en una discusión dogmática. Algo debe, sin embargo, caracterizar de un modo inédito esa «protesta» para que el nombre haya quedado asociado a una heterodoxia entre otras. La que, se supone, versó sobre la justificación.

Y no acaban aquí las sorpresas, sino que comienzan. Las disputas, intentos de reconciliación, elaboración de fórmulas para expresar lo que le acontecía al hombre en la justificación que Dios hacía de él y qué relación tenían las obras buenas y el obrar rectamente y con amor con esa misma justificación, son tan intrincadas o ambiguas que, en este punto preciso, es muy difícil determinar de una vez por todas lo que caracteriza por igual a un Lutero, a un Melanchthon,¹⁷ a un Bucero y a un Calvino. Del lado católico se proponen tantas teorías, supuestamente opuestas a las de las Reformas, sobre el mismo tema de la justificación que también resulta difícil saber qué fue lo que condenó en último término el concilio de Trento.

En el último número que tuve, casi por azar, entre mis manos de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1984, t. 68, p. 277), aparece una larga recensión que hace un teólogo de la im-

16. Paul TILLICH, *The Protestant Era*, Univ. of Chicago Press (Abridged ed.) 1957, cap. XI, pp. 162-163.

17. «Para juzgar lo que por parte de Melanchthon no era únicamente habilidad y oportunismo, no se debe olvidar que, no habiéndose fijado todavía la teología católica en el Concilio de Trento, podía considerar que estaba siempre en la recta línea de la antigua Iglesia en lo concerniente a las cuestiones de fe, pero no así en lo concerniente a las instituciones y a las prácticas, rechazadas en la segunda sección (de un texto, aprobado por Lutero que fue leído ante el Emperador el 25 de junio de 1530)»: E.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 167.

portancia y autoridad de Y. Congar a la *Dogmática Ecuménica* del teólogo protestante Edmund Schlink. Allí se encuentra uno frente a estas palabras de Congar: «Schlink compara los enunciados del concilio de Trento con los de la Confesión de Augsburgo. Nota con toda razón que los cánones de Trento no se aplican a Lutero».¹⁸

Y esto apunta al punto preciso de la justificación por la fe. En otros puntos, Trento, mucho más certero, condena sin lugar a dudas la doctrina de los reformadores. Pero ello, como se verá, lleva de vuelta a nuestra hipótesis, pues no se trata ya de la profunda experiencia originaria de Lutero. Por de pronto, si ruptura hubo, como no puede negarse, hoy por lo menos se siente que ello no se debió tanto a la doctrina sobre la justificación por la fe, sino a algo más hondo.

Además, ahí está la historia, sobre todo la que tiene que ver con la sociología, para indicarnos que, ya desde sus comienzos, la Reforma no «representa» esa misma experiencia fundante. Ya es casi un «signo» elocuente de ello el que la ruptura tuviera, por lo menos como «ocasión», la campaña en Wittenberg de un predicador de indulgencias... El lector recordará tal vez del capítulo anterior la importancia dada a éstas desde el comienzo de la Edad Media. La reacción contra ellas señala, de alguna manera, el fin de esa «edad», y le da a Lutero, como escribe Léonard, «la ocasión de llegar a un público más vasto con la fijación el 31 de octubre de 1517 y el envío fuera de Wittenberg de sus famosas noventa y cinco tesis».¹⁹ No deja de ser significativo que el día de la Reforma conmemore este hecho, y no, por ejemplo, las fechas de algunos de los cursos dados anteriormente por Lutero sobre Gálatas o Romanos.

Más aún, es casi una paradoja de la historia el que de la Reforma, si ésta hubiera seguido la experiencia profunda de Lutero sobre la imposibilidad de salir del pecado obrando el bien, surgiera luego algo tan «protestante», pero también tan poco «luterano», como el puritanismo. Y ello tan rápidamente como para ser ya visible, por ejemplo, en la reforma concebida y llevada a cabo en Ginebra por Calvino. Sosténgase o no con Max Weber una relación de causa-efecto o, por

18. Mis lagunas bibliográficas me impiden saber si en alguna de sus grandes obras Congar había ya expuesto con mayor claridad o prolijidad esta opinión que, lo confieso, me sorprendió como una novedad ecuménica digna de ser mejor conocida entre católicos. Del lado contrario, parece ser que K. Barth, en la defensa de la tesis hecha sobre su obra por Henri Bouillard en la Sorbona, y luego ante la presentación del tema por H. Küng, habría manifestado su acuerdo con la interpretación considerada por estos teólogos como católica, aunque habría manifestado sus dudas de que fuera la oficialmente admitida en la Iglesia Católica sobre las relaciones entre justificación y fe.

19. E.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 56.

lo menos, circular entre las virtudes «burguesas» (como señal de salvación) y las actitudes exigidas por el primer capitalismo, el puritanismo (¿nórdico?) parece ser más protestante que católico. Aun en nuestros días. Permítaseme una anécdota personal. Mi primer editor de teología, un europeo formado durante sus años de aprendizaje con los grandes editores católicos del Viejo Continente, me contaba que había oído de uno de ellos este consejo: si tienes que hacer un contrato, y dudas entre hacerlo con un católico o con un protestante, elige al protestante: sin duda es más honrado...

Quien observara el talante cristiano de los países del sur europeo (latinos) pensaría que de ellos habría surgido la frase archifamosa: «*Pecca fortiter sed crede firmius*». Aun reconstruyendo su verdadero sentido, que no es el de la apologética *ad hominem* de la teología católica, sino algo así como el consejo: «por más pecador que seas, cree aún más fuertemente» (y serás salvo),²⁰ se hace difícil imaginar esa frase actuando como base y fundamento de la predicación normal de una iglesia protestante cualquiera.

Por último, y en la misma línea, los problemas de las Iglesias cristianas de América Latina enfrentadas a la injusticia y a la opresión del hombre por el hombre han llegado, fuera de los terrenos oficiales, a un fácil ecumenismo. Dios sabe si el problema del compromiso cristiano, y de las «obras» que éste implica, es central. Y ni una vez en mi experiencia tuve que discutir con un protestante que quisiera evadirse de él pretendiendo que tenía fe. ¿Qué es, entonces, lo que nos separa aún? Nótese que no pregunto qué es lo que «debería» separarnos. No lo estamos en muchas cosas, pero sospecho que, si algo impide la unidad total, es la exigencia que supone para la Iglesia lo que Tillich llamaba el «principio protestante». O, si se prefiere, sus consecuencias.

El «principio protestante» y su impacto

Y es aquí donde nos aguarda la *segunda* sorpresa. Aunque tal vez no sea ya tal para el lector. Si el *principio protestante*, concebido como lo expresa P. Tillich, se convierte en principio hermenéutico

20. El contexto inmediato de la frase de Lutero es la carta que éste escribe a Melanchthon el 1 de agosto de 1521, donde se lee: «...Dios no salva a pecadores ficticios. Sé (pues) pecador y peca fuertemente, pero ten más fe aún y más alegría en Cristo, que es vencedor del pecado, de la muerte y del mundo» (cf. E.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 55). Con razón se quejan los protestantes de que la apologética católica acentúe el «peccat fortiter», como si fuese una consigna en sí y por sí. Ser hombre, dice Lutero, es pecar. Ello es una necesidad. El acento está puesto en qué hacer, dado este hecho. Y la respuesta es la fe y la alegría en Cristo.

también de la historia, la Reforma debió nacer como protesta contra las «absolutizaciones» indebidas de la Iglesia Católica.

Si cabe aún hablar de sorpresa en este punto, es que, contrariamente al lugar común, es en esta materia —y no tanto en lo referente a la justificación por la fe— donde se acumulan los hechos que llevan a la ruptura de la fe cristiana. También aquí, el «hoy» del ecumenismo ofrece interesantes elementos de reflexión.

Coincidiendo con la penúltima sesión del concilio Vaticano II, el conocido obispo (anglicano) de Woolwich autor de un *best seller* teológico —*Sinceros para con Dios (Honest to God)*— escribe otro pequeño libro: *¿La nueva Reforma?* El contenido hace ver que el signo de interrogación que acompaña al título sobra. En efecto, la tesis principal es que la Reforma quedó a medio camino y, tal vez por ello, fue alcanzada por la Iglesia Católica en el Vaticano II. De modo que el ecumenismo consiste, para ambas Iglesias cristianas unidas, en emprender el resto del camino. Diré más adelante por qué juzgo prematuro este optimismo, aun admirando su sinceridad. Lo que aquí interesa es la visión del pasado que allí aparece y que, de alguna manera, muestra al «principio protestante» (de que hablaba Tillich) actuando: «Ciertamente, las verdaderas cuestiones que en siglo XVI nos dividieron —la Biblia, lo vernáculo, la liturgia, el laicado— nos unen hoy a católicos y protestantes». ²¹

Como el lector apreciará de inmediato, no figura en la lista de items de la división la cuestión que cualquiera de nosotros consideraría tal vez como el escollo dogmático más serio y profundo para la unión: la justificación por la fe sola. Más aún, hablando de lo inacabado del movimiento de la Reforma, lo llama Robinson «contribución involuntaria de Lutero». ²² Como si una cierta «astucia de la razón» hubiera, sin saberlo ni quererlo exactamente el protagonista histórico, levantado el obstáculo último para un movimiento que habría de desbordar ampliamente sus preguntas y sus respuestas.

Por supuesto, no se me esconde que no sería fácil ni leal suponer que Tillich estaría de acuerdo en que en esos items precisamente, y no en otros, se jugó el «principio protestante» que dio origen a la Reforma. Esta es mi propia hipótesis, y trataré de mostrar con algunos

21. John A.T. ROBINSON, *The New Reformation?*, The Westminster Press, Philadelphia 1965, p. 54. Para que no se piense que estoy introduciendo una problemática ajena a la de Robinson, éste nota expresamente: «Las noventa y nueve tesis fijadas a la puerta en Wittenberg no contienen mención alguna de la justificación por la fe» (*ib.*, p. 18).

22. *Ib.*

hechos históricos que no carece de verosimilitud. Pero desde ahora tengo que confesar que hay algo que me separa, a mi pesar, de Robinson. Tengo la impresión, al leer su libro, de que él pretende, con la lista de esos factores de división que (casi) habrían desaparecido con el Vaticano II, *desplazar el conflicto del terreno dogmático al práctico*. Creo que Tillich, con toda razón, mantiene el «principio protestante» en un terreno que yo me animaría a llamar teórico-práctico. El *abuso* de autoridad o de institucionalidad que, en nombre de Dios y de su revelación, diviniza lo que es humano y absolutiza lo que es relativo, se da tanto en la fijación de la fe como en las estructuras de la comunidad eclesial. O podría darse en principio, dado que aún no se ha entrado aquí en el terreno de los hechos históricos.

Quiero citar uno de entre esos hechos. Bucero (Martín Butzer), el principal reformador de Estrasburgo, en la mezcla de intereses que dividían a los (futuros) católicos y protestantes como a partidarios del Emperador (Carlos V) y de Francisco I (Rey de Francia) respectivamente, aconseja no ceder a los sentimientos antiimperiales de la Corte francesa. Y escribe —«de acuerdo con Lutero», si se ha de creer a Léonard—: «Su Majestad Imperial se nos aparece como el instrumento de la bondad de Dios; cuando el Espíritu Santo le haya revelado ‘los abusos de la Iglesia romana’, ‘nos felicitará por habernos amoldado al puro y santo Evangelio en toda la extensión del Santo Imperio’». ²³

Inútil repetirlo: se trata sólo de un ejemplo. Pero, dentro de su particularidad, hay aquí el comienzo de una interpretación de un contexto más vasto. Y esa interpretación coincide demasiado con la hipótesis propuesta. El movimiento que Butzer encarna —fue uno de los primeros «protestantes» propiamente dichos (al representar a la ciudad de Estrasburgo en la *protesta* presentada al Emperador en la dieta de Spira en 1529, de donde procede el apelativo)— denuncia, en nombre del «puro y santo Evangelio», el «abuso» que significaba dar el título de sagradas y evangélicas a tradiciones que en realidad no lo eran. He aquí, entonces, cinco siglos antes de Tillich, un claro prólogo de la formulación del «principio protestante» y de su aplicación crítica al mundo de la fe cristiana medieval.

El principio protestante. Biblia, liturgia y laicado

Pero si esto es así — y todo va indicando que lo es — nos aguarda aquí una *tercera* sorpresa. Lo que constituirá el gran y duradero impacto de la Reforma sobre el *dogma católico* serán cosas que las

23. E.G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 214.

historias de los dogmas suelen desplazar a un segundo plano como meros resultados de la acritud de la polémica y de la ineptitud de los que en ella intervinieron para apaciguar los ánimos, impedir excesos y evitar conflictos innecesarios. Eso que parece secundario se muestra como lo principal en un *segundo nivel lógico*: el de la historia del concepto mismo de dogma.

Y dentro de esta sorpresa entra la necesidad de rehabilitar lo que el fino olfato teológico de Robinson designaba como «las verdaderas cuestiones que en siglo XVI nos dividieron» (a los cristianos). Recordará el lector que señalaba cuatro capítulos: la Biblia, lo vernacular, la liturgia y el laicado. A mi modo de ver, y desde el punto de vista del dogma, esos cuatro elementos se podrían reducir a dos. En efecto, lo que Robinson llama «lo vernacular» no es una temática aparte. En apariencia, toca a cada una de las tres facetas restantes. En efecto, la Biblia en lengua vernácula significa la Biblia leída por el laico. Otro tanto ocurre con la liturgia. En otras palabras, «lo vernacular» mienta el problema de la función del «laicado» en la Iglesia. Por otra parte, la liturgia, entendida como «eficacia sagrada», divide en dos a los fieles: clero y laicos. Con lo cual los dos grandes problemas planteados por la Reforma a la misma concepción del «dogma» en el catolicismo quedarían reducidos a dos: la Biblia (leída por todos y su autoridad dogmática) y la liturgia, con su origen sacramental (y su resultado: un laicado pasivo en la recepción y desarrollo de la revelación divina).

Cada uno de estos dos capítulos ponía en una situación muy difícil a la Iglesia que surgía de la Edad Media. Cuestionaba sus bases y obligaba a «concebir el dogma» de una manera que pudiera resistir a las dudas que tal crítica generaba.

Y no podía ser de otra manera. El llamado por Tillich «principio protestante» no es, en realidad, otra cosa que el principio cristiano a secas. Casi diría: no es otra cosa que una tautología lógica por la cual todo hombre sincero está atento a la tentación de seguridad que significa absolutizar lo relativo. Y, obviamente, ¿dónde sería esta tentación más de temer que en el plano de la absolutización por excelencia: el de la religión institucionalizada? Bastaría la lógica para plantear este problema si no lo plantearan ya explícitamente tanto el Jesús histórico como Pablo de una manera asaz radical.

Decir que el «principio protestante» de que habla Tillich es en realidad un «principio cristiano» central no significa, sin embargo, tomar el partido de la Reforma en el siglo XVI o suponer que es hoy mismo privativo de las Iglesias surgidas de aquélla la protesta a la que se refiere. El lector recordará que el mismo Tillich, al formularlo, tiene el cuidado de postular que este principio debe ejercer su crítica

frente a los elementos de cualquier iglesia que se pretenda cristiana. Incluidas, por cierto, las mismas iglesias protestantes. Y Robinsos cree que el Vaticano II obliga a plantear en común una nueva reforma, no sólo porque los católicos habrían (con el Vaticano II) alcanzado en la mayoría de estos puntos al protestantismo, sino porque éste habría quedado a mitad de camino en sus realizaciones y le sería menester encarar la tarea de una «nueva Reforma». Una que comprendiera por igual a protestantes y católicos.

Hay que comprender, además, que el Protestantismo, tanto ayer como hoy, no fue *sólo* una «protesta». Construyó, por así decirlo, una Iglesia donde esa «protesta» se hiciera efectiva. Ahora bien, si no puedo negar, por todo lo que antecede, la necesidad de que la Iglesia católica se sensibilice ante una protesta que la desafía desde el mismo Evangelio, tampoco puedo negar que el modo con que algunas iglesias trataron de dar forma concreta a su crítica pudieron ser peores que la enfermedad. Hable en principio, pero quiero con ello indicar que el acuerdo con el principio crítico no significa ya una evaluación positiva para las realidades históricas que de él efectivamente surgieron.

Sin embargo, es éste un punto tan central para el tema que aquí se desarrolla y para lo que será el dogma católico en la Era Moderna, que entiendo merece un párrafo aparte destinado a desarrollar la reacción católica —por lo común asociada al concilio de Trento y a la Contra-reforma, aunque llegue en ciertas formas mucho más cerca de nuestro tiempo—, si no frente al «principio protestante» en cuanto tal, sí frente a sus consecuencias en cuanto a Biblia y laicado como elementos del dogma. En el apartado que sigue comenzaré con el tema de tomar como criterio dogmático «sólo» la Biblia. Y, por las razones que se apreciarán mejor más tarde, dejaré para el próximo capítulo, complementario de éste, el tema del laicado.

III. LA BIBLIA, ¿UNICA FUENTE DEL DOGMA REVELADO?

La defensiva católica: dos fuentes de la revelación

Quisiera, en este apartado, dejar de lado la precisión de fechas que seguiría quien se aferrara a un orden histórico rigurosamente científico, y dejar un campo más amplio a la reflexión. Y para hacerlo tengo una razón muy fuerte. Me refería a ella en las últimas palabras del apartado anterior. Desde la Reforma —y la correspondiente Contra-reforma— hasta el Vaticano II, los dos problemas que afectan al dogma, el de la Biblia como norma de la verdad y el del laico como

coautor en el proceso de la revelación, se van a seguir agudizando. Porque la posición defensiva de la Iglesia Católica con respecto al mundo de fe medieval se acentúa, lejos de suavizarse ante la crítica. Me animaría a decir, contra el optimismo de Robinson, que, aunque en el plano de «los dogmas» protestantes y católicos hayamos dado grandes pasos de acercamiento, la concepción del *dogma* mismo es cada vez más diferente, y el diálogo allí, o está ausente o se hace más y más difícil.

A esto ha contribuido el que el trabajo crítico que comenzó la Reforma lo continuó, desde fuera de la fe cristiana, la Ilustración. Y a pesar de que ambas corrientes —luego de una breve «luna de miel» representada por el «protestantismo liberal»— siguieron caminos diferentes y aun opuestos, la amenaza de ambas a lo que la Iglesia tiene y ha acentuado y multiplicado como siendo «dogma», ha contribuido al complejo de alarma y defensa que estaba ya tan presente en Trento, pero que lo está más aún en el Vaticano I, en la reacción antimodernista y en la misma preparación —rechazada luego por el mismo Concilio— hecha por la Curia Romana para las discusiones del Vaticano II. Ello me permitirá mezclar, para facilidad del lector, algunos hechos significativos de diferentes momentos y tendencias de esta Edad Moderna en cuanto dicen algo interesante para la comprensión de los avatares de la concepción católica del dogma.

Llegados aquí, no debe extrañar a nadie, pienso, que la Reforma, al admitir como único contenido revelado, hacia el cual se pueda exigir fe, lo que se halla en la *Biblia*, haya apuntado a algo esencial del dogma católico: ¿procede de la Biblia todo lo que el magisterio ordinario o extraordinario ha declarado «dogma», es decir, verdad de fe obligatoria para todo cristiano?

El lector recordará —y, por lo mismo, no será necesario repetirlo— lo que decía K. Rahner sobre la formación de los dogmas en la Edad Media y que expusimos en forma resumida en el capítulo pasado. Junto a elementos que proceden de la tradición *divino-apostólica*, existen en las listas dogmáticas cristianas cosas que proceden de una tradición *humana*, pero que se han enseñado unánimemente durante siglos como verdades de fe y han sido, después de cierto tiempo de tal enseñanza unánime, declaradas dogmas y confundidas inextricablemente con la Tradición divina.

Así, el principio de la *sola Scriptura* obligaba a una distinción y depuración. Y a una que era muy difícil hacer sin rectificar rumbos. No se trataba, esto es importante, de declarar simplemente falsas las cosas en que se creía. Pero sí, según el principio «protestante», auténticamente cristiano, de intentar separar lo «opinable» de lo que

estaba dotado de garantías de constituir una verdad absoluta. Lo que, según Léonard, era ya la posición de Erasmo —«la Iglesia debe simplificarse y depurarse por medio de la distinción entre el reducidísimo número de dogmas intangibles y la masa de las ‘opiniones’...»— se volvía imperativo en las Iglesias evangélicas. Y «dogma en segundo grado», o sea, dogma sobre los dogmas.

No cabe duda teológica alguna, en este punto, de que la Iglesia católica condenó esta pretensión crítica y no se sometió a ella. Si pueden caber dudas acerca de si Lutero fue o no condenado por sus ideas sobre la justificación, no pueden caber sobre el hecho de que la Iglesia percibió perfectamente lo que significaba el principio hermenéutico de la «Escritura sola» como fuente de la revelación, y lo rechazó, por lo menos hasta el Vaticano II.²⁴ Y que en ese rechazo se jugó la unidad de los cristianos.

El lector ya está familiarizado con el planteamiento, que por ello no vamos a repetir aquí. Lo que importa, porque expresamente se dejó pendiente en el capítulo anterior, es la *solución* que le dio la Iglesia Católica al comenzar la Edad Moderna, en el concilio de Trento.

Como todo lo que divide a la Iglesia, la doctrina católica sobre la Biblia tiene, a mi modo de ver, un acierto básico: la Biblia no se vuelve norma humana y rica sino al transformarse en *tradición*. Así se realizó, como ya se ha visto, ese paradigma de pedagogía divina que es el Antiguo Testamento. La Escritura hecha norma sin tradición se vuelve un veneno paralelo al de la tradición que genera dogmas no basados en la Escritura (o sea, no procedentes del «depósito» de la palabra de Dios).

Pero para defenderse contra el «principio protestante», si cabe hacer aquí este anacronismo didáctico, la Iglesia católica habló de una *segunda fuente* de verdades reveladas y la llamó (casi siempre, en el vocabulario eclesial en oposición a la Escritura) «tradición» o «tra-

24. A propósito del célebre libro de A. Loisy, *L’Evangile et l’Eglise*, escribía en *L’Univers* el abate ALLAIN el 22 de febrero de 1903: «Cuando se nos describe la Iglesia únicamente según el Evangelio, no se nos proporciona toda la verdad. No se merece crédito ni confianza... ¿Dónde están en el Evangelio las instrucciones que Nuestro Señor, que fundaba una religión nueva, tuvo seguramente que dar, en un momento u otro, a sus apóstoles sobre los sacramentos, la liturgia, el culto de los santos y de su santísima Madre, la sagrada jerarquía, las condiciones de la vida futura? De todas estas cosas, tan interesantes y aun esenciales, sobre las cuales Jesucristo debió explayarse, no se encuentra nada o casi nada en el Evangelio». Nótese cómo, en la lista de lo que *faltaría* en la Biblia, el abate Allain coloca los temas cuya formación teológica ha estudiado a vuelo de pájaro en capítulos anteriores (especialmente el VIII y el IX): la autoridad papal, los dogmas mariales, la escatología, etc.

diciones», dándole el mismo rango fundacional que a las Escrituras vétero o neotestamentarias. Así, el concilio de Trento habla de la verdad que, sin errores, es norma del pensamiento y de la acción de los cristianos, por ser revelación de Dios, y dice que «esta verdad... se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros de los apóstoles (quienes las recibieron, o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo)» (D 783). Y añade que la Iglesia «recibe y venera con igual afecto de piedad e igual reverencia los libros... y también las tradiciones mismas (que pertenecen, ora a la fe, ora a las costumbres), como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica» (*ib.*).

En otra palabras, es claro que, para el Concilio, con los Apóstoles termina el depósito de la Revelación. No se dice que termina en Cristo (¿con su muerte o su ascensión?), porque éste no dejó nada por escrito. Sus testigos, pues, acceden por dos vías a la categoría de «reveladores». O porque reproducen lo que oyeron de labios del Señor, Dios encarnado y Verdad Absoluta, o porque, siendo escritores, el Espíritu Santo les puede haber dictado verdades como se las dictó a los del Antiguo Testamento, de manera directa (o sea, sin pasar por el mismo Cristo).

Pero no son estas *dos vías* en el *origen* lo que es decisivo para el dogma. Lo es, sí, que la transmisión *a partir de los Apóstoles* de lo revelado por Dios se hace, aparentemente, por *dos vías* distintas. Y hay que aprender a recibirlo por ambas para acatar la revelación como corresponde. O bien se ponen por escrito en vida de los apóstoles, o bien, y aquí es donde ya no parecen existir barreras perceptibles, pueden comunicarse de persona a persona y aparecer por escrito, siglos después de haber sido recibidas de Jesús o de su Espíritu por un Apóstol.

Dificultad de la «tradición». Se vuelve al purgatorio

De aquí en adelante, la Iglesia insistirá en que existen *dos fuentes* de la Revelación perfectamente distintas, como se ha podido apreciar. Y, para colmo de males, llama «tradición» a la segunda, perdiendo así de vista el carácter de transmisión social, activa y creadora que implica ya la Escritura. Esta, como se ha podido ver en la primera parte de esta obra, es en sí misma «tradición» en el sentido más rico y creador de la palabra.

Y, por el contrario, una «tradición» que, sin barreras, puede aparecer en cualquier siglo o en la opinión de cualquier persona, puede

absolutizar tantas cosas que, sin querer, consiga lo contrario de lo que pretendía: relativizar éstas junto con el resto. A largo plazo, en efecto, se descubrirá que muchos hilos considerados sólidos eran demasiado débiles. Bastará poner un ejemplo, tratado ya en el capítulo anterior, para comprender este aspecto fundamental de la teoría de las dos fuentes de la Revelación.

Ya decía Rahner que el apelar a una transmisión oral que se habría ido realizando en secreto o en pequeños grupos, hasta que una persona influyente en posesión de ese mensaje lo pusiera por escrito y lo hiciera así público, para luego volverse doctrina común de todos, no solucionaba nada el problema de cómo reconocer y expurgar la revelación divina.²⁵ Pongamos, por ejemplo, el *purgatorio*. Colzani, en pasajes ya citados, dice que su existencia aparece por primera vez, y de manera implícita y vaga, en Orígenes. Ahora bien, éste actúa hacia la mitad del siglo III. Según el mismo Colzani, hay que esperar a Agustín, un siglo y medio más tarde, para que esa misma opinión se precise, aunque aún «en forma dubitativa». Y sólo en la Edad Media se enseñaría como cierta... ¿Cómo puede llegarse, después de tantos siglos, a la certeza, no de que existe el purgatorio, sino de que un Apóstol enseñó tal cosa como viniendo de Cristo o del Espíritu Santo? ¿Cómo puede transformarse en tradición divino-apostólica una cosa que aparece, y sólo como opinión implícita en un escritor, dos siglos después del período apostólico?

Frente a este cuadro, ¿hay algún criterio serio para pensar que Orígenes conoce la existencia del purgatorio, porque (a pesar de no profesar él mismo tal creencia explícita) habría oído a alguien que, a su vez, habría oído... y así durante dos siglos, hasta llegar a un Apóstol que habría transmitido a un amigo o discípulo —como oída de Cristo o inspirada por el Espíritu Santo— la existencia del purgatorio? Y si debe recurrirse a este método a propósito de una gran cantidad de cosas que se han vuelto «verdades de fe» durante la Edad Media sin que nadie las encuentre en la Biblia, ¿qué objeto tiene hablar de una segunda fuente de revelación que nadie puede precisar? ¿O a la que

25. «El teólogo, que, muchas veces, aún hoy en día, tiene la impresión de que la tradición puede ser llamada a sustituir la insuficiencia aparente de la Sagrada Escritura, no tenía (y no tiene) en la mayoría de los casos ninguna idea de la cantidad de material contenido en la conciencia actual de la fe que no puede ser percibido inmediatamente en la más antigua tradición de la Iglesia. En otras palabras, no tiene normalmente, además, ninguna idea del hecho de que, aun suponiendo la independencia material de la tradición oral, el problema no se vuelve realmente más fácil, puesto que todavía hoy en día la más aguda conciencia histórica no encuentra más fácil en la práctica seguirle el rastro hasta las más antiguas tradiciones de la Iglesia a los contenidos de la conciencia actual de la fe que no pueden con facilidad conectarse directamente con la Sagrada Escritura». K. RAHNER, *Escritos...* (*op. cit.*), t. VI, pp. 105-106.

cualquier doctrina enseñada después podría igualmente apelar con la misma fragilidad en su fundamento?

¿No será necesario, para recobrar la fuerza explosiva y creadora del mensaje cristiano, dar marcha atrás y reducirlo a lo que era tenido como bíblico y verdadero a la vez, antes de que ese crisol de los pueblos bárbaros herederos del Imperio lo fundiera con sus propias ideas, apariciones, revelaciones privadas o imaginaciones?

Todos estos problemas que estoy presentando aquí con preguntas teóricas se presentaron, de hecho, sucesivamente en la Edad Moderna. Y ello sin que, al principio, fueran notados como tales. ¿Cuándo comenzaron a ser conscientes? Ocurre aquí como en ciertos umbrales de la evolución biológica. No se sabe si un determinado tipo de ser, dotado de vida y unicelular, es animal o vegetal, hasta que estamos frente a ejemplares más complejos. Algo muy semejante ocurre en el tema que aquí se estudia. Un laicado (ya se estudiará esto en el capítulo siguiente) pasivo no cuestiona el que la Iglesia le comunique verdades de fe que provengan de una o dos fuentes de la revelación. Pero hay problemas surgidos en este campo que, tarde o temprano, harán que preguntas reprimidas o tímidas alcen su voz.

Dicho de otra manera, la costumbre, la rutina o la pasividad pueden hacer que se mantenga la fe medieval, sean cuales fueren las preguntas que los contemporáneos se estén haciendo sobre el sentido de la existencia humana. Pero, aunque se acentúen entonces las presiones sobre la fe, una fracción creciente de la Iglesia, comenzando por los teólogos, se dará cuenta de que el diálogo con esas preguntas no puede evitarse eternamente. Y que una Iglesia que tiene como verdades de fe lo que aprendió ser dogma en la Edad Media está tan sobrecargada de informaciones que no puede dialogar de verdad con problemas nuevos.

Y no se trata ya de dialogar con los hermanos separados que han surgido de la Reforma. Toda la aventura del humanismo a partir del Renacimiento tomará formas cada vez más variadas y de transformación más rápida. La falta de diálogo de la Iglesia volcará a ésta, por un lado, en una clara añoranza de todo *ancien régime* del que se pueda esperar una vuelta a un mundo semejante al medieval. Y generarán los correspondientes enemigos políticos y religiosos, con los cuales el diálogo será cada vez más difícil.

El caso de América Latina y su cristianización

Ya se ha indicado, por ejemplo, que el comienzo de la Edad Moderna coincide con el descubrimiento que Europa hace de un Nuevo Mundo y de su conquista por las armas. De hecho, por las armas de

cristianos. Estos llevan, para «dialogar» con ese mundo, su mundo de verdades cristianas recibidas, sin que nadie se interroge si proceden o no de la Biblia. Lo cierto es que el «diálogo» del mundo de religiones precolombinas con el cristianismo europeo que llega *no se da*. ¿Suscitó esto preguntas explícitas? Confieso que no lo sé personalmente y que en este punto, propio del historiador, tengo que llamar en auxilio de mi reflexión a quienes conocen más que yo el trabajo teológico que se realizó en este continente frente a la tarea, emprendida de buena fe, de cristianizar a sus habitantes.

Pero para reflexionar me basta un hecho. Lo más creador que hubo en ese diálogo de dos mundos con diferente fe implicó algo muy significativo: la *separación* de los indígenas del (supuesto) cristianismo de los europeos. No sólo porque la conducta de éstos no correspondía con lo que profesaba su fe. Hay claros indicios de que las misiones franciscanas y jesuitas tuvieron conciencia clara de que una iglesia sobrecargada de dogmas no podía dialogar con la vida elemental de esos hombres. Que necesitaba un ritmo propio, y que ese ritmo requería, a su vez, una separación, como la de las «reducciones», con respecto a una fe que, por otro lado, se profesaba sin mayores inconvenientes dogmáticos. No se trataba tampoco de volver a la sola Biblia... El dar espacio y ocasión a las preguntas era mil veces más importante que la acumulación de respuestas. «Pedirle a los hombres que crean en la doctrina o que acepten la revelación, antes de que la vean por sí mismos, como la definición de su experiencia y la hondura de su relacionamiento mutuo, es lo que a esta generación, con su entrenamiento en una aproximación empírica a todo, parece cada vez más vacío»,²⁶ escribe Robinson, con una expresión casi igual a la que ya se ha citado de E. Schillebeeckx, con la diferencia, a favor de éste, de que la exigencia aludida no procedía de lo que una generación podía estar habituada a aceptar, sino de una interna exigencia (teológica) de la revelación divina.

En Europa, el imposible diálogo con el humanismo

Pero, en la misma Europa, la aceleración de la historia, con las correspondientes crisis y conquistas del humanismo, pone asimismo, poco a poco, a la Iglesia cristiana frente a un obligado pero difícil diálogo. Tanto más obligado y más difícil cuanto más tiempo se pierde en pretender evitarlo.

26. John A.T. ROBINSON, *op. cit.*, p. 40. Para la cita de Schillebeeckx, ver *supra*, cap. IX, nota 14.

Sin que sea menester entrar en detalles, el lector recordará de la historia europea que el desarrollo de las ciencias humanas (paleografía, lenguas y literaturas antiguas) plantearán problemas a quienes piensan que Dios dictó una Biblia donde se perciben a ojos vistas inexactitudes, contradicciones, elementos tomados de otras literaturas, etc. Transformaciones históricas destinadas a crear sociedades nuevas según determinados valores (en sí mismos cristianos) dejarán fuera de juego a una Iglesia que continúa leyendo y explicando textos antiguos donde la esclavitud o la inferioridad de la mujer son dadas como provenientes de la naturaleza y de la voluntad de Dios. La razón y sus desarrollos hacen que ya no se pueda abordar la Biblia sin «preconcepciones» sobre lo que es y sobre los posibles desarrollos de la mente humana. Los desarrollos de la técnica introducirán problemas de vida o muerte para el hombre sobre el planeta (la superpoblación sin las necesarias transformaciones sociales nacionales e internacionales, el armamento atómico, la energía nuclear, la polución de la tierra, ríos, océanos y atmósfera) y harán cada vez más irrelevante una concepción de vida que maneja nociones y soluciones válidas para épocas que cada vez resultan más difíciles de imaginar.

No puedo detenerme en cada uno de estos y otros puntos semejantes. Lo que quisiera que el lector sacara de este cuadro es la impresión de que, sobre todo desde el problema modernista a comienzos del siglo XX, va dominando la escena teológica de la Iglesia Católica una crisis. Y que ésta se extiende prácticamente a las Iglesias evangélicas, en la medida en que la Biblia sola no permite tampoco (por reducida que sea) hallar solución a los problemas completamente inexistentes en ella.

Los teólogos comienzan a pensar que una Iglesia sobrecargada de dogmas, donde se mezcla lo revelado y donde lo que pudo ser solución para otra época es proclamado, sin distinción, como verdad de fe, no puede entrar en un verdadero diálogo.

Cuando Rahner muestra, en términos muy abstractos por cierto, este cuadro (como se vio en el capítulo pasado), se tiene la impresión de que el impedimento principal que él ve se sitúa en esa brecha que se dejó a la inundación dogmática con la teoría de *las dos fuentes de la revelación*. O dicho en otras palabras, que la incontrolada adición de verdades de fe, lejos de ayudar a la búsqueda de la verdad, la paraliza. El ecumenismo lo muestra claramente. Por eso propondrá volver, en las conversaciones ecuménicas con los hermanos cristianos separados, a los «dogmas» tenidos por tales en la época en que cristianos plenamente tales no discutían aún los problemas que dieron luego lugar a la división hoy existente. Esto nos obligará, en el capítulo

siguiente, a dar un paso más y a alejarnos un tanto de Rahner.²⁷ Mas, aun para ello, el volver a la unicidad en cuanto a la fuente de la revelación es condición ineludible. Y este problema, aunque planteado más o menos tácitamente desde tiempo atrás, se discutió abiertamente en el Vaticano II a propósito de la Constitución sobre la Divina Revelación, o *Dei Verbum*.

La discusión de las «dos fuentes» en el Vaticano II

La discusión comenzó cuando los Padres del Concilio consiguieron cambiar el título propuesto para el capítulo II, «Sobre las fuentes de la revelación», por el actual, donde sólo se habla de «la transmisión de la revelación divina». Evitando el plural, se había obtenido que no se diera por descontada la dualidad de fuentes.

No obstante, el Concilio, como lo hace casi siempre la enseñanza magisterial, repite las fórmulas conciliares anteriores sobre la materia. No sólo la de Trento citada anteriormente, sino la más precisa aún del Vaticano I: «palabra de Dios escrita o tradicional» (D 1792; DV 10). En el Vaticano I, tanto el contexto histórico global como la conjunción usada (*o = vel* en latín) indican que lo escrito y lo transmitido por la

27. Cuál sea la posición exacta de Rahner en cuanto a la existencia de una o dos fuentes de la revelación, no es fácil fijarla con exactitud. Téngase para ello en cuenta el elogio que hace de la posición en este tema de J.R. GEISELMANN (cf., de éste, el artículo «Tradition», en *Encyclopédie de la Foi*, obra editada bajo la dirección de H. Fries, Trad. franc.: Ed. du Cerf, París 1967, pp. 344-346). Este escribe: «No se pueden... interpretar de manera unívoca las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Tradición. En lo que toca a la fe, la Sagrada Escritura y la Tradición se recubren... En cuanto a los usos y costumbres de la Iglesia, no todos se encuentran en la Sagrada Escritura, ni siquiera en principio o como esbozo. Esto es lo que afirma también desde el comienzo la tradición. Concluyamos: en lo que toca a la fe, ésta está toda entera en la Sagrada Escritura y toda entera en la tradición. En lo que toca a los usos y costumbres, éstos se hallan en parte en la Sagrada Escritura y en parte en la tradición». Si esta alabanza implicara adhesión, ello introduciría un elemento de ambigüedad en otras afirmaciones de Rahner en cuanto a que, después del Vaticano II ya no puede hablarse de *dos fuentes* de la Revelación. Así, en su *Curso...* (op. cit.), p. 436, escribe: «El Vaticano II ha desistido de convertir la tradición en una fuente autónoma junto a la Escritura, la cual atestigua contenidos particulares de fe que carezcan de toda base en la Escritura». ¿Qué pensar, entonces, de los «usos y costumbres»? Creo, por mi parte, por ello más certera en este punto la posición de H. Kung (más común entre los teólogos) cuando asume como igualmente «dogmático» lo que toca a la fe y lo que toca a las costumbres (y usos). Por ello toma como ejemplo la intención claramente «dogmática» (cosa de «creer») de la *Humanae Vitae* y le aplica los mismos criterios y exigencias que a otras declaraciones pontificias, como las (condenadas después de su muerte) del Papa Honorio sobre la única voluntad de Cristo.

tradición suponen dos fuentes distintas e independientes, por lo menos en buena medida (aunque procedan de un mismo origen y autor).

Ahora bien, ¿reflejará esta repetición de la fórmula pasada *todo* el sentir del Vaticano II al respecto? Por de pronto, ya se ha indicado en capítulos pasados el importantísimo giro exegético que la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII obligó a hacer a la exégesis católica. Esta, al llegar el Vaticano II, llevaba ya veinte años de ejercicio exegético, prestando una más rigurosa atención a lo que los autores humanos de la Biblia habían querido decir en sus escritos, y evitando así exégesis traslaticias incontrolables. Otros elementos, además, como el clima de ecumenismo y de mayor comprensión de los valores contenidos en tradiciones cristianas no católicas, llevarían igualmente a pensar que el Vaticano II en este punto no podía quedarse en una mera repetición de lo dicho un siglo atrás.

Es verdad que los Padres del Concilio no vieron en esta repetición una manera de dirimir un problema que se había suscitado y discutido después del Vaticano I. Más bien la consideraron como una manifestación de que el Vaticano II no quería entrar en polémicas en esta materia disputable, y dejaba las cosas como estaban.

Tal es la opinión de Hans Küng cuando escribe: «la comisión teológica, bajo la presión de la minoría curial, terminó dejando abierta la cuestión de la relación entre ambas (Escritura y Tradición), y de ahí las palabras en el texto: ‘escrita o (*vel*) tradicional’. Apareció como un progreso, aunque no había ninguno, el que, en lugar de separar Escritura y Tradición, se las haya llevado lo más cerca posible una de otra, haciéndolas fluir del mismo caño, como el agua fría y la caliente en las modernas instalaciones sanitarias».²⁸

El humor cáustico de Küng hace una observación más, digna de tenerse en cuenta, en el sentido de que el Concilio decidió, y no siempre con dignidad en las formulaciones, no decidir nada. Al final del mismo número 10, la Constitución afirma que: «La sagrada tradición, la sagrada Escritura y la autoridad magisterial de la Iglesia... se hallan tan ligadas y unidas entre sí que ninguna puede subsistir sin las otras...» Küng comenta: «El Capítulo II... oculta el problema con una fórmula quasi-trinitaria que pasa suavemente sobre los obstáculos y con una alabanza de la armonía que suena muy bien en latín...» (*ib.*).

La causticidad de Küng no debe, sin embargo, hacer olvidar que su opinión de que el Vaticano II, en un asunto de tanta importancia

para el futuro de la Iglesia y del diálogo ecuménico, dejó que el compromiso dominara el panorama, sin decidirse por una u otra opinión teológica, es compartida por otros teólogos serios que asistieron como él a los mismos debates en torno al Concilio. R.A.F. MacKenzie, en nota a una edición de los documentos del Vaticano II, da igualmente a entender que nos hallamos aquí frente a un compromiso, aunque, por otro lado, no duda en aceptar como positiva la intención de interrelacionar esos tres elementos: «La Constitución pone especial énfasis en la coordinación e interrelación entre Escritura, tradición y magisterio. Cualquiera que sea la respuesta teórica que se dé al valor separado de los dos primeros (términos), en la práctica los tres funcionan juntos...». De una manera más negativa se expresa A. Grillmeier en su comentario sobre el Capítulo III de la Constitución: «A causa de que, en beneficio de la armonía, se decidió dejar de lado todo lo que pudiera decidir la cuestión de la ‘suficiencia material de la Escritura’ (para comunicar *toda* la revelación; aclaración mía, JLS), tanto en sentido negativo como positivo, la formulación del papel de la Escritura en la transmisión de la revelación se hizo particularmente difícil. Así la dificultad fue eludida (*circumnavigated*) por la vía del silencio y de la ausencia de afirmaciones positivas, lo que no redundó, por cierto, en beneficio de la totalidad».²⁹

Una orientación marcada hacia el futuro

Reconociendo plenamente la mayor autoridad de estos comentaristas, me atrevo, sin embargo, a expresar una opinión diferente. Creo que puede ser una tentación de teólogos profesionales el buscar —y el haber buscado concretamente, sobre todo si participaron en discutir proposiciones— expresiones claras de la propia opinión o aun de la contraria. Tal vez de esa manera no se aprecian bien ciertos matices que tendrán importancia en el futuro, porque señalan desde ya una dirección, a mi parecer, clara, y van más allá del compromiso que, se supone, constituyen.

No ignoro, por supuesto, que la repetición de fórmulas dogmáticas antiguas, conciliares o no, tiende a acallar o a disminuir la resistencia de quienes aún defienden las dos fuentes independientes de la reve-

29. R.A.F. MacKENZIE, en *The Documents of Vatican II* (Ed. by Walter Abbott), Chapman, London 1967, p. 109.

30. A. GRILLMEIER, en su comentario al cap. III de la *Dei Verbum* en *Commentary on the Documents of Vatican II* (Ed. by H. Vorgrimler) (trad. ingl.) Burns & Oates, London 1969, p. 202.

28. H. KÜNG, *Infallible?* (*op. cit.*), p. 76.

lación divina. Hasta ahí llega el compromiso. Y ya he hecho notar que los progresos en el proceso de aprender a aprender no se hacen, por lo común, contrastando un sí y un no, sino mostrando cómo una mejor interpretación exige un matiz diferente. Sin que la fórmula anterior tenga que ser declarada falsa.

En los números 9 y 10 de la *Dei Verbum* se percibe, leyendo entre líneas, una intención que pasa a través del necesario compromiso entre dos tendencias diferentes. Al relacionar Tradición y Escritura, se nos dice al comenzar el párrafo 9 que «ambas, por manar del mismo manantial divino, confluyen en cierto modo en uno y tienden al mismo fin». El compromiso, que es sutil y no carece de cierto humor, consiste en que el Concilio usó aquí el término «manantial» (= *scaturigo*) en lugar de su sinónimo más común de «fuente» (= *fons*)³¹ para indicar la más estrecha unión entre Escritura y Tradición, pero de tal manera que no apareciera en singular el término «fuente», con lo cual quedaría anulada teológicamente la pretensión de que existiese una segunda fuente de revelación divina: la Tradición.

Pero justamente la «tradición» le ha servido a la Iglesia para mantener como «verdades de fe» cosas que no se hallan en la Escritura y que la Iglesia considera imprescindibles (cf. algunos dogmas mariales, algunas formas concretas de la autoridad de la Iglesia, la existencia de siete sacramentos por voluntad expresa de Cristo, ciertas ideas sobre la escatología como el purgatorio ya mencionado, etc.). O sea, que la necesidad de la «tradición», para una Iglesia que está defendiendo sus verdades y estructuras, consiste en que aquella sea una fuente *distinta e independiente*. Por serlo, podría fundar verdades que no tendrían bastante fundamento bíblico.

Esta impresión se acentúa cuando se lee, en la frase inmediatamente precedente, que «la sagrada tradición y la Sagrada Escritura están estrechamente trabadas y comunicadas entre sí». A menos que se entienda esto en algún sentido mágico, la mencionada trabazón e intercomunicación hace completamente improbable el pensar que se pueda sacar de una de ellas lo que no está en la otra. Todo lo que está pendiente de que sean «dos» (y no «una») las fuentes de la Revelación, cae así, cuando se lee lo que se ha declarado entre líneas.

31. J. RATZINGER, en el citado comentario, atribuye el uso de un término diferente de «fuente» al deseo de «evitar el conflicto entre la concepción singularista y la pluralista de la palabra *fons*... Así es posible continuar diciendo que existen *dos fuentes*» (*Commentary, op. cit.*, p. 191). Esa posibilidad existe, desde luego, pero entiendo que es minimalismo teológico el decir que el Concilio la ve como alternativa válida al mismo nivel que la singularista.

En lo que inmediatamente sigue, se confirma la imposibilidad de leer el párrafo 9 como tratando de dos fuentes con contenidos diferentes. En efecto, se dice que «la Sagrada Escritura es habla de Dios (= palabra de Dios) en cuanto que... se consigna por escrito». A propósito de la «tradición», no se vuelve a usar la expresión «en cuanto», lo que gramaticalmente hablando correspondería. Pero el que se siga hablando de otro «aspecto», de otro «en cuanto» de *la misma palabra de Dios* aparece claramente en la «funcionalidad» que se le atribuye a la tradición. Esta sirve para que los sucesores de los apóstoles «fielmente la (es decir, la ‘palabra de Dios’) guarden, expongan y difundan por su predicación». Como se ve, en esta funcionalidad no entra la que sería esencial en la teoría de las «dos fuentes»: la de complementar la información que brinda la Escritura con lo que, «como de mano en mano», llegaría asimismo de los Apóstoles (D 783).

Quien tiene todo esto presente, hará una lectura distinta, creo yo, del decisivo párrafo 10. Allí, luego de hablar de «la palabra de Dios», encontrará el lector esta afirmación tajante: «de ese depósito único de la fe saca (la Iglesia) todo lo que propone para ser creído como divinamente revelado».

Obviamente, el compromiso que evita el que esta afirmación excluya ya definitivamente la teoría de las dos fuentes, permite la escapatoria de pretender que aquí la palabra «depósito» indica tanto lo que pasó a formar parte del Nuevo Testamento como lo que siguió pasando de boca en boca desde un Apóstol hasta el momento en que se convirtió en creencia de la Iglesia universal.

Esto choca, sin embargo, al oído teológico, pues la palabra «depósito» apunta, como es lógico, a lo que se pone o deposita por escrito, mientras que la palabra «tradición» —más aún el plural, «tradiciones» (no escritas)— sugiere algo no depositado, sino en vías de movimiento y transmisión.

Leída de manera corriente y sin tomar demasiadas precauciones, esta afirmación conciliar quedará, así, como una señal de los tiempos: el comienzo de una vuelta de la Iglesia Católica a una sobriedad dogmática que haga posible y humano el diálogo con los hermanos separados del cristianismo y con los hermanos hombres, creyentes o no. Que esto requiere tacto, largos plazos y hondo trabajo pastoral, es evidente. Pero quien lea la *Dei Verbum* sin una intención de entender todo como defensa del pasado, recordará esta afirmación como la comprensión del lugar único que ejerce la Escritura en la formación del dogma y en su purga de elementos espúreos o accesorios acumulados durante siglos.

Al final del párrafo 10 se encuentra uno con la famosa tríada que suscita el humor cáustico de Küng. No cabe duda de que al nombrar

el magisterio eclesiástico, además de la «sagrada tradición y de la Sagrada Escritura», se da una vía de escape para quienes hablan aún de dos fuentes de la Revelación. Por lo menos es ésa la apariencia, porque una lectura atenta revela que esta vacilación, o compromiso, o como quiera llamársela, no permite tal conclusión. Y ello por un argumento que ya se hizo a propósito del párrafo 9 un poco más arriba. Los tres elementos que convergen en *todo dogma* —y esto es bastante más importante, creo, de lo que piensa Küng— no están en el mismo nivel. ¡A ningún teólogo sensato se le ocurriría, pienso, equiparar el magisterio eclesiástico con la Sagrada Escritura!

Pero lo importante está en que, al pasar de dos a tres, y al declarar que los tres «se traban y asocian entre sí de forma que uno *no subsiste sin los otros*», desbarata toda pretensión que pudiera presentar la Tradición de proporcionar un material de fe «independiente» de la Escritura. Y no olvide el lector que en esa «independencia» radicaría precisamente la posibilidad de que sean dogmas cosas no contenidas en la Escritura, pero que, apareciendo en un momento cualquiera de la vida eclesial, habrían sido progresivamente aceptadas por todos y enseñadas al final como verdad de fe. El purgatorio sirvió ya de ejemplo de ese proceso.

Hasta para un olfato teológico medianamente desarrollado es interesante el orden en que aparecen los items de la tríada. Porque no puede ser una casualidad el que la Tradición aparezca *antes* de la Sagrada Escritura. Hasta la misma teoría de las dos fuentes coloca primero a la Escritura... Entiendo que el Concilio, proponiéndoselo o no, señala así el orden histórico en que surgen y funcionan los tres elementos.

En efecto, el Nuevo Testamento, la Escritura cristiana, recoge ya la tradición transmitida por los Apóstoles. Sin creer en esos testigos (que son ya Iglesia) es imposible creer en Jesús, porque sólo a partir de la tradición apostólica nos llega su vida (histórica), su mensaje y sus valores. Todo lo que será luego puesto por escrito y canonizado como Sagrada Escritura en el Nuevo Testamento. Pero lo que es tal vez más importante es lo que sigue a la Escritura. Esta no es una norma suficiente por sí misma para resolver los problemas del presente.

Ratzinger, en su comentario ya citado, señala que la estrecha unidad entre Escritura y Tradición, en que ninguno de los dos términos podría subsistir sin el otro, hubiera debido acallar en el Vaticano II las sospechas de los protestantes en cuanto a que se establecieran por «tradición» dogmas sin suficiente base bíblica. Tal vez Ratzinger, con demasiado optimismo, opina que ello sería aceptado por ambos lados «sin dificultad alguna». Pero añade que, sorpresivamente, «el firme

accento puesto en la unidad de Escritura y Tradición originó la oposición más fuerte y mostró que la idea protestante de la *sola scriptura* se preocupaba menos del origen material de las afirmaciones particulares de fe (dogmas) que del problema de la función de juez de la Escritura en relación a la Iglesia».³²

No creo que se pueda decir exactamente que «se preocupaba menos». Pero sí que no le bastaba con aliviarse de aquel primer cuidado. Le quedaba otro en ese mismo punto, y creo que no le faltaba cierta razón en su alarma. La *Dei Verbum*, en efecto, en el párrafo 10, añade: «La función de interpretar auténticamente la palabra de Dios... sólo ha sido confiada al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo». Faltaría por decir aquí que la Iglesia, que «avanzaba juntamente con toda la humanidad (y) experimenta la suerte terrena del mundo» (GS 40), está ella misma bajo la norma de la palabra de Dios que se le confió. Y si bien es cierto que está obligada a interpretarla y tiene el Espíritu de Jesús para guiarla a toda verdad, también lo es que, normada por esa Palabra divina, debe reformarse de modo serio y continuo (*ib.*) para cumplir su cometido.

Así, poner en pie de igualdad específicamente al «magisterio eclesiástico» nada menos que con la Tradición apostólica y con la Escritura neotestamentaria, suscita otra vez, con cierta razón, la alarma del «principio protestante». Es decir, la necesidad de protestar contra una pretensión que parece ignorar el aspecto humano y pecador de la Iglesia. Que ello no es así, debería haber sido, tal vez, más explicitado.

Cuestión pendiente: ¿cómo se vuelve norma la Biblia?

Pero, por otro lado, queda algo por explicar en esa necesaria tarea que se supone. ¿Cómo hace la Biblia para ser norma concreta del proceder de la Iglesia en circunstancias totalmente diferentes de aquellas en las que se fijó su ser dos mil años atrás? Por supuesto, parte de esa función es la negativa, a la que se ha aludido en lo que precede: impedir la proliferación de dogmas (que serían tradiciones humanas «divinizadas»). Pero queda otra función más positiva que cumplir, y que supone para Iglesia vivir en relación con los problemas que se le plantean con el sucederse de los hechos históricos. ¿Qué tiene, por ejemplo, que hacer o decir la Iglesia frente al armamento nuclear y la

32. *Ib.* p. 192

polución del planeta común a todos los hombres? O ¿cómo tiene que «ser» en un continente oprimido y pobre como el de América Latina?

Las Iglesias evangélicas defendieron en los comienzos de la Reforma una solución que pudo muy bien ser o parecer suficiente en esa época: la Escritura sola (*sola Scriptura*) podía ser comprendida de un modo cabal por el *libre examen* del lector ayudado por el Espíritu Santo. Ello, dicho así, equivalía, creo yo, a un enunciado teológico verdadero, en la medida en que se mantuviera, por así decirlo, en el aire. De lo contrario, en cuanto estructura *social* creadora de una «sabiduría» (como decía von Rad) que le impidiera a cada generación el trabajo suicida de comenzar de cero la búsqueda de un sentido cristiano para problemas no planteados en la Escritura, o bien sería una especie de milagro continuo, o bien tendría que caer en dos posibles soluciones realistas, sí, pero igualmente mancas: la del fundamentalismo (de tomar la Biblia a la letra y aplicarla sin más a contextos diferentes), o bien la que siguieron las Iglesias más estructuradas procedentes de la Reforma: la creación de una especie de magisterio³³ con su correspondiente «clerecía».

La diferencia mayor con el fenómeno paralelo en la Iglesia Católica es que —probablemente por no ser totalmente coherente con uno de los postulados más céntricos de la Reforma: el sacerdocio de los fieles— no se hizo en las Iglesias protestantes (como en la católica) una teología explícita de esa función magisterial, a pesar de que, en la realidad, se ejerció en el pasado y se sigue ejerciendo hasta el día de hoy.

Sea como fuere, la normativa de la Biblia sobre la Iglesia requiere una *pedagogía* que, escudriñando los signos de los tiempos con el Espíritu o mentalidad de Jesús, haga de puente entre el Evangelio y el presente. Y, conforme a esa norma así vehiculada, juzgue a la Iglesia y la prepare mejor para su función. O sea, que la tríada de que habló el Vaticano II en la *Dei Verbum* estaría probablemente mejor expresada con estos tres términos: «Tradición-Escritura-Tradición», entendiendo, claro está, por la segunda Tradición no sólo el magisterio,

sino la experiencia de la Iglesia *discens*. Pero de ello tendré que tratar más profundamente en el capítulo siguiente.

Sobre este punto, sobre el que se podría hablar aún mucho más, no quisiera explayarme, porque, a partir de aquí, creo que hay que internarse en otro de los elementos que la Reforma tuvo, por lo menos, la gran virtud de plantear, y que conjuga los dos términos ya indicados: liturgia y laicado.

Lo que sí quisiera indicar, antes de entrar en el segundo capítulo destinado asimismo al dogma católico en la Edad Moderna, es que el ecumenismo europeo, en diálogo sobre todo con las iglesias evangélicas fuertemente institucionalizadas y, por así decirlo, con su propia clerecía y su magisterio (cuálquiera que sean las diferencias que medien en la manera como éste se ejerce), llega sólo hasta este punto. Por lo general, con excepciones que se señalarán más tarde. Me refiero a que el mismo Rahner, uno de los que más avanzan a partir de la unidad entre Tradición y Escritura en la teología católica, parece estar preocupado casi únicamente por la imposibilidad que tiene para dialogar con las nuevas formas del humanismo una Iglesia más y más cargada de dogmas, sobre todo a partir de la Edad Media.

Lo que el capítulo siguiente tratará de mostrar es que el problema no puede quedarse ahí. Paradójicamente, la Iglesia católica en el Vaticano II dijo lo más central sobre cómo devolverle a la Iglesia una función esencial de la revelación: *la experiencia*. Y lo dijo en el decreto sobre Ecumenismo, y no donde, a mi parecer, merecía figurar como condición para que la revelación siguiera su camino, hoy como ayer: la comunidad de los fieles como parte activa de la construcción del dogma.

33. Cf. J.A.T. ROBINSON, *op. cit.*, cap. III, especialmente p. 62. A mi pobre saber y entender, éste es el problema implícito en la polémica que a principios de siglo se entabló entre Bultmann y Barth. Aunque tengo la impresión de que pocas veces, si es que hubo alguna, se planteó el problema de cómo podía ser normativa la Escritura en un contexto diferente de aquel en que fue escrita. La misma «desmitologización» bultmanniana, que percibe cómo una Iglesia no puede ignorar los esfuerzos filosóficos de la humanidad en la interpretación de la Escritura, no planteó claramente la alternativa en los términos a que me refiero.

11

El dogma y la cultura moderna (CONTINUACION)

La problemática de la liturgia y la del laicado —desde el punto de vista del dogma, que es el de esta obra— se hallan estrechamente vinculadas. En efecto, la liturgia, en un culto a Dios donde no existen sacrificios ni humanos ni animales, se centra en los «sacramentos». O sea, en esos gestos y palabras por los que se significa y confiere el regalo (= gracia) de Dios, que es su vida misma. Ahora bien, la gran división entre *clérigos* por una parte y *laicos* por otra, proviene, por lo menos según la teología vigente al terminar la Edad Media, del hecho de que los primeros han sido «ordenados» para ejercer válida, oficial y normalmente esa liturgia. O sea, para ser «ministros» de ella. Mientras que los segundos deben limitarse a «recibir» sus efectos sagrados.¹

1. El bautismo administrado por un laico en caso de urgencia es, por cierto, válido. Y es ésta una antigua tradición en la Iglesia. Pero se trata de una caso extraordinario que no rompe para nada, en la realidad sociológica, la división entre laicos y clérigos. En cuanto a que sean los contrayentes mismos los «ministros» de su matrimonio, ello constituye, teológicamente hablando, una formulación reciente. Lo que *siempre se vio* en el matrimonio religioso fue un sacerdote al frente de la ceremonia. Esto hace que se pueda decir del matrimonio, y con más razón aún, lo que se decía del bautismo administrado por un laico: sociológicamente hablando, no rompe la sensación de que todo lo que es en la vida ordinaria central y decisivo está en manos de los ordenados. Y ello tanto en el plano de la *santificación* como en el del *magisterio*.

Siendo esto así, no se extrañará el lector de que las ideas disputadas en el tiempo de la Reforma acerca de la liturgia sacramental tengan una influencia decisiva sobre cómo se concibirá en adelante el papel del laico y del clérigo en todos los planos. Y, entre ellos, en el que ahora interesa aquí: el de la concepción que se tiene de su respectiva posición frente al dogma.

IV. EL LAICADO Y LA LITURGIA

La institución de los sacramentos por Cristo

Si hubiera que fundar los sacramentos en la Biblia de tal manera que en un pasaje cualquiera se constatara que Jesús mismo habría fundado un determinado signo, dándole asimismo como función el conferir una gracia específica, no podríamos, en rigor, probar la institución divina de ningún sacramento. Quiero decir con ello que no se encontraría ningún pasaje donde entraran juntos todos estos elementos: Jesús instaurando un rito (conjunto de ciertos gestos y/o palabras) e indicando la gracia específica que Dios comunicaría al hombre a través de él.²

Pero ello constituiría un excesivo rigor histórico. La Reforma, pretendiendo volver a la *sola Scriptura* como criterio dogmático, reconoce *dos* sacramentos (en lugar de los siete reconocidos por los católicos como «instituidos todos por Jesucristo Nuestro Señor»: D 844). Los dos sacramentos admitidos por la Reforma son aquellos de los cuales se habla abundantemente en todo el Nuevo Testamento, aunque en ningún lugar podamos hallar reunidos todos los elementos arriba mencionados. Estos dos sacramentos, presentes (y atribuidos al mismo Jesús) en el Nuevo Testamento son el bautismo y la cena del

2. Parecería que la eucaristía constituye una excepción. En efecto, en las mismas palabras de lo que hoy llamamos «consagración» parecería encontrarse no sólo la institución de un gesto significativo, sino, asimismo, la mención de la gracia que Dios quiere significar y conferir en él (cf. sobre este punto J. L. SEGUNDO, *Teología Abierta*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983², t. 2, «Los Sacramentos, hoy», especialmente el capítulo II, pp. 256-286). Quisiera notar aquí sólo dos cosas. La primera es que las alusiones que en las palabras sobre el pan y el cáliz («nueva alianza», «perdón de los pecados») se hacen a la gracia que conferiría el sacramento, tienen las características de lo post-pascual. Lo cual quiere decir que no procederían del mismo Jesús al instaurar el gesto. La segunda observación consiste en recordar que la presencia real no es la «gracia» que sería conferida por el sacramento. Para saber cuál sería ésta, tendría uno que referirse, fuera de las palabras de la cena, a la teología eucarística de Pablo (cf. 1 Cor 11,23-27; 10,16-17) o de Juan (Jn 6,51-57).

Señor. O sea, en este último caso, lo que los católicos llaman «eucaristía». Aunque haya que guardarse siempre de fáciles sinonimias.

Constituye otro caso típico de una tradición no bíblica la pretensión existente durante siglos en la teología católica de «siete» sacramentos instituidos todos y cada uno por Jesucristo. Ya hace tiempo que, por ello mismo, la tendencia común entre los teólogos de valor es que Jesús los instituyó indirectamente, a través de una Iglesia que, con su Espíritu, fue jalando la existencia de cada generación humana con los signos de una gracia con la que Dios acompañaba al hombre a lo largo de su vida, siguiendo la serie de transformaciones más significativas de su existencia.

La eficacia de los sacramentos y el estatuto del laico

Pero, hablando de sinonimias demasiado fáciles, la palabra «sacramento» no significa lo mismo en la teología católica y en la reformada. Aunque el bautismo, y más en particular aún el bautismo de los niños, haya dado origen a polémicas dentro de la Reforma, y la línea más «ortodoxa» le atribuya una extraña eficacia muy parecida a la «sobrenatural» que le asigna la teología tridentina, la tendencia global de la teología reformada sobre los sacramentos, tomados globalmente, difiere sensiblemente de la católica. O, por lo menos, así lo entendió ésta. Y es esto último lo que interesa directamente en esta obra, que sigue los avatares del concepto de «dogma» en la Iglesia Católica. Trento entendió que los teólogos reformados no veían en los «sacramentos» algo que fuera «concedido» o «conferido», sino el hecho de que, como frente a cualquier otro acto de piedad, los signos sacramentales provocaban buenos pensamientos y propósitos. A esta eficacia se le llamó, en una expresión difícil de traducir a nuestras lenguas modernas, *ex opere operantis*. Con esto se quería decir que el resultado de la práctica sacramental no difería sustancialmente de cualquier otra práctica piadosa.

Por el contrario, la teología católica consideraba que un sacramento válido tenía una eficacia procedente de Dios, y que confería así, mediante el ministro ordenado para los sacramentos, una gracia que no poseían (por lo menos de modo infalible) otras prácticas piadosas, llamadas por eso «sacramentales», en lugar de «sacramentos» propiamente dichos. Por eso se dice entonces que estos últimos confieren la gracia *ex opere operato* (D 850-851).

¿Qué tiene que ver esto con nuestro tema? Mucho, porque de la gracia que los sacramentos confieren depende ordinariamente la salvación eterna de los miembros de la Iglesia. Y si ello es así, ésta

queda dividida entre quienes poseen el poder sacramental y quienes reciben sus resultados. Clero y laicado no son ni siquiera grados diferentes de autoridad o responsabilidad: son dos estados sustancialmente diferentes. Y uno de ellos depende por entero del otro.

Ejemplo: el sacramento del orden

Todo esto, que puede parecer un poco abstracto, se hará —espero— más claro leyendo uno de los cánones del concilio de Trento, donde se dice: «Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio... sea anatema» (D 961). Y un poco después: «Si alguno dijere que el orden, o sea, la sagrada ordenación, no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos, sea anatema» (D 963).

Por supuesto, lo que se ve ya desde el comienzo es que la Iglesia, al salir de la Edad Media y encontrarse con que se discute su estructura interna, entiende defenderla diciendo que deriva directamente del Señor Jesucristo. O sea, en lenguaje más técnico, que se trata de una estructura «de derecho divino». Jesús mismo habría querido una Iglesia donde todo lo que real y decisivamente importa esté en las manos de un estamento «sustancialmente» diferente del resto de los fieles: el del sacerdocio o, si se prefiere, el clero. Ya el lector, recordando capítulos anteriores, sabrá cómo una Iglesia que no tenía en un comienzo diferencias marcadas por estructuras sagradas, fue luego estableciendo paulatinamente sus instituciones internas, y cómo éstas se fueron fortificando y, hasta cierto punto, sacralizando con el tiempo y los factores históricos que hicieron de esto una conveniencia, cuando no una necesidad.

Ahora, en la Edad Moderna, esta tendencia se vuelve tanto más sacrilizada cuanto más atacada. Atacada en cuanto no bíblica y en cuanto perjudicial para que una Iglesia con un laicado pasivo pudiera dialogar sobre los problemas que el hombre, aun para sobrevivir, tenía que solucionar en los tiempos presentes. Tal vez febrero de 1906 marque un hito en esta historia, y desde entonces esta tendencia comienza a revertirse. Lo cierto es que, en esta fecha, una encíclica de Pío X presenta así lo que podría ser la definición del laicado y de su función: «Solamente el colegio de pastores tiene el derecho y la au-

toridad de dirigir y gobernar. La plebe no tiene derecho alguno, a no ser el de dejarse gobernar como rebaño obediente que sigue a su pastor».³

Sin embargo, llamo la atención del lector sobre algunas consideraciones que surgen de los dos cánones de Trento citados más arriba. Creo que añadirán elementos significativos para comenzar a comprender mejor el impacto de esta pasividad del laico en el plano dogmático.

La *primera* se refiere al origen del sacramento del orden. O sea, de aquel que precisamente divide a la Iglesia en dos categorías de personas «esencialmente» desiguales. Se atribuye esto a la «institución de Cristo» y se rechaza como posible origen una funcionalidad necesaria creada por toda la Iglesia (siguiendo el Espíritu de Cristo). En efecto, el orden que separa esas categorías «no es una invención humana», según el canon.

¿Qué pensar ante esto? Aquí viene la *segunda* consideración. La Edad Moderna no tenía aún los medios históricos para rastrear el propio pasado de la Iglesia. El que hoy se posee. El lector tendrá presente a este respecto lo que ya se mostró. Muchas tradiciones introducidas y aceptadas universalmente buscan *luego* un fundamento bíblico para basar lo que se practica ya en todas partes. Pues bien, ese fundamento bíblico para sostener que Jesucristo en persona instituyó el sacramento del orden se supone presente en las palabras que acompañan a la institución de la Eucaristía: «Haced (¿quiénes?) esto en conmemoración mía» (Lc 22,19; Hech 11,24).

Ahora bien, cuando desde el ejercicio de la autoridad se busca fundamento para ésta en el Evangelio, se olvida un hecho que es importante para una exégesis equilibrada: aquellos que acompañan generalmente a Jesús, y a quienes Jesús dirige muchas indicaciones (aun suponiendo que no sean pospascuales las que se refieren a un futuro), constituyen al mismo tiempo un grupo de colaboradores de Jesús y, por otra parte, la comunidad misma de Jesús. Si quisieramos hacer un anacronismo que ayude a comprender esto, el principio exegético de que aquí se habla es que los oyentes de Jesús serían, al

3. PIO X, Encíclica *Vehementer*, n. 12 (en *Colección completa de encíclicas pontificias*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1952, p. 797/1). Agrega la encíclica: «...de lo que resulta que esta sociedad (la Iglesia) es *esencialmente* una sociedad *ingual* (= *desigual*, en correcto castellano), es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas, los Pastores y el rebaño...». Así lo enseña, según la encíclica, «la Escritura y lo confirma la tradición de los Padres» (*ib.*; el subrayado es mío).

mismo tiempo, un grupo de obispos y un grupo de laicos (o, mejor todavía, la Iglesia entera todavía no dividida).

Pues bien, si se supone que Jesús dijo esas palabras —«haced esto en conmemoración⁴ mía»— a sus discípulos, ¿se ha de entender por ello que lo hizo en cuanto futuros jerarcas de su comunidad una vez que él faltara?; ¿o se lo dijo a su comunidad, a su «Iglesia» entera presente allí en el cenáculo?

Es obvio que Trento piensa en la primera alternativa. La cual equivaldría a la institución del «sacerdocio», *capaz él sólo* de «ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor». Así se ha entendido oficialmente durante siglos. Un laico, por más devoción, santidad o concentración que ponga en las palabras «esto es mi cuerpo», por ejemplo, no conseguiría que la presencia real de Cristo se realizara en la cena del Señor rememorada.

El sacerdocio de los fieles

Muchos argumentos históricos, sin embargo, hacen que el lector de hoy se incline por la segunda alternativa. El texto, para designar a los comensales presentes en el cenáculo, habla de los «discípulos». Es interesante que no utilice la palabra «apóstol», generalmente más restringida y asociada a una autoridad (apóstol = enviado). Cuando, después de la muerte y resurrección de Jesús, se habla de los discípulos reunidos en el cenáculo, se nota siempre la presencia de otros discípulos (además de los Doce) y, lo que es más, la de las mujeres que lo seguían y asistían en su ministerio y, en particular, la de la madre de Jesús (cf. Lc 24,33; Hech 1,14). ¿Sería concebible que, en algo que es casi una despedida —pues la prisión, los dolores y aun la muerte parecen estar pendientes—, haya Jesús excluido a su madre de la comida especialmente significativa que tuvo lugar, según los evangelistas, la víspera de la Pasión?

4. Para una comprensión más cabal del término «conmemoración», «memoria» o «memorial», y de relación con la «presencia real» de Jesús en la eucaristía, cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Trad. cast.: Ed. Cristiandad, Madrid 1983, especialmente el cap. VI, pp. 138-155. En esta última página, el autor escribe: «La memoria se realiza en concreto mediante el ‘relato’ de lo que dijo e hizo Jesús. Este relato tiene por misión ponerme en presencia del acontecimiento de la cruz salvadora. Pero pronto se produjo una degradación. El relato fijó la atención en la letra de lo que había sido dicho y hecho por Jesús. Poco a poco, la atención se desvió del sentido conjunto de las palabras y los hechos, y se limitó al enunciado literal de las palabras, llevando a lectores y oyentes a centrarse en los problemas de la ‘transustanciación’ de las ‘especies’ de pan y vino».

En segundo lugar, y pasando rápidamente por una larga historia,⁵ la presencia de una «autoridad» en la celebración de la cena del Señor no parece tener relación ninguna (en los comienzos de la Iglesia) con la existencia o inexistencia de un «poder» (mágico) de convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor. La presidencia de la comida eucarística está más relacionada con la voluntad de que se guarde «el orden en las asambleas» y de que la «memoria» de Jesús sea la correcta (o apostólica). De ahí que todo parezca indicar que, en las Iglesias paulinas, los dueños (y dueñas) de casas de que hace mención Pablo presidían la cena eucarística. Como es lógico, la tendencia a estructurar en forma creciente la vida interna de la Iglesia va a dar a obispos, y luego a presbíteros (sus representantes), el oficio de ejercer tal presidencia. Hasta que se llegue a pensar que sólo ellos pueden pronunciar las palabras de Jesús con eficacia suficiente para volverlo realmente presente en la comunidad reunida para celebrar su memoria.

Sin llegar por ello a pensar, como la Reforma (siempre en el caso de que Trento la interprete correctamente), que la institución del «sacerdocio» había sido obra, como dice el primer canon, de «hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas», sí es dado pensar que no se tuvieron allí en cuenta otros elementos neotestamentarios que hoy se recobran como sanos correctivos de una tendencia a construir esa Iglesia «desigual» donde la creatividad —y, como luego se verá, la creatividad dogmática— se desplaza, del laicado, a una función únicamente sacerdotal.

Al no admitir el orden como sacramento instituido por Cristo, la Reforma no dejó, por cierto, de percibir la necesidad de una cierta autoridad eclesial. Pero no dio a ésta esa desigualdad esencial por encima de los fieles, limitando así, en principio, sus pretensiones a desplazar la creatividad laical. Insistió, en cambio, en un tema neotestamentario (y en parte fundado asimismo en profecías del Antiguo Testamento): el sacerdocio universal de los cristianos que se recibe con el propio bautismo.⁶

5. Sobre esto ya me he referido, en cuanto a la creación de la jerarquía eclesiástica, al significativo libro de E. SCHILLEBEECKX, *Ministerio* (*op. cit.*, p. 29ss). De allí saco ahora, tratando aún de disminuir algo de su radicalidad, los datos que ahora aquí presento en forma por demás sintética.

6. Un equilibrado análisis de ese punto puede verse en la obra ya citada de J.A.T. ROBINSON (pp. 54-77). Atribuyendo el redescubrimiento del sacerdocio laical a la Reforma, indica cómo ésta siguió, sin fundamento dogmático, en la práctica, un paralelismo bastante estrecho con lo ocurrido en la Iglesia católica. También R. NIEBUHR (*op. cit.*, p. 202) observa: «El hecho es que de la doctrina protestante del sacerdocio de todos los fieles puede resultar una auto-deificación contra la cual la doctrina católica posee barreras más adecuadas».

Volviendo a la Iglesia católica, no resulta extraño que la definición de Pío X se repita hasta hoy en esferas teológicas. Obviamente, no se usa el tono casi despectivo de la Encíclica *Vehementer*, pero, en la medida en que el laico se define por lo que no puede hacer en el plano sacramental, y se entiende el *ex opere operato* como la eficacia privativa del ministro de los sacramentos, al laico se le describe por lo que le falta.

Es verdad que esto ha cambiado en forma notable con el Concilio Vaticano II. Ya es una verdad teológica reconocida por los mejores teólogos católicos que el laico ocupa funciones centrales en la Iglesia. Y que ello supone que, como resume en un excelente artículo Jon Sobrino: «no hay nada creado que cause a la manera de la causa eficiente el acercamiento salvífico de Dios, ni es necesario que lo haya».⁷ Este excelente artículo muestra cómo el mismo magisterio de la Iglesia, basado en la tradición bíblica mejor establecida, ha ido comprendiendo que, lejos de definir al laico por lo que le falta para ser sacerdote, hay que comprender el sacerdocio ministerial como un servicio particular al sacerdocio común de todos los fieles.

La gracia nos ha sido ya dada por entero en Jesús

A la vez que remito a ese artículo para que los lectores puedan apreciar lo seguro de esa argumentación, apoyada en el magisterio, quisiera añadir alguna reflexión que, en el mismo sentido, surge de las anteriores.

Ya se ha visto, y es una de las interpretaciones centrales que hace el Nuevo Testamento del significado de Jesucristo, que la obra de éste vuelve caduco el culto del Antiguo Testamento. En éste se trataba, una y otra vez, de conseguir de Dios lo que al hombre le faltaba. Con Jesús, todo lo que puede hacer a nuestra liberación y salvación está dado de una vez para siempre. Pablo, en un lugar central de la carta a los Romanos, resume esta doctrina en una pregunta retórica: «El que

7. J. SOBRINO, «Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres» en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) n. 1, enero-abril 1984, p. 55. De alguna manera, lo que demuestra este artículo de Sobrino se podría formular en forma aún más genérica (y abstracta) en ese principio que, preparando el Sínodo sobre los laicos (1987), propone el episcopado alemán: «Los dones y los cometidos que han sido confiados a todos conjuntamente, son primarios respecto a toda diversidad, por significativa que pueda ser» (Pastoral de los Obispos Alemanes, «El laico en la Iglesia y en el mundo», Trad. cast. en *Ecclesia*, Madrid, num. 2.300).

no se guardó a su propio Hijo, sino que lo entregó (ya) por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él gratuitamente todas las cosas?» (8,32). Esto mismo decía, en un lenguaje más digital y dogmático, la frase citada anteriormente de Jon Sobrino. Haga el autor la prueba de leer juntas ambas afirmaciones (pues la pregunta retórica de Pablo equivale también, claramente, a una afirmación). En otras palabras, pues, el culto cristiano no consistirá ya más en obtener día tras día lo que el hombre necesita de Dios y que éste no daría si no se realizara un rito o se pusiera una señal por parte de un ministro sagrado.

Este es, por otra parte, el tratamiento que hace toda la Carta a los Hebreos del tema del culto, mostrando cómo el del Antiguo Testamento quedó abolido con Jesucristo, quien, de una vez por todas, obtuvo de Dios cuanto necesitábamos. ¿Qué culto se abre, entonces, como posibilidad o necesidad lógica a los cristianos? El de la glorificación del Dios humanizador y liberador, el culto «eucarístico» por definición (eucaristía = acción de gracias), como aparece en las cartas paulinas (Flp 4,6; Col, 3,16-17, etc.). Ahora bien, ese culto que se recomienda a todos los cristianos, que no tiene ministro propio, sino que pertenece a todos los fieles de la Iglesia y que se centra en la «gloria» de Dios, no puede significar otra cosa que aquello que constituye precisamente esa gloria misma. Y todos los teólogos recuerdan (y Jon Sobrino lo cita explícitamente en su artículo) que esa gloria de Dios la define Ireneo con las célebres palabras «el hombre viviente».

No hay que extrañarse, entonces, de que el culto (= liturgia) no se aplique en el Nuevo Testamento a la eucaristía propiamente dicha, sino a todos los servicios que personas destinadas o no a ellos prestan a quienes lo necesitan. Este significativo uso secular de la palabra sagrada «liturgia» muestra hasta qué punto la definición del laico no sólo es positiva, sino central.

Y sólo una palabra más, en un tema que podría alargarse casi sin medida. Cuando Jesús mismo, según Mateo (18-20), habla de su «presencia», no mienta la eucaristía, sino ese «culto» para el que no existen sacerdotes ordenados: «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo». Y para darle más «realismo» a esa presencia prometida, añade: «en medio de ellos». Toneladas de libros se han escrito sobre los posibles modos de la presencia eucarística que seguiría a las palabras pronunciadas por el sacerdote. Pero prácticamente nada se ha dicho sobre la realísima presencia prometida por Jesús a todos los cristianos que se reúnan para esa liturgia en torno al nombre de Jesús que se realiza cada vez que se hace llegar un fragmento de su Reino a la vida del hermano. No hay razón teológica alguna para suponer que tal presencia es menos real que la otra. Sin embargo, el

contexto indica, y la teología acepta, que esas palabras de Jesús no están dichas a sacerdotes, sino a todos los fieles cristianos.

Sólo cabe ahora preguntarse si, así como el culto cristiano exige la colaboración activa y creadora del laico, no acontece lo mismo con la revelación y su captación por la Iglesia.

V. EL LAICO Y EL DOGMA

Pasividad litúrgica, pasividad dogmática

Lo que acontece con la función litúrgica del laico está en estrecho paralelismo con lo que acontece con él en el plano de la revelación y el dogma. Por un lado, se trata de una tendencia extrema a dejar en manos de una parte de la Iglesia todo lo que es activo y creador en el culto y los sacramentos, tendencia que en este siglo comienza a revertirse y, volviendo a sus fuentes, valoriza y exige cada vez más la responsabilidad creadora de todo bautizado.

Otro tanto ocurrirá en lo que toca al magisterio y a la captación y desarrollo de la revelación. Y el hecho de que haya yo de tratar sucesivamente uno y otro aspecto —correspondiente a ese otro hecho de que la jerarquía habla del poder de santificación y del poder de magisterio como de dos poderes igualmente poseídos, pero distintos entre sí— es ya una lástima y una infidelidad al plan divino, que no concibe así el proceso de su auto-revelación.

En su ya citada *Teología de la Revelación* Gabriel Moran escribe: «Al final de la Edad Media, una desafortunada dicotomía en la descripción del hombre, junto con una interpretación superficial y alegorizante de los sacramentos, ocultó la relación íntima entre palabra y persona. Esto llevó a los Reformadores a des-enfatizar el sacramento ('una palabra para los iletrados') y a concentrarse en hacer inteligible la palabra de la predicación. En esta Reforma, no fue el énfasis en la Sagrada Escritura y la predicación lo deplorable, sino el fracaso en llevar la acción reveladora, más allá de la verbalización, hacia un cumplimiento que la Escritura misma indica».⁸ Ya se verá más adelante que este cumplimiento de que habla Moran apunta a lograr hacer de ella una tradición que permita liberarse de (al mismo tiempo que pensar fielmente de acuerdo con) la Escritura para hacer de ésta una respuesta creadora a problemas nuevos donde la auto-revelación de Dios espera la búsqueda responsable del hombre y, en particular, del laico.

Pero Moran ilustra lo dicho con sus consecuencias: «Los escritos católicos, tanto como los protestantes, han sido afectados por estas dicotomías hasta el día de hoy. A pesar de la afirmación constante en los escritos recientes de que existe una estrecha relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, todavía se esconde en ella el supuesto de que en la primera parte de la Misa 'se instruye al hombre en la revelación', mientras que en la última éste adora y es santificado. Lo que debería éste imaginar y llevar hasta una completa comprensión es que la liturgia de la palabra consiste no sólo en hablar de la revelación y en la respuesta de la fe, sino que es al mismo tiempo un acto de adoración y santificación. Y, a la inversa, que la liturgia del banquete eucarístico y la liturgia de cada sacramento no es sólo adoración-santificación, sino también revelación de Dios y adoración de la fe».⁹

La infalibilidad de una sola persona. El Vaticano I

Establecido así el (deficiente) porqué de este paralelismo que caracteriza la pasividad laical tanto en el terreno litúrgico como en el dogmático, el lector recordará que en el capítulo 6, en el umbral de esta segunda parte, se comparó esa pasividad con la actividad creadora (y en buena parte colectiva) de todo el pueblo de Dios en la formación del dogma en el Antiguo Testamento.

Tomaba yo allí como término de comparación con el dogma veterotestamentario la culminación en la Iglesia católica de un proceso que parece poner en manos de una sola persona la posibilidad de definir de modo infalible lo que hay que creer como verdades de fe. Como en ese capítulo introductorio se mostró, esa culminación llega durante el concilio Vaticano I. Allí los obispos congregados declaran con su autoridad conciliar ser dogma de fe católica la infalibilidad papal en materias de fe y moral cuando el Sumo Pontífice hace en esos planos una definición *ex cathedra*. Y el Concilio agrega lo que es tal vez más chocante para quien recuerda la participación del pueblo de Dios, Israel, en la captación de la auto-revelación de Dios: «...y, por tanto, que son (esas definiciones pontificias) irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (D 1839).

Siendo esa infalibilidad (que hace irreformables las fórmulas en que se expresa) una cualidad que sólo Dios, verdad infinita, puede comunicar, parecería que se está aquí frente a una «tercera» fuente de

8. Gabriel MORAN, *Theology of Revelation* (op. cit.), p. 124.

9. Ib., p. 125. No insistiría yo tanto en que ello ocurre en la Misa. Entiendo que se trata sólo de un elocuente ejemplo de lo que cubre la vida entera del cristiano.

la revelación. Pues, al parecer, el Sumo Pontífice podría declarar verdades de fe allí donde la Iglesia «cree» lo contrario o, por lo menos, no piensa estar frente a una verdad de fe...

Hans Küng es un teólogo de demasiada categoría para admitir que ésta haya sido la intención de los padres del Vaticano I al definir la infalibilidad pontificia. Sabe, por ejemplo, que, al exponer lo que se iba a votar en aquella sesión, el obispo encargado de ello, Mons. Gasser, introdujo precisiones importantes sobre la forma en que el Papa podría hacer uso de ese poder dogmático. Pero una cosa es la teoría pura, y otra la práctica. Y Hans Küng escribe, no sin cierta razón, sobre esta última: «Para él (Gasser) y para la mayoría, de lo que se trataba no era tanto de cuestiones teóricas y abstractas, sino de una decisión práctica y realista: el que, en cualquier momento, el Papa pudiera, por sí mismo y sin intervención necesaria de la Iglesia o del episcopado, reivindicar la infalibilidad pontificia y decidir solo y sin¹⁰ apelación toda cuestión teórica o práctica importante para la Iglesia».

Prácticamente todos los historiadores de la Iglesia y, en especial, de su teología concuerdan en algo que el lector de esta obra tendrá ya por cosa sabida. La segunda mitad del siglo XIX, tal vez los años que precedieron y siguieron al concilio Vaticano I (1870), señala el momento de mayor conflictividad, desde el Renacimiento, entre humanismo y dogma católico. La razón es obvia. La/s aventura/s del humanismo que rompe los moldes de la Edad Media continúa/n hasta fines del siglo XIX procurando por diferentes vías una liberación y maduración del hombre. Las ciencias, la estructura de la sociedad, el modo de producción, los derechos humanos reconocidos (en teoría), los progresos de la razón en sustituir una sabiduría heredada por sistemas racionales y en apariencia científicos, todo ello se estrella con la decisión clara de la Iglesia de mantener, cueste lo que cueste, el mundo medieval. Por supuesto, no todos esos avances del humanismo tienen los efectos humanizadores que de ellos se esperan. Pero, amén de que portan valores cristianos —«verdades cristianas que se volvieron locas», según la expresión de Chesterton—, tienen un carácter visiblemente progresivo. Aunque se piense, como Niebuhr, que, tomado globalmente, el resultado es una gran confusión sobre el sentido de la existencia humana, parecería que sólo peligrosos nostálgicos pueden pensar en volver atrás. Pero la Iglesia sí lo piensa, y un cierto magnetismo personal de Pío IX, así como su situación de perseguido, no dejan de darle a esa tentativa ciertos visos de posibilidad y aun de probabilidad.¹¹

10. H. KÜNG, *op. cit.*, p. 83.

11. H. KÜNG, entre otros muchos, señala este contexto histórico, necesario para

El mismo Pío IX en 1864 había publicado el famoso *Syllabus*, donde el lector hallará, de modo inequívoco, la condenación que la Iglesia hace, sin talante alguno dialogal, de todas y cada una de las tentativas humanistas de la época. Tal vez, entre casi un centenar de condenaciones, valga la pena recordar una, la más significativa, creo yo, de la posición humana que de algún modo las explica todas: el Papa condena a quienes pretendan que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (D 1780). Y puede pensarse: ¡cuántas duras batallas librará la teología y qué difíciles e importantes victorias logrará en los cien años que separan al *Syllabus* del Vaticano II, que, según el Papa que lo presidió, Pablo VI, «vuelve la Iglesia hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna» (Discurso de clausura del Vaticano II en 1965)!

Pero, volviendo al clima reinante en el momento en que se define la infalibilidad pontificia, hay que entender en ese contexto lo que puede parecer excesivo en la última frase citada de Hans Küng. Este sabe que el Vaticano I no otorgó al Sumo Pontífice una patente que le permitiera proferir verdades infalibles a propósito de todas las cosas que juzgara relevantes para la Iglesia. Pero tiene razón en que la mayoría iba a interpretar así la definición, a pesar de los intentos hechos por Monseñor Gasser para limitar el ejercicio de esa *cathedra* cuya infalibilidad se proclamaba.

El campo limitado de la infalibilidad pontificia

En el debate provocado por el libro de Hans Küng sobre esta materia, Harry J. McSorley critica a aquél por dejar suponer que la infalibilidad papal podría añadir incontables ítems a una lista de dogmas ya indebidamente cargada con tradiciones humanas. Divinizadas, por así decirlo, en el camino. Pero McSorley se ve obligado a admitir: «Es cierto que sólo estudiando las actas del Vaticano I, y de un modo especial la exposición del obispo Gasser (sobre los alcances de lo que

comprender la reacción defensiva de la Iglesia. «Era la época en que, después del desorden y los excesos de la gran Revolución y de la era napoleónica, un irreprimible deseo de reposo y de orden, como en los viejos tiempos, en los tiempos de la 'Edad Media cristiana', se apoderaba de los europeos y donde nadie mejor que el Papa podía proporcionar las bases religiosas para el mantenimiento del *statu quo* político-religioso y para la restauración del *statu quo ante...* La infalibilidad pontificia ¿habría sido definida en 1870 si en la segunda mitad del siglo toda esa obra de restauración no hubiera estado de nuevo amenazada en sus bases por el liberalismo...?» (ib. p. 88).

se estaba por votar), uno puede discernir la intención del Concilio de limitar la infalibilidad a la revelación y a materias necesarias para explicar y preservar esa revelación».¹²

Para hacer ver hasta qué punto ya el Vaticano I concibe esa limitación como necesaria, McSorley usa dos argumentos. En primer lugar, el obispo Gasser mostró «que era la intención del Vaticano I que esas ‘materias’ (vagamente designadas como fe y costumbres) fueran, ya sea la revelación misma, o verdades íntimamente relacionadas con la divina revelación». Y mostró esto con un ejemplo, al explicar por qué el Concilio (Vaticano I) rechazó la propuesta número 45, que extendía el campo de la infalibilidad a todos los principios morales. Dijo que sólo llegaba a aquellas verdades morales «que pertenecen bajo todos sus aspectos al depósito de la fe».¹³

Parece obvio, en efecto, que hay que tomar en serio teológicamente esa negativa. Y si así se hace, y se pregunta uno lo que con ella se quiere evitar, resulta claro que es el declarar verdad de fe algo que, por verdadero que pueda ser, no pertenece a la substancia misma del mensaje cristiano. Se apunta así a la gran importancia de señalar un serio y reducido *núcleo* de principios o de verdades que, «bajo todos los aspectos, pertenecen al depósito de la fe», o sea, a algo sustancialmente idéntico a lo que el principio antes aludido sobre el ecumenismo llamaba el «fundamento de la fe cristiana» (DV 11)—que no es otro, claro está, que la revelación de Dios—, tanto en materia moral como de fe. Por el contrario, también en materias morales es necesario admitir, como en las de fe, una zona de verdades conectadas, sí, con ese fundamento, pero de una manera jerárquicamente (para usar el vocabulario del Vaticano II) inferior.

El segundo argumento de McSorley aducido contra el peligro vislumbrado por Kung de una infalibilidad ubicua *in potentia*, apunta

12. Harry McSORLEY, en la obra colectiva *The Infallibility Debate* (Ed. by John J. Kirvan), Paulist Press, New York 1971, p. 74. De hecho, lo sucedido con la infalibilidad da razón a esta alarma. Las dos veces que se usó en definiciones *ex cathedra* (mariales)—la de la Inmaculada Concepción y la de la Asunción de María a los cielos—se añadieron al acervo de los dogmas de fe afirmaciones sin fundamento bíblico suficiente (cf. *supra*, cap. X, nota 25), sin necesidad de defender la fe contra ningún peligro serio y a riesgo, por el contrario, de dificultar en gran medida el diálogo con los hermanos separados. Más aún, la infalibilidad, para la Curia Romana que preparaba los documentos que serían discutidos en el concilio Vaticano II, fue vista no como un recurso de emergencia, sino como un camino normal para evitar discusiones teológicas en puntos donde aún subsistían. En otras palabras, en cosas que no podrían nunca calificarse de artículos *stantis aut cadentis Ecclesiae* (o sea, de los cuales dependería la subsistencia de la revelación cristiana).

13. *Ib.*, p. 74, nota 56.

más que el primero a los dogmas que tocan a la fe (y no particularmente a los principios morales, aunque esta distinción no me convenza mucho). La intención del Vaticano I de *limitar* el ámbito de la infalibilidad a la revelación o a materias necesarias para explicar y preservar esa revelación, aparece en la manera con que el Vaticano II (LG 25) retoma y reproduce (con ligeras variantes) la definición de la infalibilidad pontificia del Vaticano I. Ahora se dice: «Esta infalibilidad que el Divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia... se extiende tanto quanto se extiende el depósito de la Divina Revelación». Tal limitación, que se expresa con un *tanto-cuanto* (que no aparece, no se sabe por qué razón, en la traducción castellana del texto latino oficial), es importante, porque fue acentuada por la misma «relación» hecha antes de la votación para especificar y aclarar su sentido y alcance: «El objeto de la infalibilidad de la Iglesia, así expuesto, tiene la misma extensión del depósito revelado;¹⁴ se extiende, por tanto, a todas aquellas cosas y sólo a aquellas cosas (*ad ea tantum*) que, o directamente tocan al depósito revelado, o que se requieren para guardar religiosa y fielmente el depósito revelado».¹⁵

14. No entra en los márgenes de esta obra el mostrar que, al limitar el campo de la infalibilidad papal a sólo aquellas cosas que, o directamente tocan al depósito revelado, o que se requieren para guardarlo fielmente, los Padres del Vaticano II entienden ya, en su gran mayoría (calificada), por «depósito revelado» la Sagrada Escritura. Como se sabe, varios teólogos han señalado, no sin razón, como ya he tenido ocasión de indicar, que la constitución *Dei Verbum* no quiso dirimir, con la claridad propia de una condenación de la doctrina contraria, la cuestión de si había una o dos fuentes de la divina revelación en la Iglesia. Cabría, no obstante, argüir, como se ha hecho en esta obra, que, por lo menos al nivel alcanzado por dicha Constitución, es clara la inclinación del Concilio a admitir una sola fuente: la Sagrada Escritura, si bien se le da la debida importancia a la interpretación que de ésta se hace por «tradición» en la comunidad eclesiástica. Creo que es minimizar la «riqueza doctrinal» del Concilio —con palabras de S.S. Pablo VI— el mostrarlo como neutro frente a esta cuestión. Y el no admitir una «tradición» oral independiente de la Escritura tiene, obviamente, mucho que ver con la limitación a lo esencial del «depósito de la fe».

15. *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Vaticano 1964, p. 97; citado por McSORLEY, *op. cit.*, p. 86). McSorley, un poco después (p. 89), se pregunta cómo hace un teólogo «para mostrar que esos dogmas (mariales declarados tales por definiciones pontificias, de las cuales la segunda lleva, además, el rótulo expreso de ser *ex cathedra*) tienen que ver con la salvación y con la misión de la Iglesia». Es decir, si bien lo entiendo, con «el fundamento de la fe cristiana». Yo tampoco lo veo, y no creo que se trate aquí de dogmas que gozan de la infalibilidad otorgada por Dios a la Iglesia. Y quiero que conste que no digo esto por tener dudas sobre la infalibilidad del Sumo Pontífice o particulares argumentos contra la Inmaculada Concepción o la Asunción de María, sino porque entiendo que las claras palabras, tanto del relator del Vaticano I en esta materia (Gasser), como del Vaticano II (que se acaban de citar), no permiten aplicar el rótulo de *ex cathedra*, sin más, a cualquier cosa que tenga que ver con la fe cristiana. Los dos concilios aludidos parecen dejar estas dos materias fuera del campo donde el Sumo Pontífice goza de la infalibilidad que Dios concede a la Iglesia: el de los artículos

Como se ve, el argumento de McSorley es claro y sólido en extremo. El Vaticano II, ya en la Lumen Gentium, donde reproduce el dogma de la infalibilidad papal definido en el Vaticano I, lo hace poniendo aún más cuidado en mostrar que su campo es sólo el de la revelación y aquello que, de ser o no admitido, impediría que esa revelación fuese correctamente comprendida. Si a ello se agrega el «orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica» exigido por el decreto sobre el ecumenismo, todo ello constituye una llamada de atención acerca de cómo ha cambiado el contexto defensivo en que la captación de la revelación, o sea, la elaboración del dogma, no puede concentrarse ya sin más en una autoridad unipersonal «aparte de la vida del resto de la Iglesia».

VI. PROBLEMA CENTRAL: ¿EL ECUMENISMO O EL LAICADO?

Convergencia hacia un problema central

Sin embargo, más que la necesidad de una Iglesia toda ella comprometida en la experiencia viva y crítica del fundamento de su fe, las consideraciones hechas a propósito de Rahner y de Küng (aunque no coincidan en varios puntos estos dos teólogos) llevan a pensar que lo que conduce a esta rectificación de dirección es la necesidad del ecumenismo. Se nota menos la necesidad de poner a toda la Iglesia, y especialmente a los laicos cristianos, «en estado teológico», si así puede uno expresarse.

A este punto me referiré, pues, en este último apartado, con el que espero cerrar este doble capítulo que, sospecho, habrá fatigado al lector más de la cuenta...

Muchos hilos importantes, los más importantes de esta obra tal vez, confluyen en este apartado final. Porque han quedado tendidos en busca de otros hilos con los cuales, unidos, plantear mejor el problema de la revelación y del dogma en este momento crucial de la Edad Moderna.

Está, por de pronto —como recordará el lector—, el hilo que se ha seguido desde el comienzo de este capítulo. ¿Dónde radica esa falta de la creatividad del laico precisamente en la captación y el progreso

stantis aut cadentis Ecclesiae (o christiana fidei). En otras palabra, está mal entendido o aplicado el rótulo *ex cathedra*.

de la revelación divina? ¿Puede el dogma avanzar sin una correspondiente reflexión y experiencia laical?

Pero también hay otro hilo importante que viene de más lejos. Cuando se ha hablado de cómo el dogma fue engrosando su material, hasta el punto de que el diálogo de la Iglesia con los hermanos separados se fue haciendo cada vez más difícil, teólogos importantes como Rahner, y —como se ha visto en este capítulo— tanto Küng como los que debatieron el problema de la infalibilidad pontificia con él, parecían de acuerdo en seguir la tendencia teológica hacia la sobriedad dogmática. Una Iglesia donde todo se convierte en fórmulas irreformables está como paralizada para cualquier diálogo.¹⁶

Unido a éste estaba también el hilo que venía de un planteamiento importante: ¿por qué el principio sobre la «jerarquía de verdades» del mensaje cristiano se había establecido en el decreto sobre ecumenismo y no, como tal vez hubiera sido lo más lógico, en la misma Constitución sobre la Revelación Divina en el Vaticano II?

Experimentar la revelación en la historia

Todos estos hilos convergen en un problema teológico que hasta aquí no he querido enunciar claramente, pero que, al comenzar este apartado, desearía dejar expresado en forma explícita para ubicar mejor al lector. Se trata, ni más ni menos, de preguntarse si es menester, para que la revelación sea precisamente lo que es, auto-revelación de Dios, que el cristiano —todo cristiano y la comunidad cristiana— *experimente con ella*. O sea, la ponga a prueba frente a la problemática de la humanidad, que, ante la historia, busca soluciones con más sentido, riqueza y poder humanizador.

Ya sabe el lector que, enfrentados al Antiguo Testamento, la respuesta no puede ser otra que la más radical y detonante afirmativa. «Precisamente porque la revelación —escribe A. Torres Queiruga—,

16. Sin embargo, la Curia Romana entendió la convocatoria del Vaticano II hecha por Juan XXIII como la ocasión de convertir en verdad de fe grandes partes de la teología donde reinaba una cierta libertad de búsqueda y opinión. Así, en más de un tema los Padres conciliares tuvieron que comenzar rechazando los esquemas preparados para la discusión por la Curia Romana, para luego discutir los puntos que su experiencia pastoral les señalaba como relevantes para ulteriores desarrollos y búsquedas. Desgraciadamente, no bastó ello para cortar aquella tendencia. Está hoy presente, en parte por lo menos, en la desconfianza romana hacia las investigaciones teológicas que, frente a la posibilidad de una futura definición dogmática, aparecen como negativas y escandalosas para los fieles, que, se supone, perderían así el respeto debido al magisterio.

que en cada punto de la ‘historia de la tradición’ articula el sentido último de lo real, se expresa en una palabra mayéutica, remite continuamente a su verificación en eso real interpretado. Moisés, que aclara desde la acción salvadora de Dios el paso del Mar de los Juncos, u Oseas, que ilumina la subjetividad creyente como siempre amparada en el perdón incondicional de Yahvé, no postulaban una fe ciega: remitían a sus oyentes al contraste con la propia experiencia; los que aceptaban, era porque se *re-conocían* en aquellas palabras, que aceraban a articular el sentido de sus vidas».¹⁷

Y las crisis de esa «experiencia» eran las preguntas que la realidad imponía y que actuaban para lanzar hacia adelante el proceso pedagógico. Hacia una expresión de la verdad que crecería con la madurez «empírica» (o experiencial, si se prefiere) del creyente. De lo contrario, ¿de dónde podrían surgir, bajo la guía infalible de Dios, cosas «imperfectas y transitorias»? Y el lector no habrá olvidado que, según la *Dei Verbum*, ello no ocurría *a pesar* de la «verdadera pedagogía divina», como si ésta tropezara con la torpeza humana, sino que, insertadas en ese proceso educativo, constituyan una muestra fechante, una «demostración» de aquélla (DV 15).

O sea, que las fórmulas de fe del Antiguo Testamento no son infalibles por ser irreformables, sino al revés. Pertenecen a la revelación que se apoya en la infalibilidad de Dios, precisamente en la medida en que Dios da al hombre la tarea, el contexto y la guía para «reformar», cada vez que ello sea necesario, lo imperfecto y transitorio de las formulaciones pasadas. En otros términos, y en una expresión que puede chocar, las fórmulas han de ser reformadas (*reformanda*), porque forman parte de una revelación *infalible* de Dios al hombre. Sé, por supuesto, que la teología se ha acostumbrado a usar la «irreformabilidad» como sinónimo de «infalibilidad». Y aunque pueda entender esta terminología, creo que no es conveniente su uso, porque

17. *Op. cit.*, p. 378 (cf., más en general, pp. 124ss.). Como ya se ha indicado, A. TORRES QUEIRUGA emplea el término *mayéutica* en un sentido muy semejante, si no idéntico, al que yo apunto con los términos *déutero-aprendizaje* o *aprender a aprender*. Como puede verse aquí, «mayéutica», con su origen socrático, supone que la nueva información que se agrega no es ajena o extrínseca a lo que se vive, sino que brota de ello como una profundización o explicitación aún no percibida, pero ya experimentada. El que se busque no estructuras existenciarias, sino lo que yo llamo *datos trascendentes*, equivale al adjetivo «histórica» que, en Torres Queiruga, determina a «mayéutica». El que se trate, en efecto, de una mayéutica histórica es lo que separa en este punto a nuestro autor de un Rahner, con su análisis trascendental y ahístico. «Rahner paga con esta teoría el precio de la grandeza de su descubrimiento: la patentización del carácter universal e intrínseco de la revelación deja en la sombra su radical historicidad» (*ib.*, p. 222).

puede inducir a un inmovilismo dogmático que el mismo magisterio eclesiástico se propone evitar.

En efecto, si así funcionaba la pedagogía divina en el Antiguo Testamento, no hay que pensar que la presencia del Espíritu de Jesús en la Iglesia para llevarnos a toda verdad tome otro camino. La verdad es una, y el hombre que va hacia ella es uno también.

Por qué se reforman las fórmulas dogmáticas

La reformabilidad de —por no decir, tal vez mejor, la *necesidad* de reformar— las fórmulas dogmáticas consideradas infalibles se ha desarrollado, aun al nivel del magisterio de la Iglesia, como fruto del Vaticano II, aunque los avatares de éste no permitan todavía hablar de una comprensión unánime de su «riqueza doctrinal», como la llamaba S.S. Pablo VI. En junio de 1973, la Declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (con la firma de su entonces Prefecto, el Cardenal Franjo Seper) atribuía a cinco causas la necesidad de un trabajo teológico que dé nueva forma a expresiones dogmáticas del pasado.¹⁸

18. En el texto he preferido hacer un resumen de un documento cuyo estilo fatigaría al lector, aun en el caso de poder comprenderlo cabalmente (añadiendo, además, en cada uno de los acápitulos, un ejemplo que pudiera aclarar su contenido). No obstante, debido a su valor, lo reproduczo en esta nota: «Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar, ante todo, que el sentido de los enunciados de la fe depende, en parte, de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias. Ocurre además, no pocas veces, que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso; y, más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta. La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera u otra, en la Sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la tradición, pero, al mismo tiempo, suele pensar en resolver ciertas cuestiones, o también extirpar errores; todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender bien tales enunciados. Finalmente, hay que decir que, si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo, puede darse el caso de que tales verdades puedan ser enunciadas por el sagrado Magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento. Teniendo todo esto presente, hay que decir que las fórmulas dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpretan rectamente (D 2831...). Sin embargo, de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido, o lo seguirá siendo, en la misma medida. Por esta razón, los teólogos tratan de fijar exactamente la intención de enseñar contenida realmente en las diversas fórmulas, y prestan con este trabajo una notable ayuda al Magisterio vivo de la Iglesia, al que están subordinados. Por esta misma razón,

El primer acápite lo constituye la fuerza expresiva de la lengua utilizada, que no es la misma en un contexto que en otro, o en una época que en la siguiente. ¿Quién no percibe, por ejemplo —y a poco versado que esté en las transformaciones de los contextos históricos—, que en la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación» la fuerza significativa de ese «fuera» (de la Iglesia) no es la misma en el tiempo en que Cipriano o cualquier otro de sus contemporáneos acuñó la expresión, que, casi mil años después, en el contexto del Concilio de Florencia (D. 714), o medio milenio después de éste, en el Vaticano II?

El segundo acápite es tal vez el que va más hondo en la cuestión. Indica que ninguna fórmula es indefinidamente plena y perfecta en la expresión de la verdad. Así, tiene que complementarse cada vez que nuevas experiencias de fe o nuevos conocimientos humanos exigen resolver cuestiones o descartar errores que la antigua fórmula no podía prever. ¿Y no hay acaso una nueva experiencia de fe, como lo señalan muchos teólogos actuales, en el descubrimiento hecho por la teología bíblica en los escritos de Pablo acerca de la salvación de la humanidad y el triunfo definitivo de la gracia sobre la abundancia del pecado en el universo? ¿No es acaso un error «nuevo» el que lleva a los cristianos a separarse del resto de los hombres en razón de su fe, hasta tal punto que ésta y la vida quedan separadas?

El tercer acápite consiste en que toda fórmula dogmática asume para su expresión tipos de pensamiento que, a pesar de no confundirse con la verdad que ahí se quiere vehicular, han sido, de hecho, usados para ello, aunque después hayan caído en desuso o hayan sido superados por otros más ricos, profundos o ciertos. Cuando se repite la fórmula sin modificarla, el pensamiento accesorio, sobrepasado ya, cierra muchas veces la comprensión de lo que se quería decir a través de él. Así, por ejemplo, cuando se quiere expresar en la Edad Media, frente a los pueblos bárbaros, los juicios morales, los premios y castigos constituyen una forma de vehicular la idea fundamental de la importancia y el carácter decisivo de la libertad. Pero cuando el castigo no parece ya ser la categoría mejor para expresar esta misma seriedad

puede suceder también que algunas fórmulas dogmáticas antiguas, y otras relacionadas con ellas, permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal de que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial. Por otra parte, ha ocurrido también alguna vez que, en este mismo uso habitual de la Iglesia, algunas de estas fórmulas han cedido el paso a nuevas expresiones que, propuestas o aprobadas por el sagrado Magisterio, manifiestan más clara y plenamente su sentido» (Roma, 24 de junio de 1973. Con la firma del Cardenal Prefecto F. Seper. Trad. cast. de *L'Osservatore Romano*, ed. en español).

absoluta de la decisión, conceptos como purgatorio e infierno deben modificarse. Y, lo que es más, es menester que se encuentre un acto en la vida de cada hombre que coloque toda la existencia de éste en un sí o en un no a Dios. ¿Y dónde encontraría ese acto el teólogo?

El cuarto acápite, en su extrema concisión, es el que apunta de modo más profundo a la condición que, para cualquier comunicación de una verdad, representa la manera de comprender del hombre. Se trata de que las fórmulas tienen que reformarse para que la verdad que vehiculan sea y permanezca viva. En efecto, una interpretación correcta puede aún presentar una verdad como muerta. Esto es, desenraizada de la vida y de sus problemas. Enviar una información correcta a una persona que, o no tiene un problema, o no ve en aquéllo algo que sea, en la experiencia, solución para el problema que tiene, es renunciar a revelar una verdad de condición humana. Y Dios no renuncia a ello. En un mundo secular, toda verdad que provenga de la Iglesia parecerá muerta si no concurre, como lo exige el Vaticano II (GS 11), a hacer más humana la solución de los problemas que la historia va proponeiendo.

El quinto y último acápite es que, por más que una verdad haya sido bien comprendida a través de una fórmula, el crecimiento y madurez del hombre exige con el tiempo (sus oportunidades y sus crisis) más *claridad y plenitud*. Creo que esta última palabra es la que apunta, del modo más inequívoco, a la necesidad de que el dogma pase por la experiencia del hombre. ¿Qué otra plenitud puede sentirse, por ejemplo, en el pertenecer a la Iglesia, si no se mide por la posibilidad de cooperar en ese plan y gloria de Dios que es humanizar al hombre: *gloria Dei vivens homo*?

De la información al proceso educativo

Como puede verse, en estos cinco acápitones —o, si se prefiere, flotando sobre ellos— está la idea de un proceso de «educación». La palabra, por más que el Vaticano II la haya empleado (pedagogía) a propósito de cosas (reformandas) entre las inspiradas por Dios en el Antiguo Testamento, no aparece. Pero todas las líneas que aquí se tienden parecen converger hacia ese proceso mayéutico por experiencia histórica o de aprender a aprender ayudándose de la misma. Faltaría explicitarlo y conectar de un modo más lógico los cinco acápitones con esa concepción de la revelación. Y, allí sí, situar el principio fundamental que se ha establecido para el ecumenismo: «el orden o jerarquía de las verdades» en el mensaje cristiano.

Y es aquí donde, si no me equivoco, hay que dar un paso más a partir de lo que Rahner y la mayoría de los teólogos europeos han

postulado en este campo. Creo que ellos han visto la necesidad de una sobriedad dogmática, perdida en parte durante los siglos en que las tradiciones humanas y las apostólicas se mezclaron de modo casi inextricable. Y han percibido que no se podía dialogar con quienes pensaban de otro modo —hermanos separados o humanistas de buena voluntad— sin perder lastre y ganar con ello agilidad y calidad dialógica. Pero es menester algo más. Y algo eminentemente liberador de un mensaje cristiano: devolver al dogma su carácter *experiencial*.

Por eso propongo una pregunta más, dirigida al texto de la Congregación Romana que he resumido: ¿quién se supone que debe hacer ese trabajo de «reformar» (en el buen sentido de la palabra) las expresiones dogmáticas? El texto no se plantea esta pregunta, lo cual ya es sugerente. En una ocasión advierte que, al cumplir esta tarea, «los teólogos» habrán realizado un servicio válido a la Iglesia. Se diría que, a pesar de ser el texto más abierto hacia otra cosa... es aún la prudencia la que vence en la expresión. Pues, más que de hacer estas cosas, se preocupa de controlarlas. En efecto, las imagina como «prouestas o aprobadas por el Sagrado Magisterio».

Por mi parte, creo que es ésta una tarea de la Iglesia entera, de la misma manera que la infalibilidad es un don que Dios hace a toda ella y no a tal o cual estamento o autoridad. Y para que esto ocurra así, es menester que la experiencia del dogma se devuelva a quien debe experimentarlo en los distintos contextos, problemáticas y lenguajes de la historia. Creo que todavía la Iglesia no llegó a la convicción clara de que esto no es exactamente lo mismo que exhortar a los laicos a *estudiar* teología: se trata de algo más hondo, si no más fácil. Es menester que la Iglesia como comunidad de fe reflexione en lo que cree, «llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe... Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas y que no pocos de ellos se dediquen ex profeso a estos estudios y profundicen en ellos. Pero, para que puedan llevar a buen término su tarea, debe reconocerse a los fieles la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia» (GS 62). También aquí, la idea de una pedagogía planea sobre las exigencias prácticas que se plantean. Pero, en el orden de los conceptos, parecería que la revelación es todavía primariamente concebida como información.

Para que estas observaciones, tal vez demasiado especulativas, cobren vida en la mente del lector, le pido permiso para presentarle un caso más concreto, aunque vasto como el continente donde esta obra ha surgido y donde se está tratando, desde hace algún tiempo,

de devolverle al laico —y a todo hombre a la vez— la capacidad de reflexionar en lo que cree y de hacer experiencias profundas de ello.

En 1992 se conmemorará —con mayores o menores celebraciones, según se interprete la historia— el medio milenario de un célebre y definitivo encuentro: el que tuvo lugar entre Europa y América merced al primer viaje de Colón.

Lo llamo «encuentro», a sabiendas de que la manera más común de nombrar este suceso es la de «descubrimiento de América». Y es cierto que, si el encuentro de dos mundos humanos diferentes se puede llamar «descubrimiento», ello aludirá al hecho de que solamente uno de esos mundos, Europa, se puso en movimiento hacia el otro. Aunque ese movimiento ni siquiera fuese búsqueda, pues se procuraba en realidad un camino diferente hacia las Indias.

Al llamarlo, a pesar de ello, «encuentro» y no «descubrimiento», aludo al hecho innegable, aunque casi siempre pasado por alto, de que ese acontecimiento puso frente a frente dos mundos humanos o, si se quiere, dos civilizaciones diferentes. Cada una de éstas descubrió, así, a la otra. Verdad es que los indígenas que halló Colón en su primer viaje a lo que se llamaría después «América» no le pusieron en contacto con lo más avanzado de la civilización ya existente en este último continente. Pero, por más «bárbaros» que parecieran a los europeos los habitantes del Nuevo Mundo con quienes se toparon un 12 de octubre de 1492, se trataba de hombres que poseían una cultura diferente.

No obstante ello, al descubrimiento no sigue el diálogo. No se puede poner pura y simplemente en el «debe» de Colón esta falta de un intento por profundizar en la o las culturas de ese nuevo mundo, pues lo que le permitió su hallazgo no fue el deseo europeo de entrar en contacto con nuevas culturas y enriquecerse espiritualmente con ellas, sino el de encontrar un camino nuevo hacia las Indias y sus especias.

Pero, puesto que esas tierras, que no eran las Indias, estaban allí, era deber —político y religioso— de Europa el conquistarlas. Conquista violenta y rápida. España primero, y las principales naciones europeas después, transportan a América todo el mundo cristiano que sale de la Edad Media. El Nuevo Continente es o debe ser una sucursal de esa Europa que se adentra en la Edad Moderna o, como lo formula una historia universal reciente ya citada, «el nuevo espacio europeo».¹⁹

19. *Histoire générale...* (*op. cit.*), t. IV, cap. II (párr. I: «Los europeos en América.

Cinco siglos exactamente después de Colón, la América de lengua inglesa es la mayor potencia del mundo (europeo). Y la América «latina», el único o último continente «cristiano».

¿Qué pensar de este extraño éxito? No es el objeto de esta obra el hacer tales juicios generales de valor. En otro capítulo se hizo notar que el encuentro entre los pueblos bárbaros y el cristianismo del Imperio Romano decadente tenía un cierto paralelismo (inverso) con el que tendría lugar entre el cristianismo español y portugués por un lado, y los pueblos «bárbaros» de allende el Atlántico por otro. Así, el comienzo y el fin de la Edad Media le han planteado al dogma cristiano cómo entablar un diálogo entre el punto de desarrollo dogmático e institucional alcanzado en un momento dado, y culturas que se hallan, cualquiera que sea su valor, en un estadio muy inferior de desarrollo. La misma historia de las civilizaciones, a que he hecho alusión con anterioridad, coloca a los indígenas con quienes los europeos se encuentran, gracias al viaje de Colón, bajo el «rótulo» de hombres del período *neolítico*. Como lo eran probablemente en sus territorios originales los pueblos bárbaros que invadieron Europa. Y como —ya que he usado de esa comparación— lo eran las diferentes tribus israelitas en el comienzo de la monarquía y de la redacción de la Biblia.

No estoy tampoco con esto haciendo un juicio comparativo de valor entre la cultura hispano-portuguesa y la de los aztecas o incas en sí mismas. Doy la conquista por hecha. Pasado ese relámpago de posesionamiento violento, lo que queda de las culturas que, no en vano, se llamarán desde entonces «pre-colombinas», es algo, si no primitivo en sí, vuelto primitivo a la fuerza. Culturas sometidas a una civilización que lo domina todo y que sólo ve en el indígena la posibilidad de constituir una mano de obra para el modo de producción traído todo entero desde Europa. Y que funciona primero para Europa y, bastante más tarde, para los europeos que emigraron al Nuevo Continente. Esa mano de obra será luego acrecentada, más que sustituida, por la población africana desarraigada de su cultura y obligada en América a trabajar como esclava.

El nuevo espacio europeo», p. 421. Que se tratara, en efecto, de transportar Europa a su nuevo espacio, lo sugieren, tanto en el plano profano como religioso, algunos hechos particularmente significativos. Baste, como ejemplo, señalar que, sólo medio siglo después del encuentro de Colón con los indígenas americanos en el Caribe, existían tres universidades según el patrón europeo en los enclaves conquistados en el Nuevo Mundo: la de Santo Domingo, la de México y la de Lima. Sólo un siglo después de Colón, existían en la América Española cinco arzobispados y veintisiete obispados, con todas las estructuras anexas.

El hecho de que lo pre-colombino pase, en la práctica, a ser «prehistoria» y que sólo subsista en la medida en que acepte las estructuras económicas, sociales, políticas y religiosas de los países europeos conquistadores, introduce aquí una diferencia no despreciable con lo ocurrido en el comienzo de la Edad Media con la cristianización de los pueblos bárbaros. En aquel entonces, los bárbaros son los conquistadores. La Iglesia debe hacer un mínimo de esfuerzo por adaptarse a su modo de ser y de pensar. Y ciertamente lo hace, aunque haya mostrado con algunos rasgos significativos que, aun entonces, peca de lo que llamé, con una expresión ajena aplicada por mí a este caso, «pedagogía apresurada».

Aquí, en cambio, no se da siquiera tal apresuramiento. Ni, por supuesto, pedagogía. La división del trabajo en el Nuevo Mundo permite prescindir de ella. Por lo menos en lo que toca a la religión. Se dirá que soy injusto y que hay pruebas de que la Iglesia católica realizó aquí intentos de adaptación y diálogo parecidos a los de la alta Edad Media. Y, en particular, intentos de simplificar y traducir lo dogmático a criterios experimentales sencillos y convincentes. Por ejemplo, las reducciones indígenas, tanto franciscanas como jesuitas, trataron, en este punto, de comenzar por el comienzo. Y asociaron, diría yo, con muy buen tino, el mensaje del evangelio a una «buena noticia» traducida cultural o socialmente a la vida indígena (en los poblados misioneros).

Siempre a título de símbolo y de excepción, recuerdo un ejemplo que sobre esto leí hace años a propósito de las misiones franciscanas en el norte de México y sur de los actuales Estados Unidos. A la pregunta de indios «no reducidos» acerca de qué significaba el cristianismo, el misionero habría respondido mostrando un poblado de indios cristianos. Respuesta maravillosamente *ad rem*: eso era, en efecto, ser cristiano.²⁰ Se dirá que se apelaba con ello a la codicia humana, y se preguntará cómo fueron los indios «cristianos» llevados a construir y dirigir su poblado según parámetros diferentes de los de su propia cultura. Pero, aun admitiendo que allí —como, por otra parte, en la elección que hace Dios de Israel— jueguen motivaciones muy humanas, ello será, a lo más, *peccata minuta* en comparación con la situación en que los indígenas eran asimilados en los poblados y ciudades gobernados por las autoridades provenientes de Europa.²¹

20. Cf. Mauro MATTHEI, O.S.B., «Aspectos de la cristianización de Hispanoamérica», en *Teología y Vida* (Stgo. de Chile, segundo trimestre de 1965), pp. 140-148.

21. Aunque este libro no tenga intención alguna de integrarse a una «leyenda negra» acerca de la conquista del Centro y Sur del continente americano por España,

Pero lo que pone en cuestión este esfuerzo y, a más corto o largo plazo lo condena al fracaso, es que debe hacerse en coto cerrado. Esto es, a espaldas de la conquista y del mundo (social, política y económicamente) real. Ello selló claramente, por ejemplo, el destino de las reducciones del Paraguay. El haber logrado del Rey de España separar a los indios de la codicia de los españoles en América se volverá más tarde el gran motivo, el verdadero, para su ruina, políticamente decretada entre las cortes de España y Portugal.

Para el resto de la población *precolombina* (y luego para la mestiza), el cristianismo tal como se vivía en Europa, con sus dogmas, moral (más teórica que práctica), estructuras jerárquicas y devociones populares, el mismo cristianismo con que Europa iniciaba la Edad Moderna, fue la regla impuesta. Quienes en el Nuevo Mundo podían tener esperanzas de medrar (europeos y una pequeña parte de mestizos) debían reconocer como suyo el tipo de cristianismo construido durante un milenio por una cultura por completo ajena a la de América y para otras circunstancias y menesteres. El pueblo más pobre, marginado de esa cultura y, consecuentemente, de los derechos humanos elementales (indígenas y parte de la población mestiza y mulata), debió practicar, por lo menos en público, lo deseara o no, ese cristianismo o un remedio de él. En general, se las ingenió, sin embargo, con una prudencia, de la que perdió hasta la memoria, para seguir rindiendo culto a sus divinidades bajo formas cristianas. Hasta el día de hoy.²²

no es posible negar algunos hechos significativos para nuestro propósito. Del lado negativo no puede menos de mencionarse, cualesquiera que hayan sido las razones del caso, la manifiesta destrucción de toda la religión (con todos los monumentos, documentos, ritos, festividades, etc. anejas) de la población autóctona. Por el lado positivo, que es el que ha cultivado más la Teología de la Liberación, sobre todo en el período más reciente, está la existencia de muchos elementos juzgados liberadores en el cristianismo de los pueblos sojuzgados. Y la denodada defensa, realizada por (pocas, pero eminentes) personalidades, del indio y los consiguientes esfuerzos por sustraerlo a la codicia de los conquistadores. Puede verse, a este respecto, la obra de E. DUSSEL, *El Episcopado Latinoamericano y la Liberación de los pobres* (Ed. C.T.R., México 1979) o la apretada y atrayente síntesis que hace de esta obra J.I. GONZALEZ FAUS en el cap. IV de su libro «*Este es el hombre*», Ed. Cristiandad, Madrid 1986, pp. 107-144.

22. Tras el impulso ecuménista del Vaticano II, y debido a investigaciones sociológicas y antropológicas, comenzaron a multiplicarse los estudios sobre la supervivencia, *bajo formas cristianas*, de religiones precolombinas (y de elementos culturales anexos). Un ejemplo, entre muchísimos otros, es el libro de J.E. MONAST, *On les croyait chrétiens* (Ed. du Cerf, Paris 1969; existe traducción cast.: Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires). Surgida de la práctica pastoral durante muchos años de un sacerdote unido entrañablemente a sus parroquianos aymaras en Bolivia, la obra va mostrando el proceso de descubrimiento que su título negativamente indica. Si entendí bien al autor, en conversación con él, no sería él responsable de ese título. Y, lo que es más, estaría

Esta violenta anexión religiosa (hoy en gran parte inconsciente para quienes la sufrieron) queda así más simbolizada que en el intento frustrado de las reducciones en la trágica figura de un San Pedro Claver, el evangelizador de los esclavos, aprovechando un resquicio que la sociedad cristiana europea en el poder dejaba a los esclavos llegados de África. Estos futuros esclavos no se ponían bajo el dominio de sus dueños hasta después de una somera introducción al cristianismo y el correspondiente y obligatorio bautismo. El bautismo que seguía a esta «buena noticia» de la libertad cristiana significaba, independientemente de todo el amor compasivo de un Claver, el comienzo de la real esclavitud... ¿Evangelización o contra-evangelización?

Para ir con el lector al planteamiento que éste, sin duda, espera después de tanta introducción, la pregunta es la siguiente: ¿qué se le quitaba así a la revelación divina? Aun suponiendo la aceptación de una revelación divina universal fuera de los límites del cristianismo, ya se ha visto que ésta evoluciona por experiencia. No es nunca una información dada fuera del contexto y de la problemática. Pues bien, cuando no hay libertad suficiente para procesar esas experiencias necesarias, éstas se fijan en la desesperada necesidad de la supervivencia cultural. Pedagogía apresurada, igual a resultados atrasados.

Tal vez pueda un ejemplo aportar alguna luz sobre esto. Lo tomaré de un intento de evangelización hecho recientemente en México —inscrito en la línea de la teología de la liberación latinoamericana—, utilizando el *Nican Mopohua*, o sea, el relato antiguo de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Y tratando de suscitar con ello una reflexión basada en la experiencia, dentro de las comunidades de base.

Este intento no es ingenuo. Sabe que en las apariciones de la Virgen María al indio Juan Diego, ocurridas unos cuarenta años nada más después de la fecha solemne cuyo medio milenio se conmemorará próximamente, no se trata, en rigor, de la virgen María y de un indio «cristiano». Me refiero con ello al hecho reconocido por quien hace

en profundo desacuerdo con lo que parece indicar implícitamente: que no eran en realidad cristianos. Me pregunto yo, sin embargo, si ese libro, que es el tributo de toda una vida, no respeta más a esos seres de cultura aymara llamando con ese nombre también a su religión, o a lo más auténtico de ella, que anexándola, sin más, a un cristianismo que en sus comienzos, por lo menos, les fue impuesto. La situación es, no obstante, confusa o ambigua, pues, pasado el tiempo, esos indígenas han perdido la conciencia del origen del sincretismo religioso que practican para preservar su cosmovisión cultural propia. En Brasil existen ya muchos estudios sobre la religión que practican hoy descendientes de los esclavos negros venidos de África, de donde trajeron su religión: Umbanda.

la introducción histórico-sociológica de esa experiencia de hoy: prácticamente todas las culturas religiosas pre-colombinas medianamente desarrolladas rendían culto a la Pachamama (= Madre Tierra). La Virgen María representaba, dentro de un cristianismo supuestamente ortodoxo y forzado, el poder de aquélla. Si se tiene en cuenta que el relato que se lee hoy para reflexión de las comunidades de base está escrito muy poco tiempo después de los acontecimientos en él narrados, se puede concluir lo que escribe Clodomiro L. Siller A. en su artículo «El método de la evangelización en el *Nican Mopohua*: «en la transmisión y realización del mensaje guadalupano se asume la cultura antigua: se completa lo que ya existía en el mundo náhuatl. Así encontramos que la Virgen de Guadalupe se presenta a Juan Diego como la madre de los dioses principales en la religión indígena. 'Sabe y ten entendido tú, el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, madre del verdadero Dios (*inhuelnelli Téotl*), por quien se vive (*inipalnemohuani*), del Creador (*inteyocoyani*), cabe quien está todo (*in Tloque Nahuaque*), señor del cielo y la tierra (*in Ilhuicahua in Tlalticpaque*)»²³

Si se toma aquí el punto de vista de una pedagogía que siga el ritmo humanizador de la experiencia popular, este sincrétismo deja de tener un sentido peyorativo. Es como el monoteísmo bíblico que se va construyendo lentamente a través de crisis y tentativas de respuestas enfrentadas a la realidad. No se puede, sin embargo, dejar de percibir un peligro, de orden igualmente pedagógico. En la cita anterior se recoge la forma en que la Virgen que se aparece a Juan Diego en el Tepeyac es llamada. Sintomáticamente, ella se presenta al mismo tiempo como la madre de los dioses de la religión precolombina, e indica que quiere ser invocada con el título de un lugar y santuario español. No se llamará Virgen del Tepeyac, sino Virgen de Guadalupe... Igualmente, el indio Juan Diego es enviado al «obispo» para que éste haga construir un santuario. Lo cual quiere decir que hay ya una jerarquía eclesiástica formada no según las necesidades y para los indígenas, sino siguiendo el modelo de la cristiandad europea, y en particular española. Es ella la que orientará autoritativamente el culto del santuario. ¿Dejará que, con respecto a él, se reflexione críticamente sobre la relación entre la Virgen María y la experiencia existencial de los indios?

La influencia de la teología de la liberación lleva hoy a algunas comunidades de base de México ese antiguo relato del *Nican Mopohua*

23. Este artículo, como el que citaré a continuación de A. ZENTENO, figura en un número doble (n. 93-94) de la revista de pastoral *Servir* (México, Tercero y cuarto bimestre de 1981). La cita que origina esta nota se halla en la p. 288.

como factor de liberación, uniendo así el antiguo relato con un proceso de revelación de Dios. ¿De qué manera se presenta en ese sentido? Otro de los artículos de la obra que aquí se comenta reúne los testimonios que surgen, si no de las comunidades de base enteras, sí de personas de origen popular que están —en cierto modo— al frente de esas comunidades.

No sé si peco de suspicaz al dudar si la interpretación del relato antiguo en términos de liberación será espontánea o sugerida desde sectores cristianos pertenecientes a otros niveles de cultura (en otra etapa del proceso revelatorio de Dios) y a otra clase social. Y mi suspicacia, que bien puede ser infundada, viene de que el relato se interpreta como la «opción por los pobres (indios)» que habría hecho la Virgen. Esta, en efecto, no se aparece al obispo español, sino al pobre indio Juan Diego; y al mismo tiempo que le promete proteger a los indios, le ordena llevar su mensaje al obispo, que se ha de ocupar de la edificación del futuro santuario. Ahora bien, quien opta por el pobre no es el pobre. La misma expresión lo indica demasiado a las claras. La temática de la opción por los pobres nace en una Iglesia de clase media que se convierte a las necesidades de las clases populares que sufren opresión y miseria.

Sea como fuere, creo que es mejor oír breves pasajes de esos testimonios en el pobre pero jugoso castellano que emplean (introduciendo alguna vez las palabras necesarias para su comprensión fuera de México).

Uno de esos testimonios de reflexiones comunitarias actuales dice que el mensaje de la Virgen a Juan Diego exigía del Señor Obispo «que le edificaran un templo, que sus hijos (los pobres indios) fueran allí con ella y aliviara (así) sus penas y dolores». Y continúa: «Lo más interesante es que la Virgen se le presentó a un humilde y le pidió que le indicara al obispo (lo que éste debía hacer), cuando hubiera sido mucho más fácil presentársele al obispo (para) que le creyera; pero escogió a un pobre, a un humilde, al más pequeño».²⁴

Hay aquí un comienzo, ciertamente. Y ese recuerdo sugiere otra evangelización parecida: la del Dios que elige a un pueblo pobre y humilde para sacarlo de la opresión de Egipto y llevarlo a la tierra

24. Este y los pocos testimonios más que cito se encuentran en el más sugerente de los artículos de ese número doble de la revista *Servir*. Pertenece al artículo «Experiencias. La voz de los pobres —un comentario del pueblo al relato guadalupano—» (*ib.*, pp. 297-324) de Arnaldo ZENTENO. La distribución de los testimonios, que va siguiendo el desarrollo del relato, podría hacer que varios testimonios que cito, y que van en un mismo sentido, pertenezcan a la misma persona.

prometida. O, si se quiere, la buena nueva de Jesús de que Dios, que viene a ser rey (= gobernar) en Israel, tiene como primera prioridad de su reinado el que los pobres dejen de serlo, sean saciados y puedan sonreír como seres humanos. Sin embargo, estas similitudes con el Exodo y con el anuncio evangélico (que obviamente la evangelización en esas comunidades de base mexicanas pretende utilizar) no resisten una comparación más honda. Aunque puedan ser sus pródromos.

Algunos puntos son especialmente dignos de mención y de reflexión. Confieso que, al reflexionar sobre ellos, me siento particularmente desprovisto de todo aquello que me permitiría conocer de cerca y en profundidad las potencialidades de ese pueblo, que no es el mío. Pero no creo que ello me impida ofrecer, con la humildad del que no sabe, elementos para reflexionar juntos sobre un problema en el que todos —unos más, otros menos— participamos.

El primer elemento que es digno de ser notado es el hecho de que quien opta por los pobres indios no sea Dios mismo, sino la Virgen del Tepeyac. Como se verá, en la reflexión moderna y consciente de miembros de las comunidades especialmente preparados, se hacen intentos por identificar la opción de la Virgen con la de Dios mismo. Así, por ejemplo, en otro de los testimonios se lee (y subrayo el orden extraño en que los dos sujetos aparecen en el testimonio): «La Virgen y *Dios* nos han dado muestras de que son los pobres los que debemos luchar; de que con la ayuda de él podemos cambiar, como muchos lo han logrado (Nicaragua), y siguen adelante».

También conduciría tal vez a tal conclusión el hecho señalado antes de que esa Virgen del Tepeyac-Guadalupe, con tantos rasgos brotados de la concepción de la Pachamama, es la «madre del Creador». Pero ¿hasta qué punto esa Virgen de Guadalupe no es recuperada por imágenes femeninas de la religiosidad española, en la que la «madre» consuela y «alivia las penas y dolores» ante los que el «padre» (Dios como providencia o destino) es más o menos insensible? En todo caso, creo que no se puede pasar por alto hoy el que la opción que se hace por los pobres indios tenga por sujeto a una figura típicamente femenina y maternal. Tal vez exista allí la constatación (que siglos de opresión y religión han introyectado en la mente del indio) de que *Dios* no ha optado por cambiar las estructuras de la sociedad injusta en la que sufren.

De ahí, tal vez, un segundo elemento de reflexión. Y es que la Virgen no convoca de por sí a una gesta histórica.²⁵ Juan Diego pedirá,

en nombre de la Virgen, a la autoridad (religiosa) española que construya un *santuario*. De la Virgen para los indios. Dentro de esos muros se ejercerá su función de alivio y consuelo. Es verdad que aquí también la mentalidad occidental secularizada puede jugarnos una mala pasada que consistiría en olvidar que un santuario es, para muchos pueblos religiosos, una especie de ombligo del mundo, el lugar donde se encuentran el cielo y la tierra, lo profano y lo sagrado. Que ese santuario sea para «los pobres indios» puede tener una fuerza liberadora que aquí se minimiza. Pero entonces habría que decir que la misma reflexión de las comunidades de base ha perdido sus raíces, porque los representantes de esas comunidades de base sospechan, ellos también, que en lo del santuario —como expresión de la opción por los pobres— hay algo que cojea: «Y hora pues no sé. A lo mejor, si se nos apareciera (la Virgen) a alguno, yo creo que lo primero que diría (es que) para ahora ya *hay muchas iglesias*. Yo pienso que lo primero que diría (la Virgen) es cómo hemos utilizado las iglesias...»

En tercer lugar, en una hermosa frase que centra la Introducción a los Documentos de Medellín, se lee: «Así como otrora Israel, el primer pueblo, *experimentaba* (soy yo el que subraya, JLS) la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... y lo conducía a la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, *no podemos dejar de sentir* su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas». Pero ¿qué acontece entonces con la auto-revelación de Dios a los pueblos que desaparecen sin haber tenido nunca un exodo, como de alguna manera se siente, como eco, en algunos comentarios al *Nican Mopohua*? Cinco siglos después de que la Virgen, según el relato y su interpretación, hubiera optado por los pobres, éstos siguen sin que esa pretendida opción haya cambiado substancialmente su condición

que toma como ejemplo la revolución nicaragüense, la interpretación del relato invita, sí, a la acción histórica. Sin embargo, son muchos más los testimonios donde se percibe el desaliento ante la poca fuerza histórica de los pobres. Por ejemplo éste: «Nomás (= sólo) el obispo y algunos otros y Juan Diego vieron la imagen. Los demás no. Pero bastó con que el obispo dijera esto: 'Lo vamos (a) hacer'; y fueron a hacerlo. Y no porque le creían a Juan Diego. Si él hubiera dicho entonces: 'los pobres véniganse, vamos a hacer esto', pues no le creen, porque está (= es) pobre; y es lo mismo que pasa a todos nosotros». Y este otro: «Es triste la realidad, pero si no ha (= hubiera) sido por el obispo al que llegó Juan Diego y le llevó las flores y (al) que le dice que haga el templo, no lo hace. Es la simple realidad, que siempre el pobre tiene que ver a alguien que vale más para que le crean, porque si no quién sabe qué hubiera pasado. Porque así pasa cuando hay un problema, que los meten al bote, o lo que sea, tienen siempre que ver a alguien que valga más para que le crean o los saque de un problema, aunque a él no le crean».

25. También aquí habría que matizar, pues en algún testimonio, como el ya citado,

inhumana. A no ser en los milagros más o menos individuales que la tradición atribuye a la Virgen de Guadalupe y que se traducen en los ex-votos que cuelgan en su templo. En el Antiguo Testamento, del momento en que Yahvé parece vencido por los dioses de Babilonia brota, como respuesta viva, la concepción puramente monoteísta de Dios. Aquí, so pena de creer que hay pueblos sordos o poco aptos para caminar en ese proceso revelador, tendría uno que pensar que se le ha quitado a ese pueblo la capacidad de *experimentar* la revelación. De ahí que la antigua religión precolombina quede fija, como modo defensivo de preservar la identidad, y no como «tradición» que se desarrolla y madura.

Comprenda el lector que esto es sólo un ejemplo. Desgarrador, por cierto, e íntimamente relacionado con la teología de la liberación. ¿Puede ésta liberar al hombre si no libera a la teología y al dogma de su concepción de información exacta dada de una vez para siempre? ¿De algo que cierra, en vez de abrir, el camino del pensamiento y de la búsqueda? Y si la teología no se libera, ¿cómo se liberará al hombre con ella?

Un primer paso, es cierto, y decisivo se ha dado con entregar a la comunidad la confianza para que reflexione sobre su fe. Sólo temo que, cuando se vive en extremos de sometimiento y al borde de la supervivencia, esta reflexión no sea capaz de entrar, ni siquiera lentamente, en ese proceso de reflexión o de mayéutica necesario para que el dogma se haga plataforma de lanzamiento para la gloria revelada de Dios que es la humanización lograda en el hombre.

12

Resumen y esperanzas

No extrañará a ningún lector —espero— que un capítulo final se intitule «resumen». Pero tal vez le choque a alguno que, junto al título de resumen, aparezca aquí el de «esperanzas».

Y no es para menos, pues desde el comienzo de la segunda parte he ido mostrando cómo, en los veinte siglos que lleva de camino el cristianismo, se han ido acumulando obstáculos históricos para que el dogma fuera lo que se supone debía ser: la plataforma cuasi genética, diríase, de donde debe lanzarse, en cada generación, el aprendizaje de nuevas dimensiones de sentido para la existencia humana.

Sin embargo, no se le habrá escapado al lector —sigo esperando— que en el siglo en que vivimos se hacen cada vez más visibles, claros y decisivos ciertos hilos que convergen en otra síntesis de pensamiento más rica que la que prometía esa acumulación de obstáculos que se han reseñado. Decía en el capítulo anterior que estamos hoy los cristianos como lo estábamos en vísperas del Vaticano II. Es decir, un poco abrumados por el peso de todo lo acumulado en contra de un cambio considerado necesario. Pero, por otro lado, en posesión —minoritaria, es cierto— de los resultados de un trabajo teológico en varios puntos decisivos. O sea, preparados para un salto cualitativo.

Mirando hoy hacia atrás, creo que nos sostuvo entonces la confusa esperanza de que bastaba solamente lo que en realidad ocurrió: que la inspiración del Espíritu soplará en un Pontífice como Juan XXIII para que cosas que tenían la supuesta fuerza de varios siglos dijeran paso a otras, más ricas, humanas y cristianas.

Si para algo sirve la teología, es, tal vez, para captar esos signos, cuantitativamente minúsculos quizás, pero que apuntan todos en una dirección de cambio y progreso.

Se dirá, sin duda, que poco se puede esperar del siglo XXI de la era cristiana, porque el peso acarreado (de costumbre y defensa) por los quince anteriores parece irreversible. Pero no lo creo. Emmanuel Mounier relativizaba con estas palabras de su libro premonitorio, *Feu la Chrétienté (La cristiandad difunta)*, la fuerza que parecen tener estos largos espacios de tiempo: «Si se considera la historia cristiana con perspectivas amplias, quizás, dentro de algunas decenas de siglos, esta cristiandad representará una informe proto-historia de la era cristiana...»

Estas palabras de un hombre que no vio el Vaticano II ni podía prever su proximidad puntual, no enuncian una utopía. Lo sabemos hoy. Pero, además, creo que estas palabras están ancladas en tres sólidas bases en la realidad que se ha estado examinando hasta aquí. No sé si es mucho pedir al lector que las tenga presentes y, tal vez, las haga suyas para la lectura de este capítulo.

La primera consiste en releer el proceso de siglos que lleva, desde la alta Edad Media hasta el día de hoy, bajo el punto de mira apropiado. El mensaje cristiano en la era patrística parecía destinado a acompañar la honda reflexión que la cultura griega (o, si se prefiere, greco-romana) había realizado y seguiría sin duda realizando. Pero ocurrió que la caída del Imperio Romano de Occidente introdujo en este cuadro algo en cierto modo imprevisible: la pre-historia acarreada por pueblos jóvenes hasta el centro mismo de ese imperio en ruinas.

El hilo conductor del cristianismo impide hablar en este caso de pre-historia a propósito del mensaje cristiano. Pero es cierto que los largos siglos en que se creó el mundo medieval constituyen una síntesis entre esa pre-historia introducida por los pueblos bárbaros y el mensaje de Cristo detenido en la edad patrística. O sea, una «proto-historia» lenta, prolongada, del cristianismo.

Creo no exagerar al pensar que éste hubo de esperar que la explosión problemática de la Edad Moderna le diera a una minoría del mundo medieval la posibilidad de poner de nuevo el mensaje de Cristo ante una gigantesca aventura histórica, la del humanismo, con todos sus logros, crisis y avatares. La «historia» del cristianismo recomienza allí. Cuando recomienza el dogma como experiencia y búsqueda de sentido.

Pero aquí viene la segunda base de que hablé. Para realizar una entrada plena en esa aventura, había de dársele de nuevo a la revelación

de Dios su debida base experiencial. Sólo ella puede lanzar, con el Espíritu de Cristo, hacia «la verdad plena». Sin embargo, la Iglesia que aborda la Edad Moderna está atada a demasiadas cosas que no existieron en un principio, pero que ahora le parecen imprescindibles. Mientras pudo ejercer su poder religioso sobre el mundo europeo, no procuró un diálogo que la hubiera llevado de vuelta a la riqueza de la historia. Quedó fija en la defensiva y en pretensiones de perennidad que negaban las experiencias enriquecedoras.

Mounier añade aquí a la frase antes citada esta otra que, a mi entender, expresa esta segunda base de que hablo: «Los reinos, nos los están quitando uno por uno; y el reino de Cristo comienza con esta pobreza grande y creciente». En otras palabras, la Iglesia no siente ya como prioritaria la actitud de defender su poder o sus privilegios. Para bien o para mal, ya no los tiene.

Esta pobreza optimista, benevolente, dialogal, es lo que surge de los documentos más pensados y relevantes del Vaticano II, especialmente de la *Gaudium et Spes*. El humanismo ya no es el enemigo contra el que hay que levantar las banderas de Dios. El día que se promulgaba la «Constitución sobre la Iglesia y el mundo actual» y se clausuraba el Concilio, S.S. Pablo VI hacía, entre otras, las declaraciones siguientes. Después de sostener —contra quienes pretendían ver en el concilio Vaticano II meras directivas pastorales— la «riqueza doctrinal» que éste posee y que pone al servicio del hombre y de su humanización, continúa: «Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?» Y cuando hasta los más optimistas esperaban como contestación a la pregunta retórica un rotundo «no», la respuesta de esa pobreza que se torna servicio fue: «Desviado, no; vuelto sí» (Discurso de clausura del Vaticano II, 7 de diciembre de 1965, nn. 13-14; subrayado mío, JLS).

Esta vuelta, este cambio de dirección, admitido sin cortapisas, tiene necesariamente que recuperar todo lo que se perdió en cuanto a diálogo y experiencia de nuevas posibilidades humanas por defender el mundo medieval. El clima y el contexto cambian; el antropocentrismo de la cultura moderna ya no asusta, porque nadie será más antropocéntrico que Dios mismo y su revelación. La disensión es comprendida (cf. GS 19), estudiada y valorada (cf. GS 21); la búsqueda se hace junto a todos los hombres de buena voluntad, porque ellos tienen elementos de verdad que el cristiano necesita (cf. GS 16); y ello se extiende, sin timideces ni rencores, aun a los que creyeron que la humanización debía enfrentarlos a la Iglesia: «La Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del

género humano... Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios» (GS 44).

Se dirá, tal vez, que no lo ha hecho así en los años que han seguido al Concilio. Pero ¿cómo no esperar, cuando en sólo cinco años el trabajo silencioso y sufrido de teólogos y fieles asistió a esta vuelta solemne y oficial en favor de esas tendencias, aparentemente minoritarias, que he ido señalando a la vez que mostraba los obstáculos por los que la historia hizo pasar a la concepción cristiana del dogma durante siglos?

Pero existe una *tercera* base para las premoniciones de Mounier, aunque él no la señale en las frases citadas. Se trata de que, por una especie de armonía preestablecida, los hilos que se han venido desarrollando aquí encuentran hoy al hombre en el contexto preciso en que no puede seguir confiando su destino a la evolución de la naturaleza, sino que, para emplear una imagen cara a Teilhard, tiene que comenzar a pilotar el barco del planeta Tierra.

Es realmente sobrecogedor comparar aquí un mensaje y un contexto. El mensaje al que me refiero es el de Pablo en el comienzo del cristianismo. Para él, el evangelio de Cristo significaba el momento de la mayoría de edad en que el hijo y heredero tomaba posesión entera y cabal de la herencia paterna. Pablo mostró primero a los Gálatas, luego a los Corintios y, por fin, a los Romanos, que Jesús nos había hecho hijos del Padre, es decir, del Dios creador del universo. Y añadió que, si éramos herederos, habíamos de prepararnos para tomar en nuestras manos la herencia que es el universo entero y continuar una creación que no tiene otra dirección que la construcción del amor. Para ello advierte Pablo que el dolor que corre al universo creado no es una falla de la creación: es el precio que Dios mismo quiere pagar para que nuestra libertad creadora sea decisiva. De nuestros proyectos depende el que el universo no funcione dolorosamente en vano. Pablo advierte que nuestra resistencia a asumir esa responsabilidad se basa, sobre todo, en el temor. Por ello, para que seamos de verdad hijos, en la fe plena que nos libera del temor, nos pone ante la certeza del plan de Dios que conduce a la humanidad entera, con nosotros, a la salvación. Y muestra cómo estamos insertos, con nuestra libertad y vocación creadora, en ese plan de un nuevo cielo y una nueva tierra donde habiten la solidaridad y la justicia.¹

Ese es el momento del mensaje. El de Pablo sobre Cristo, hace dos mil años. Pero nuestra generación, el millón o millones de años que lleva la humanidad sobre este planeta, es *el primer* contexto humano, exactamente el primero, en sentir pesar sobre nuestro hombro la responsabilidad del universo en que vivimos. Hemos aprendido que lo que antaño parecía fatalidad, como las epidemias, la corta edad media del hombre, la enorme mortalidad infantil, el uso corriente de la violencia para hacer justicia o, lo que es peor, para hacer que el más fuerte prevaleciera sobre el débil, eran *tareas* al alcance (futuro) de los proyectos humanos. Que el trabajo encarnizado y entusiasta de los hombres unidos se volvía, poco a poco, decisivo en eso y en mil otras cosas. Mañana, si no se desperdicia la energía del planeta en lujo para los ricos y en armamento para los poderosos, el cáncer, o los terremotos, o el terrible desfase entre países ricos y pobres, estarán también ofrecidos a la responsabilidad humana. De todos modos, quien puede destruir el mundo es el primero que puede entender cabalmente el mensaje de Pablo dos mil años atrás. Porque *es ya*, lo quiera o no, lo acepte o no, el heredero de la lenta evolución biológica, es decir, hijo creador del Dios creador.

Y esto es un poco lo que decía Mounier: veinte siglos separan el mensaje cristiano de la llegada del contexto donde ese mensaje habría de adquirir su más pleno sentido. Terminó la «proto-historia» del cristianismo. Asistimos, por fin, a su historia. Y sentimos vagamente, reuniendo los hilos que hemos estado descubriendo en la historia del dogma, cómo y por qué hay razón para la esperanza. Por qué no pudo darse cabalmente antes el contacto experiencial entre ciertos elementos centrales de la fe cristiana y el contexto problemático del hombre.

¿Se dirá que Pablo pecó, entonces, de una «pedagogía apresurada»? Creo que no. Ya en su época, el mensaje que saca de su profunda reflexión sobre el significado de Jesús de Nazaret encuentra preguntas reales. No informa sobre lo que aún no interesa a nadie. Sólo que no es de todos —él mismo dice lo que le costó— liberar a los propios cristianos, sus discípulos, de la tentación de descargarse en la Ley, o en la misma Iglesia, del fardo de su libertad. Los elementos históricos que sobrevinieron luego hicieron que su mensaje fuera dejado de lado, como en reserva, para un contexto nuevo. Allí adquiriría toda su fuerza liberadora. Y hoy puedo dar mi testimonio de que los cristianos que leen a Pablo en América Latina se asombran de que esos horizontes maduros y humanizadores no sean, al parecer, percibidos aún por una Iglesia que pasó por el Vaticano II.

Esto explica por qué este resumen es, además de tal, una declaración de esperanza. Los dos apartados que siguen tratarán sucesivamente de volver a reunir en un haz, aunque un poco especulativo

1. Cf. J.L. SEGUNDO, *El Hombre de hoy...* (op. cit.), t. II/1, II Parte, cap. VIII, pp. 499-533.

(precisamente por ser resumen), esos hilos teológicos de cara al futuro; y luego, de mostrar una perspectiva práctica y pastoral cuyos pródomos ya se dejan ver. El lector que quiera ahorrarse la parte especulativa, o crea no precisar un resumen después de todo lo visto, puede pasar directamente al segundo apartado.

I. REVELACION, FE, SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El orden existencial de estos factores

En los capítulos de esta segunda parte se ha visto cómo la concepción más corriente del dogma trata sucesivamente de tres elementos. Y se detectó un orden —casi necesario, al parecer— que va de la «palabra (reveladora) de Dios», pasando por la fe o el asentimiento humano, a la verdad contenida en esa palabra para solucionar los problemas que la historia presenta, haciendo que los «signos» de los tiempos que en ella aparecen sean «iluminados, guiados... e interpretados a la luz del Evangelio»,² esto es, sometidos al criterio o discernimiento de la palabra revelada por Dios.

Pero también se ha ido viendo cada vez más claro, espero, que este orden, indudablemente lógico, no es el orden en que se van presentando en la existencia y en la experiencia humana los tres elementos en cuestión. Representa, ciertamente, un orden «teológico», pero ello no quiere decir que su uso se restrinja a la ciencia llamada «teología». La reflexión que orienta la acción pastoral de la Iglesia mostrará que los cristianos siguen, por lo común, al dar razón de su fe y de sus opciones, ese camino rutinario de explicación.

No es éste, sin embargo, el único orden posible. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si se invirtiera la secuencia de esos tres conceptos: *revelación, fe, signos de los tiempos?* Si no me engaño, el transitar este camino en el sentido nuevo que acabo de proponer es central para una teología que se proponga como meta la liberación integral del hombre.

No debe pensarse por ello, sin embargo, que la hipótesis que aquí se examinará —y que intenta recuperar muchas cosas en las que convergen las reflexiones de los capítulos anteriores— pretenda imponer la única manera de relacionar correctamente esos tres términos. Entiendo, empero, que esta segunda orientación o secuencia tiene, por

reproducir un proceso existencial, histórico, más genérico en lo que a la especie humana se refiere, ventajas pedagógicas. Estas, si no me engaño, irán quedando de manifiesto en el curso de la primera parte de este capítulo.

Me propongo, por lo tanto, mostrar cómo cada uno de esos tres ítems condiciona la auto-comunicación de Dios a los hombres, que lo han hecho así en el pasado y que siguen haciéndolo el día de hoy. El «depósito» de la revelación habrá terminado, pero Dios sigue conduciendo a los hombres a la verdad cabal. Y en este orden que propongo, el que me parece último es, en realidad, el primero de esos condicionamientos, que son, además, garantía de liberación y de verdad.

Desde la fe a la revelación

Cuando se proclama que Dios decidió «revelar» al hombre verdades que éste no podría conocer de manera alguna, o podría sólo con excesiva dificultad hallar por sí mismo (D 1785-1786), se apunta certeramente al origen bondadoso y gratuito (= sobrenatural) en el plan divino de esa intervención de Dios en la historia humana: comunicar la verdad sobre sí mismo y sobre el propio hombre. Y siempre ambas cosas *al mismo tiempo y por el mismo procedimiento*.

En efecto, quien pretenda que esa «comunicación» es posible tiene que admitir, de entrada, que el mensaje comunicado ha de caer dentro de lo que es comprensible e interesante para el hombre. En vano se pretendería, pues, concebir una «palabra de Dios» dirigida al ser humano que no estuviera expresada en el lenguaje de los hombres o que no alcanzara a llamar la atención de éstos por algún valor perceptible que se derivaría de conocerla.

Hay aquí, por ende, dos condicionamientos lógicos que convergen en una misma acción: la de *comunicar*. Y, de acuerdo con la definición más simple, quien comunica algo envía a su interlocutor «una diferencia que hace una diferencia». Si no hay comprensión del mensaje, la (presunta) *diferencia* no llega a ser percibida. Algo que no se sabe qué es, no se añade a lo que ya se conoce. Pero, del mismo modo, si esa diferencia transmitida no *diferencia* nada en la existencia del que recibe el mensaje, tampoco se comunica nada. Y como el saber,

2. *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»* (op. cit.), cap II,4.

3. Gregory BATESON, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Trad. cast.: Carlos Lohlé, Buenos Aires 1972, pp. 487ss.

contrariamente al conocido proverbio, realmente «ocupa lugar» en la mente, la psicología dice que ésta se las arregla para recuperar rápidamente (por el olvido) el espacio ocupado por presuntas diferencias que, transmitidas, no cambian en nada al receptor.

De estas dos pre-condiciones, necesarias por definición para que Dios *pueda* comunicar algo, «revelar» algo (ya que toda revelación, o se acomoda a nuestra manera humana de comunicación, o simplemente no existe como tal), la teología ha aceptado, por lo general, la primera, aunque no sin ciertas vacilaciones y cortapisas debidas al respeto por la iniciativa y el objeto divinos de esa comunicación privilegiada.

Se entiende que el Ser Infinito no puede hablarnos un lenguaje «propio» que tuviera las características de un ser ilimitado. Por ejemplo, no puede hablar en forma intemporal a un ser cuya imaginación (trascendental) está estructurada por el tiempo. Para decirlo de otra manera, el hombre no podría entender un lenguaje «eterno», porque la computadora cerebral que tiene y le permite comunicar y ser receptor de comunicaciones es esencialmente «temporal».

Aun antes de «encarnarse» (y nótese que ese «antes», ontológicamente impropio para hablar de Dios, es la única manera de pensar que el hombre posee) personalmente en el Hijo, Dios, en cuanto ha querido ser revelador, ha tenido que hablar al hombre «encarnando» su Palabra en un lenguaje humano, que usa signos limitados en su ser y en su poder de significar. De ahí que, en esos actos de comunicación, lo que se comprende sea sólo —por así decirlo— una partícula infinitesimal de una verdad que nos llega siempre «en la medida en que podemos comprenderla» (D 1796; cf. Mc 4,33).⁴

El mayor peligro de desviación está, empero, en el olvido de la segunda pre-condición. No se trata solamente de percibir algo (para lo cual es menester que nuestro conocimiento reciba un contenido «diferente» del que antes tenía). Es menester también que la «diferencia

4. No puede decirse que esta condición para que se dé una «revelación», es decir, una comunicación entre Dios y el hombre, haya sido, por lo común, cabalmente comprendida. Ha sido, sí, aceptada. Pero una corriente que empieza fuera del cristianismo y del pensamiento bíblico (y que se introduce en aquél con el neo-platonismo) ha puesto, a través de los siglos, las más hondas esperanzas de acercarse a Dios en un cierto «vaciamiento» de la mente. Como si el negar o apartar los límites de los signos lingüísticos, conceptuales e históricos, con los que Dios mismo habla, fuera garantía de llegar más honda y certeramente a su conocimiento. Tal vez por influencia de esta filosofía, los mismos místicos (al transmitir *conceptualmente* sus experiencias) han hablado de un conocimiento de Dios que no se parece casi nada al que presenta la Biblia: un conocer por alejamiento o desprecio de lo creado.

produzca una diferencia» en el receptor. De lo contrario, el mensaje, por bien recibido que sea (como en un magnetófono) y por bien «depositado» que quede en el receptor, no significaría aún nada. Y los mecanismos mentales pronto darían cuenta de esa diferencia «insignificante».

La diferencia transmitida comienza a significar —la comunicación comienza a establecerse— cuando el receptor percibe lo que aquélla debe afectar o cambiar en su propia existencia o conducta. Es decir, cuando la diferencia percibida se relaciona con otra diferencia correlativa (no idéntica) que debe afectar a la existencia del receptor. De la misma manera, para entender un poco mejor esto con un ejemplo de orden material, cuando la temperatura del aire se vuelve «diferente» de los límites establecidos en el termostato (del aparato de calefacción hogareño, v. gr.), no «comunica» aún nada hasta que el termostato «comprende» que lo transmitido sobre la temperatura «diferente» debe «diferenciar» su actual situación y llevarle a conectar la resistencia que volverá a calentar el ambiente hasta volver a la temperatura deseada. Sólo cuando todo ese proceso se realice, se dará una verdadera comunicación: una diferencia habrá producido una diferencia (de otro orden).⁵

En este punto preciso, el Vaticano II, en la *Dei Verbum*, completó y, de alguna manera, corrigió un posible malentendido que podían dejar los textos del Vaticano I a que se hizo antes alusión (cf. D 1785-1786). En éstos, los «misterios revelados» en el orden sobrenatural «sobrepasan totalmente la inteligencia de la mente humana». Por eso, sin duda, decide Dios, en estos mismos días, hablarnos a nosotros por su propio Hijo, «Dios hecho hombre». Sin embargo, esta Encarnación, que produce también una encarnación del lenguaje sobre Dios en el lenguaje de la mente humana, no es bastante para disipar la oscuridad de lo que se revela. Esta permanece aun después de haber sido revelada, o sea, comunicada por Dios (D 1796).

Parecería así como si Dios hubiese comunicado algo, aun a sabiendas de que nuestra capacidad finita de comprender no permitiría a nuestra mente captar claramente la «diferencia» que Dios le enviaba. Es decir, que la finalidad de esa comunicación no completa se reduciría a que el hombre recibiera el mensaje y lo mantuviera, como sagrado que es, en su pureza. Y esto se parece más a una especie de salvaguardia mágico para salvarse que a una comunicación o revelación propiamente dicha.

5. Cf. J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy...* (op. cit.), t. II/1, pp. 499-533.

El Vaticano II, hablando de la misma revelación divina, concuerda con el Vaticano I en que «Dios habló por medio de hombres, a manera humana», de cosas que «superan de todo punto la mente humana» (DV 6). Por eso «las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la *flaqueza humana*, se hizo semejante a los hombres» (DV 12). En el Vaticano II, sin embargo, al mencionar esta flaqueza asumida por el lenguaje divino, el acento ya no está puesto en la limitación u oscuridad que tal encarnación significa. Está puesto en que todos los mensajes de Dios al hombre son auténtica y cabal «comunicación»: una diferencia en la concepción de Dios destinada a volverse «diferencia» en la forma en que el hombre comprende y experimenta su destino creador y comunitario. Y tiene toda la claridad que esto supone.

En efecto, la misma revelación más completa, total y personal de Dios es, de modo indivisible, al mismo tiempo, la revelación sobre lo que es el hombre y sobre cuál es su sentido: «*La misma* revelación del Padre y de su amor (en Cristo) manifiesta *plenamente* el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su destino» (GS 22). Por eso el Concilio no considera la revelación como algo que, sin transformar la vida histórica del hombre, pueda constituir ya una «verdad». Es decir, algo que pueda poseerse, depositarse y valer (cf. Mt 25,14 par.) ante Dios, operando de modo directo y mágico su acción salvadora (cf. GS 7 y 43). Así, según el Concilio, la «revelación» de Dios no está destinada a que el hombre sepa algo (de lo que, de otra manera, le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre *sea* de otra manera y viva a un nivel más humano.⁶

Cuando esta concepción divina se profundiza, se hace posible comprender la reorientación dogmática que un concilio, que quiso ser pastoral, se vio obligado a introducir para que se comprendiera la «diferencia» que entrañaban sus más novedosas orientaciones. En efecto, el Concilio entiende así que la fe en esa revelación que Dios hace de sí mismo, lejos de desviar la mente de lo temporal y efímero hacia lo necesario y eterno —para subsanar esa obscuridad que lo humano

6. A. TORRES QUEIRUGA cita (no literalmente) una elocuente advertencia de K. Barth a este respecto: «que no nos dejemos fascinar por la ‘penosa’ tendencia de gran parte de la teología moderna a quedar fascinada por el ocultamiento de Dios, trastocando el auténtico orden cristiano, para el cual este ocultamiento está ‘previa y profundamente subordinado’ a su darse a conocer». Sospecho que K. Barth se refiere a la reciente, aunque hoy tal vez pasada de moda, teología de la muerte de Dios. De todos modos, tiene razón Torres Queiruga en extender el principio al tema que nos ocupa aquí a ambos (*op. cit.*, p. 219).

y contingente mantiene adherido al conocimiento de lo divino— «orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» de cara a los problemas históricos (GS 11). De tal modo que el mismo cristiano no posee aún, ni siquiera por el hecho de entenderla, la verdad que Dios le comunica, mientras no consiga convertirla en «diferencia» humanizadora dentro de la historia. Hasta que la ortopraxis⁷ se vuelva realidad, no importa cuán efímera y contingente sea, el cristiano no *sabe* todavía la *verdad*. Debe, pues, y por un imperativo de la conciencia moral, «unirse a los demás hombres (cristianos o no cristianos) para buscar la *verdad*». No a pesar de la revelación, sino por la misma naturaleza de ésta.

Pero esto ya nos coloca cara a cara frente al problema de la prioridad debida entre revelación y fe. Estábamos acostumbrados a pensar que la fe llegaba en segundo lugar, y sólo como respuesta a la revelación que Dios nos hacía de su verdad. Ahora percibimos que, para poder recibir esa verdad, ésta tiene que hallarnos ya en una cierta búsqueda. Si no está en consonancia con la «diferencia» de la que Dios quiere hablarnos, no habrá comunicación ni, por ende, fe. Más aún, esa búsqueda que nos hace capaces de producir una «diferencia» en nuestras existencias, implica ya un tipo de «fe». Y, lo que es más, un tipo de fe «abrahámica», es decir, previa a toda clasificación religiosa. Así presenta, en efecto, Pablo a Abraham (Rom 4): es un hombre que, antes de poder ser clasificado religiosamente en una categoría determinada, *cree* ya en una especie de Promesa vaga que la historia de la liberación y de la humanización del hombre parece hacer a quienes luchan por ella. Creyó «en el Dios que da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es» (Rom 4,17; cf. 4,21; 2,6-7).

¿Qué es esta «fe» que precede a la «revelación» y la hace, como se ha visto, posible en cuanto verdadera comunicación, ya que es la pre-condición necesaria para que la «diferencia» revelada efectúe la «diferencia» práctica esencial en la existencia y actividad del hombre?

Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que se podría llamar la búsqueda de sentido para vivir su existencia. A poco que el hombre se despegue de la urgencia diaria por sobrevivir y perciba que posee una libertad que abre ante él un cierto abanico de posibilidades o caminos hacia diferentes valores o satisfacciones, se da cuenta, asimismo, de que su existencia libre es una especie de

7. Praxis correcta (humanizante), eso es la *verdad* final. Por eso ésta, para la teología joánica, no se posee, se *hace* (cf. Jn 3,21; 1 Jn 1,6). No es la verdad que pueda caber en un libro (y menos, diría, en muchos), ni en una fórmula, ni en la perfección de un saber. Es la verdad hecha, puesta por obra.

apuesta. ¿Por qué «apuesta»? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo satisfactorio de la alternativa que se propone elegir. No le es dado recorrer un camino hasta el final y verificar así lo gratificante que puede ser, para volver luego al comienzo, seguro de lo que le espera al final del camino propuesto. Quien se enamora no tiene medio alguno de saber cómo será la persona amada cincuenta años después. Quien elige un ideal y se prepara durante muchos años para él, o comienza el camino de su realización (por ejemplo, siguiendo una carrera profesional o una vocación artística...), no puede tener desde el comienzo las experiencias que tendrán que avalar o desmentir lo acertado de su opción. Quien comienza una revolución no sabe aún qué precio histórico le exigirá su realización ni qué quedará de su proyecto, una vez pagados los precios que exigirá su puesta en práctica...

La historia apasiona. Es como una promesa abierta. Pero no hay verificación previa de nada que diga relación a su valor total. Ello no quiere decir que la apuesta por la que nuestra libertad lo arriesga todo (y muchas veces la vida, de una manera o de otra) sea ciega, irracional. La sociedad humana provee a cada uno de sus miembros de una especie de memoria colectiva, dentro de la cual la opción, apoyada por testigos, se vuelve, si no totalmente «racional» o científica, sí al menos «razonable», sin perder por ello su carácter de apuesta. En ésta, cada hombre, independientemente de que exista o no un *Ser* absoluto, establece el valor absoluto, *su Absoluto*. Es decir, lo que busca en la historia no como medio para otra cosa, sino por su valor propio. Es lo que un hombre leal a sí mismo no negocia. Lo que no se paga como precio de otro valor alguno, ni aun para la propia supervivencia. Aquello cuya pérdida equivaldría a la «muerte» del sentido. A esta apuesta que *todo* hombre, religioso o no, realiza, la llamaré «fe antropológica».

Ahora bien, ¿qué relación tiene esto con el tema de la «auto-revelación de Dios al hombre»? Mucha. Porque el orden habitual en que se plantea el problema de la revelación es un orden teológico. Dando por sentada la revelación de Dios, se pregunta la teología si el hombre hará un acto de «fe» en ella. Y en el terreno especulativo de la teología, ello es así. Pero en el proceso de una existencia humana, el orden es diferente y aun opuesto. El hombre no comprende sino lo que le afecta. Lo que cree que le hará mejor. Esto significa, entonces, que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte *activa*, indispensable, constitutiva, de la misma revelación.

Pero hay más. Esa búsqueda de sentido, necesaria para que se establezca una comunicación entre Dios y el hombre, no es en éste

siempre la misma. Por más que siempre sea «fe». Y precisamente porque siempre lo es, Dios, con su palabra, se dirige a un hombre que ha apostado ya, que tiene fe, una fe que es fruto del ejercicio de su libertad. Dicho en otras palabras, el ejercicio acertado de la libertad es más activo o decisivo de lo que parecía. No se limita a decir «sí» o «no» a lo que Dios revela. Forma parte del proceso mismo de la revelación, en cuanto ésta es siempre comunicación. La «ortopraxis» no es una última «aplicación» de lo revelado a la práctica; es algo que condiciona la posibilidad misma de que la Revelación comunique verdaderamente algo.⁸

Desde el pueblo a la fe

Pero hasta aquí sólo se ha dado un primer paso. Se ha mostrado que, en su definición misma, no existe auto-revelación divina, aunque exista la llamada «palabra» de Dios encapsulada en la Biblia, si no hay previamente una búsqueda humana convergente con la línea de esa «palabra». Y agrego que esa línea no puede ser otra que la que significa una liberación de potencialidades y valores humanos. Ese es el juego que Dios acepta jugar al comunicarse al hombre.

Hay mucho más, sin embargo. Lo que Dios le comunica a ese hombre que busca no es, sin más, una respuesta ya hecha, válida de una vez para siempre y para todas las cuestiones, en cualquier contexto o problema ante los cuales se encuentre el hombre. Y ello, aunque a veces la Iglesia parezca utilizar la Biblia —el depósito de la revelación de Dios— como un repertorio universal de respuestas ya hechas y universalmente válidas.

Si se observa, por de pronto, ese llamado «depósito» de la revelación que para los cristianos es el Antiguo y el Nuevo Testamento, es posible, y hasta conveniente, que nos sorprenda la multitud de

8. Si el lector desea un ejemplo de esto propuesto por el mismo magisterio de la Iglesia, puede, aunque no encuentre el término de «fe antropológica», hallar su equivalente en la explicación que hace la *Gaudium et Spes* del proceso que puede llevar al hombre de buena voluntad al ateísmo. Mientras otros, al contrario, y a pesar de repetir con exactitud las palabras de la «divina creación», practican —y llevan a otros a practicar— una «fe» que es idolatría, ya que los valores con que se confunde en ellos la «palabra de Dios» no corresponden al Dios verdadero, al único Dios existente. «El ateísmo nace a veces como... protesta contra la... adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios... Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que... incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el auténtico rostro de Dios...» (GS 19).

imágenes, palabras, testigos y episodios que allí se encuentran y que, se supone, Dios usó para comunicarnos algo. Así como es muy posible que nos sorprenda igualmente cómo tal procedimiento de comunicación entre Dios y el hombre haya concluido en una determinada fecha, por vaga que sea, como si esa revelación se hubiera agotado en su contenido o como si los hombres no necesitaran ya más mensajes de Dios para liberarse de todo lo que aún les impide ser colectiva e individualmente humanos.

Hay, en efecto, ciertas preguntas que un cristiano debe hacerse, por poco perspicaz que sea, en lo que hace a la revelación bíblica. Una, y la más visible tal vez, es la siguiente: después de la revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre en su Hijo unigénito, y cuando con él (y los testigos de su vida y mensaje) termina el depósito de la revelación, ¿por qué las palabras, imágenes y personajes *anteriores* se consideran aún como una revelación que exige todavía nuestra fe? (cf. D 783, 1787)?

Otra pregunta afín surge del hecho de que, como se dijo, muy a menudo se busca en todo ese «depósito» de verdad revelada respuestas hechas a las preguntas del hombre de hoy. Así, por ejemplo, ¿cómo debe ser el matrimonio? Frente a esta cuestión, lo más común es que la Iglesia responda con las palabras que al respecto habría dicho Jesús (cf. Mt 19,1-9 par.) prohibiendo la separación de los cónyuges «que Dios ha unido» (cosa en la que —¿felizmente?— nadie se fija), el repudio de la mujer («salvo en el caso de fornicación»), lo que nadie sabe a ciencia cierta qué significa), y el contraer el marido (o la mujer: cf. Mc 10,12) nuevas nupcias.

Ahora bien, si la revelación obliga a aceptar, en la fe, esta respuesta para cualquier caso del presente, ¿será lícita hoy la poligamia que practicaban, con aprobación de Dios, los patriarcas, así como el repudio de la mujer tal como lo presenta la Ley de Moisés (Dt 24,1ss.)? Si a esta cuestión, que no es más que un ejemplo entre mil posibles, se responde con un *sí*, se opone uno directamente a lo que Jesús dice. Y si se responde con un *no*, ¿qué sentido tiene pretender que todo el Antiguo Testamento es «palabra de Dios» como el Nuevo? No parece, pues, que para esa pregunta hecha a Jesús por su discípulos se tenga respuesta alguna lógica mientras se siga pensando la «revelación» o «palabra de Dios» como un repertorio de preguntas y respuestas válidas de un modo intemporal, a la manera de una «información» siempre veraz, por proceder de la Verdad eterna, pero no comunicativa, porque el receptor de la «diferencia» no sabe qué «diferencia» introducir en su actitud al recibir el mensaje.

Y no vale decir que esto ocurre sólo en lo que se refiere a usos y costumbres morales. Prácticamente hasta el final del Antiguo Tes-

tamento, como ya se ha dicho, los autores y actores que allí figuran no creen en la existencia de otra vida más allá de la muerte. ¿En qué sentido puede decir, entonces, el cristiano que cree en la «revelación» de Dios hecha en el Antiguo Testamento, del mismo modo y por la misma razón por la que cree en el Nuevo?

Más aún, en lo que concierne a Dios mismo, hay también, como se indicó, variantes importantes entre los diversos autores veterotestamentarios. El caso más elocuente al respecto es el del libro de Job, donde, a raíz de los males que aquejan a este personaje legendario, el libro presenta una polémica entre dos teologías. El «justo que sufre» y que hasta puede morir sin que Yahvé ponga de acuerdo su suerte con su conducta moral, se vuelve así una crisis teológica (cf. Sal 73,44; Ecl 3,16-22, etc.) a la que Israel dará diferentes soluciones. Porque, en efecto, ¿cómo compaginar la fidelidad —característica esencial de Yahvé— con una vida humana entera donde la justicia no tenga la última palabra?

El Vaticano II percibe esto cuando, de sólo el Antiguo Testamento, no del Nuevo, declara que en él se hallan cosas «imperfectas y transitorias», pero que, aun así, demuestran la *verdadera pedagogía divina* (DV 15). Ya se ha visto que esta importante declaración es digna de consideración por varias razones. La *primera* es que «cosas imperfectas y transitorias» sean atribuidas a la «verdadera» revelación y pedagogía divinas. Es obvio que, al hablar de cosas transitorias, se alude a algo que ya no es verdadero (o, por lo menos, total y cabalmente verdadero), aunque lo haya sido en tiempos pasados. Parecería que el concepto de verdad, al juntarse con el de «pedagogía», se relativizaría, y no en un sentido peyorativo. Ya Jesús indicaba lo mismo en lo referente a la validez o verdad de su concepción del matrimonio (cf. Mt 19, 8) o, por recordar un caso célebre, en lo relativo a saber qué obligaciones había Dios impuesto para las actividades humanas en día de sábado (cf. Mc 2,27). Una vez más, Dios no parece preocuparse de que lo que revela *sea* verdad en sí mismo, verdad eterna, verdad inalterable, sino de que se *haga* verdad en la humanización progresiva del hombre.

De ahí la *segunda* cosa digna de consideración en el pasaje citado de la *Dei Verbum*. La «revelación divina» no es un depósito de informaciones correctas, sino un proceso pedagógico *verdadero*. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones ciertas a ese respecto. Es un «proceso», un crecimiento en humanidad, y en él el hombre no aprende «cosas». Aprende a aprender. Exactamente como en toda pedagogía: se guía a un niño (esa es la etimología de la palabra) para que aprenda a buscar la verdad usando de la experiencia y, en ésta, de sus mismas equi-

vocaciones y errores. Esa es la «infalibilidad» que Dios prometió a su Iglesia. Y no vale la pena ponerse a cambiar la palabra «infalibilidad» por otra (indefectibilidad, etc.) o, por el contrario, a probar que existieron errores. No es irrelevante, en cambio, que el Concilio use el adjetivo «verdadero» para caracterizar no el «primer nivel», el de las informaciones, sino el segundo nivel, el de la «pedagogía».

Por eso, la necesidad de concebir la «revelación» no como una mera provisión de informaciones correctas sobre Dios y el hombre, sino como una pedagogía que lleva infaliblemente hacia la verdad, debe modificar seriamente la concepción corriente de la relación existente entre revelación y verdad. No obstante, como ya se vio, la *Dei Verbum* habla de lo imperfecto y transitorio como característico solamente del Antiguo Testamento. Y esto da para una *tercera observación*. En efecto, ¿habrá Dios cambiado su método de «revelar» después de Jesús, proveyendo desde entonces al hombre sólo informaciones perfectas e invariables y cortando así el proceso de búsqueda de verdad, inherente a la existencia humana?

Aunque así parecería indicarlo de manera implícita, la atribución de esas cosas «imperfectas y transitorias» específicamente al Antiguo Testamento, hablando de «la condición de género humano *antes de los tiempos de la salud* instaurada por Cristo» (DV 15), así como alguna declaración explícita del magisterio ordinario de la Iglesia (D 2021), hay razones más serias para pensar que, aun después de la revelación de Dios en Jesucristo, la función reveladora del Espíritu de Jesús sigue acompañando el proceso de humanización de todos los hombres. Así lo expresa Gabriel Moran: «Si el cristianismo ha de ser transformador del hombre, si no se ha de entender al Señor Jesús como habiendo abandonado su Iglesia, entonces la ocurrencia continua de la revelación en la era cristiana debe ser concebida en su más estricto sentido».⁹

Por otra parte, está el hecho de que el mismo Nuevo Testamento habla de esta revelación que continúa y lo seguirá haciendo hasta el fin de la humanidad. Ya se ha visto cómo la teología joánica llega a la extraña y profunda afirmación que pone en labios de Jesús: «os conviene que yo me vaya», que, en realidad, no es sino la consecuencia «pedagógica» de la otra afirmación joánica: «tengo aún muchas cosas que deciros, pero no podríais aún cargar con ellas».

¿Qué quiere esto decir? Encuentra uno aquí, por de pronto, la misma preocupación de todo auténtico proceso de aprendizaje en segundo grado —de todo enseñar a pensar— de no adelantar una información por el solo hecho de ser verdadera. En efecto, la verdad de que se trata en este nivel de aprendizaje se mide con otro parámetro que el de las informaciones en el nivel inferior. Pero encuentra uno, además, como en toda «pedagogía», la necesidad de que la experiencia se vuelva cada vez más decisiva en el crecer o madurar. El aprender a aprender exige, a partir de cierto grado, la ausencia física del maestro, aunque siga estando presente y activo su espíritu. Desde fuera, parecerá que el aprendizaje está terminado, cuando no ha hecho más que entrar en su etapa más creadora y fecunda.

Pablo hace, con toda razón, de esta madurez, como ya se ha dicho aquí, el núcleo mismo y la piedra de toque del mensaje cristiano. El «pedagogo» o, en este caso, la Ley del Antiguo Testamento, pero también las estructuras eclesiales y las palabras mismas de Jesús, dejan de estar por encima del heredero, aunque no por eso dejen de cumplir su prístina función.

Con lo dicho hasta aquí se ha dado un segundo paso desde aquel comienzo en que parecía que la revelación de Dios ya nos llegaba toda hecha de su parte y que la única función del laico cristiano era acatarla en la fe y aplicarla a los diferentes contextos práxicos. Con este segundo paso se ve que la revelación no sólo supone una búsqueda y una «fe» previa a la escucha de Dios que revela. Supone, además, la constitución de un pueblo que *transmite* de generación en generación una sabiduría.¹⁰ A través de cosas siempre imperfectas y transitorias,

10. Vale aquí de *todo* el proceso y «tradición» bíblica (Viejo y Nuevo Testamento) lo que ya se ha indicado y lo que von Rad escribe sobre la sabiduría cuya búsqueda más específica caracteriza especialmente el último período del Antiguo Testamento: «Se podría casi decir que el conocimiento del bien no se adquiere sino en la vida común, de hombre a hombre, de situación en situación; con todo, no se recomienda de cero cada vez, porque siempre existe la base de un saber antiguo, de una experiencia muy rica» (G. von RAD, *Israël et la Sagesse*, Trad. franc.: Labor et Fides, Ginebra 1970, p. 98). Y explica en estos términos cómo se construye esa base de sabiduría colectiva siempre transmitida: «Nadie viviría un sólo día si no pudiera hacerse dirigir por un vasto conocimiento empírico. Ese saber, sacado de la experiencia, le enseña a comprender lo que ocurre a su alrededor, a prever las reacciones de su prójimo, a emplear sus fuerzas en el momento oportuno, a distinguir el acontecimiento excepcional del acostumbrado, y muchas cosas más. El hombre no es muy consciente de ser, así, pilotado, como tampoco de no haber elaborado él mismo sino una parte pequeña de ese saber experimental. Ese saber se le impone, está impregnado de él desde su edad más tierna, y apenas si, por su parte, lo modifica en algo... Ese saber experimental... no adquiere su importancia y su carácter de obligación sino cuando puede representar el bien común de todo un pueblo o de una gran parte de la población» (*ib.*, pp. 9-10).

9. G. MORAN, *Catechesis of Revelation*, Herder & Herder, New York 1966, p.

90. A. TORRES QUEIRUGA, que también cita estas palabras, desarrolla mejor esta afirmación en el tercer acápite del cap. VI, intitulado «Actualidad de la Revelación» (*op. cit.*, 285-304), así como en el Epílogo de su obra (II,3, *ib.*, pp. 469-470).

que se transmiten por la misma existencia de la comunidad, ese «pueblo» se vuelve «tradición»,¹¹ sujeto activo y creador de un aprender a aprender que no puede nunca ser individual.

La memoria y la pedagogía colectivas tienen una decisiva función en el proceso mismo de la revelación: hacen que cada generación nueva no tenga que comenzar desde cero su aprendizaje (de segundo grado). Recordando y re-asumiendo, de un modo vivido y asimilado a la propia identidad colectiva, las experiencias pasadas de un proceso donde la búsqueda, las soluciones, los desafíos de la historia y las certezas convergen, cada generación es lanzada hacia una madurez más cabal y hacia una nueva, más profunda y más rica verdad.

Aceptar esa identidad, hacerla propia en lo que más importa, es un acto de «fe». Desde el punto de vista experimental, no se podría decir que esa fe es «en Dios», porque no es él quien directamente habla. Dios tiene testigos, pero esos testigos divinos no son individuos aislados: constituyen una comunidad, un pueblo al que Dios, con su «verdadera pedagogía», va encaminando hacia la verdad liberadora de todas las potencialidades creadoras del hombre. De experimentarlo así, surge la fe que avala la apuesta por la que el hombre se inserta en esa «tradición».¹² Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumplen una función de transmisión e interpretación sin la cual no se podría distinguir lo que es revelación de Dios de lo que no lo es. «Una pura palabra de Dios, no contaminada en diferentes medidas por distorsiones humanas, no existe. Por el contrario, la recepción, la comprensión y la interpretación son intrínsecas a la revelación misma».¹³

Así, este segundo paso que se ha dado aquí, desde la «revelación» a una «fe» sin la cual no puede existir aquélla, muestra que el hecho mismo de revelar Dios algo con sentido supone no sólo un individuo

11. Eso es, en efecto, lo que se llamó, y debe continuar llamándose hoy, «tradición». No el hecho discutible y fuera de control de que Jesús haya «revelado» personalmente a alguno o algunos de sus apóstoles o discípulos cosas que no fueron consignadas en el Nuevo Testamento y que habrían, de este modo, quedado como perdidas hasta que reaparecen años o siglos más tarde (sin que su raíz pueda garantizarse). Porque es así como se entiende la «segunda fuente» de la revelación amén de la bíblica.

12. G. MORAN, *Theology...* (op. cit.), p. 136.

13. El problema, rigurosamente dogmático, que plantea la formación del canon (o lista) de los libros que contienen la «revelación escrita» (Biblia) está conspicuamente ausente de obras tan perspicaces y profundas como el *Curso Fundamental sobre la fe* de Karl RAHNER (Trad. cast.: Herder, Barcelona 1979). Una de las obras teológicas últimas que han tratado de subsanar esta carencia y han ido más al centro de esta materia y de su riqueza es, a nuestro conocimiento, la de A. Torres Queiruga, tantas veces citada en esta obra.

en búsqueda, sino una comunidad, un pueblo comprometido e insertado en ese intento de aprender a aprender y que apuesta por él en su camino a la verdad. Sólo entonces se puede decir que Dios comunica algo. La fe no es la mera aceptación pasiva e individual de una palabra que Dios nos habría dirigido. Forma parte integrante de ella.

Desde la fe a las señales de los tiempos

Pero hay que dar un paso más para descubrir hasta qué punto y cómo, de modo que podría parecer inesperado, llega a formar parte de ella *de una manera creadora*.

De todo lo dicho, creo que no puede haber quedado claro aún cómo hace el hombre para distinguir la «palabra de Dios» de otras meramente humanas que se le parecen como una gota de agua a otra.

Se ha hecho mención en capítulos anteriores de cómo (cf. Jr 28), frente a dos profetas que en nombre del mismo Yahvé pronunciaban oráculos opuestos, se podía discernir quién pronunciaba la palabra de Dios y, por ende, quién merecía entrar en la lista de los libros considerados como «inspirados» por él.

Y ese ejemplo, uno entre mil en el Antiguo Testamento, no dejaba de tener paralelos en el Nuevo, por más perfecto que se suponga a éste. Pronto aparecen muchos evangelios que aspiran a tener un tratamiento igual al de los cuatro que han ingresado en el canon neotestamentario. Y la razón final de no ser admitidos no puede ser el que no hayan sido escritos por los apóstoles cuyo nombre llevan; en efecto, si éste hubiera sido el criterio, «ninguno de los escritos del canon pertenece(ría) al canon».¹⁴

Pero dentro mismo del Nuevo Testamento se encuentran divergencias no resueltas entre Pablo y el autor de la carta de Santiago, y entre Pablo y Santiago «el hermano del Señor» (o, por lo menos, sus seguidores: Gal. 2,12), etc.

En tales casos la respuesta, en el plano de la teología teórica, es fácil y casi tautológica: «Cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia... Esta fe... es una virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas... sino por la au-

14. Cf. W. MARXSEN, *Introducción al Nuevo Testamento*, cuyo pensamiento en este punto resume A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 410.

toridad del mismo Dios que revela» (D 1789). Toda la dificultad para el hombre común reside en distinguir ese «cuando Dios revela» de ocasiones muy semejantes que podrían ser tomadas también como revelaciones de él. Es cierto que el hombre común escapa al problema identificando ese «cuando», privilegiado y merecedor de fe, con la redacción de esa Sagrada Biblia que hoy tiene en las manos. Pero luego se le ocurrirá, sin duda, preguntar: ¿cómo ha hecho la Iglesia para separar lo que Dios ha revelado de lo que Dios no ha revelado? ¿Tuvo alguna señal para ello que no fuera «la intrínseca verdad de las cosas» dichas? El Vaticano I advierte al cristiano de que no caiga en el error infantil de pensar que «la Iglesia los tiene (los libros de la Biblia) por... canónicos» porque, a pesar de haber sido compuestos «por sola industria humana», habrían sido (luego) aprobados por ella (D 1788). Pero, una vez más, ¿qué *signo*, fuera de su intrínseca verdad, pudo motivar que fueran así aprobados?

A esta cuestión, perfectamente lógica, pero extrañamente ausente de la teología más corriente,¹⁵ es (o debería ser) particularmente sensible la Teología de la Liberación, pues el reconocer hoy lo que sería para «nuestra» realidad la «palabra que Dios diría» es una tarea en la que hay que poner en práctica el mismo criterio de discernimiento con que se formó en el pasado el canon escriturario.

Dos elementos de respuesta pueden ayudarnos aquí a responder a esta cuestión y cerrar así nuestro resumen teórico.

El *primer* lo constituye la paradigmática y cerrada negativa del mismo Jesús a ayudar (?) a sus oyentes a identificar la presencia o palabra revelatoria de Dios mediante «señales del cielo». Esta negativa tuvo (al menos en una ocasión, según Lucas) un contexto muy preciso. Jesús ha devuelto el habla a un mudo. Los allí presentes se preguntan entonces si están ante un hecho que suponga el poder y, por ende, la presencia de Dios, o si podría existir otra explicación. Por ejemplo, el mismo poder de Satanás (quien habría quitado el habla al mudo) transmitido a Jesús.

Según Marcos, la negativa de Jesús a la petición de cualquier señal del cielo es absoluta: no se dará a esta generación ninguna señal

15. En el índice temático del libro de G. MORAN, *Theology...* (op. cit.), no aparece ni el término «canon» ni alusión a cualquier reflexión teológica sobre su formación. Por ende, queda pendiente el problema teológico decisivo acerca del criterio empleado por los hombres en esa opción decisiva. Como ya dije, Torres Queiruga es, en este punto, una feliz excepción. Y en este punto existe, a mi entender, algo que tiene tal vez su más remoto origen en ciertas temáticas caras a la Teología de la Liberación.

(celestial). Pero hay algo más. En cuanto a la posibilidad de que Jesús quite del hombre lo que en él introdujo Satanás, y ello en virtud del poder de éste, Marcos señala el argumento que aparece en los tres Sinópticos: la pregunta, aun hipotética, carece de sentido. Porque sea Dios, sea Satanás el que humaniza a un hombre, ello es ya un signo de que «ha llegado el fin del Reino de Satanás» (Mc 3,26). Luego comienza el de Dios, que es la consecuencia que saca explícitamente Lucas (11,20).

Dios se comunica con el hombre mediante actos o ideas. Pues bien, en ambos casos, sólo entenderá la comunicación quien esté a tono con las prioridades del corazón de ese Dios. Y para ese tal, la señal histórica de la liberación de un hombre es señal fehaciente y bastante de la presencia y revelación de Dios. De la misma manera que no comprende lo que Dios quiere del sábado quien se desentiende del bien del hombre y lee un libro de la ley, por más truenos o relámpagos que hayan acompañado su redacción. Dios se da a conocer «revelando algo al hombre» cuando encuentra en éste una sensibilidad histórica (fe antropológica mediante) convergente con sus propias intenciones.

Por eso en Mateo y Lucas (dependientes de Q), Jesús da dos ejemplos de personas que, sin conocer la «revelación bíblica», han comprendido lo que Dios quería comunicarles y percibido su presencia en la historia sin necesidad de prodigo o señal celestial alguna: los habitantes de Nínive y la Reina del Sur (cf. Mt 12,38-42). Según Lucas, estos paganos «han juzgado por sí mismos una señal que la historia humana brinda o, como dice Mateo, un «signo de los tiempos» (Mt 16,3).

En otras palabras, el discernimiento de lo que es presencia o «revelación» de Dios en la historia de Israel primero, y en los actos y dichos de Jesús después, no lo ha hecho Dios ni lo ha marcado desde el cielo. Ha dado a los hombres la responsabilidad de hacerlo, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios, que son también las del Reino. Sólo desde ese compromiso —que es opción por los pobres—, fruto de la sensibilidad, se definió «cuándo» había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia. Por eso hoy es también verdad que, en la tarea de interpretar cuándo estamos en presencia de Dios, los Documentos de Medellín definen la tarea de una teología liberadora: «Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da... el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (*Introd.* 6). Estas «señales» son ya suficiente-

mente claras y experimentales para que «creamos» que «todo crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos (todos los) hermanos» (*Doc. Educación*, 9).

El segundo paradigma de este discernimiento de la «palabra de Dios» entre otras, lo buscaré en uno de los teólogos que, a mi conocimiento, ha tomado más en serio la *teología* implícita en la construcción de un canon o lista de esos escritos que encierran la «revelación divina» o palabra de Dios: A. Torres Queiruga. Este resume así cómo Dios y los hombres interactúan en la creación de la «palabra de Dios» sobre el Exodus o, si se prefiere, cómo la revelación divina se reconoce en la liberación del pueblo judío de la opresión en Egipto: «Desde su vivencia religiosa, Moisés descubrió la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión. La ‘experiencia de contraste’ entre la situación fáctica de su pueblo y lo que él sentía como voluntad salvadora de Dios, que quiere la liberación del hombre, le hizo intuir que el Señor estaba allí presente y que los apoyaba. En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles a descubrir también ellos esa presencia, suscitó historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo».¹⁶

Partiendo de este pasaje, haré una serie de observaciones sobre lo que dice explícita y, sobre todo, implícitamente. Y el lector tendrá en cuenta que lo uso para mi propio intento (aunque creo concordar con el pensamiento del autor).

Primera. Se habla en el texto de un personaje que posee lo que allí se llama «una experiencia de contraste». No importa, por el momento, el nombre del personaje. Importa, sí, que todo proviene de una «experiencia». El relato bíblico llama «Moisés» a ese personaje y lo presenta como el protagonista de la narración del Exodus. Pero es evidente que, cualquiera que sea el valor histórico de este relato, su autor debe, él sí, haber vivido o compartido esa «experiencia», pues juzgó relevante contarla y hacerla resaltar como básica para la fe de Israel en su Dios. El autor que experimenta ese contraste «descubre», en los hechos del pasado lejano que otros le transmiten, una presencia

16. Subrayados míos. *Op. cit.*, p. 63. No quiero hacer al autor responsable de las conclusiones y extensiones que voy a dar al pasaje que de él cito. Me permito, sí, amistosamente, *usar* esas sus expresiones para mi propósito. Entiendo, no obstante, que aquéllas no fueron escritas a vuelta pluma, sino como conclusión de serias reflexiones teológicas. El autor repite, en efecto, un resumen muy semejante, con iguales o parecidos términos, en otros lugares de su obra (cf. *ib.*, pp. 122; 125-126).

reveladora de lo absoluto que separa ese hecho de infinitos otros hechos contemporáneos. Pero lo primero que ese hecho hace ver, a su vez, es que presupone una «fe» pre-yahvista (antropológica) ya existente. Es decir, una determinada estructura de valores sin la cual ese hecho sería insignificante y se perdería en el olvido. Esos valores que están ya ahí le llevan a la apuesta de que Dios no puede aceptar esa situación opresiva y que está dispuesto a cambiarla. Y ello cuando otros pensarían que era ésa la situación normal o el mal menor (cf. Ex. 4,1-9; 6,12; Num. 11,5, etc.). Ahí está la fuente de su interés, que hace de un mero y singular suceso o situación una «señal» de algo por hacer y convierte su acción (o su narración, lo cual es equivalente en antropología) en un «entusiasmo» transformador que luego se contagiará a otros.

Segunda. ¿Por qué digo que esa «fe» de «Moisés» (trátese de éste, del Yahvista o del autor del Deuteronomio) era «antropológica», es decir, algo que parece oponerse a la fe «religiosa»? Quiero decir con eso que ese Moisés no tiene aún Biblia alguna. Funda una «fe religiosa», pero la que lleva a la «experiencia» es, quizás, ya religiosa, mas no es por cierto Yahvista y, por ende, se parece mucho a una pre-religión, sea ésta idolatría o ateísmo... (perdóneme el lector el anacronismo). Quiero decir más: Moisés no puede recurrir, como es nuestra rutina farisaica, para reconocer «la presencia de Dios», a la «palabra de Dios». No tiene más que los valores que estructuran su vida para discernir, entre las múltiples posibles voces de la realidad histórica, la que procede del Absoluto. Aquí «Moisés» es, por definición, so pena de recurrir a un círculo o a una cadena infinita, el hombre sin Biblia, sin «palabra de Dios» depositada, sin «señales del cielo» que le permitan esquivar la necesidad de apostar por un Absoluto que *debe querer la liberación del pueblo de Israel*.¹⁷

Tercera. El texto a estudio habla de una «experiencia de contraste», o sea, de lo que le parece a Moisés algo que «señala» lo que

17. Esto que aquí se dice de Moisés es, como ya se ha indicado, paradigmático. Jesús ¿no se halla acaso en una situación similar? Se dirá que Jesús sí tenía la Biblia para apoyar en la «palabra de Dios» sus pretensiones. Y que no se privó nunca de utilizarla. Pero, ¿será ello así de verdad? Hans KÜNG escribe con razón (aunque no saque la misma consecuencia que yo aquí): «Toda la predicación y el comportamiento de Jesús no son otra cosa que una interpretación de Dios... Todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por ‘Dios’» (*Ser cristiano*, Trad. cast.: Cristiandad, Madrid 1977, p. 402). No podíá, así, Jesús apoyarse en la Biblia sola sin apuntar a una actitud que causara una diferente hermenéutica de esa Biblia. De ahí vienen sus alusiones a los signos de los tiempos y a ese arriesgado criterio previo a la lectura bíblica: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» (Lc 12,57). Y eso, ante Dios y ante su palabra presente en la Biblia.

Dios no quiere. Y que señala, por ende, la voluntad divina de «liberar» de ello a los hombres o, en este caso, a los israelitas. Hay, sin embargo, otros signos de los tiempos que apelan a la misma fe (a la misma estructura de valores o deber-ser) desde otras experiencias que no son el contraste. Por ejemplo, la de la celebración del valor alcanzado (como en muchos de los Salmos, comenzando por el primero de ellos), la de la alianza en la búsqueda de unos mismos valores (como en la predicación de varios profetas), o la de la promesa de una cercana o futura realización de valores hoy inexistentes (como en las bienaventuranzas evangélicas). Lo que es común a todas estas experiencias es la presencia, en la historia, de sucesos o cualidades que ponen en juego el sentido mismo de la existencia. El notarlas como «signos» —lo que ocurre con Moisés, según el texto— y el no dejar que pasen como irrelevantes dependerá de la fuerza con que esa fe previa a la revelación se vuelva sensible a las vicisitudes históricas de esos valores, y no a otros en nuestra tierra humana.

Cuarta. Pero ahora se ha de pasar de los «hechos» del Exodo a sus «lectores». Y, una vez más, no importa en este momento la diferencia que separa a quienes estuvieron con Moisés en su gesta, de los que leen apasionadamente esa misma gesta siglos después. Porque en unos y en otros ese acompañamiento supone el «contagio de un entusiasmo» y compromiso. A consecuencia de lo que precede, los israelitas contemporáneos de Moisés tienen a éste por «inspirado por Dios». Exactamente como los que leen con reverencia y como dirigido a sus vidas el libro del Exodo tienen por «inspirado» al escritor (a quien también, por facilitarme la tarea, llamo aquí «Moisés», pero que era en realidad el Yahvista, el Elohist, el Deuteronomista, etc.). Los contemporáneos de Moisés tuvieron que optar entre seguir a éste o a líderes que les proponían como voluntad de Dios otras alternativas. Los lectores posteriores a la redacción del Exodo tuvieron que optar entre *libros*, entre relatos divergentes, posibles o reales de esos (y de otros) sucesos. Hubo obras donde esos mismos acontecimientos, o no están narrados, o están narrados bajo una luz diferente o, finalmente, no son considerados como «señales» de la presencia activa y revelatoria de Dios. Y todo eso tuvo que suceder también *antes y para* que existiera una Biblia. Lejos de saber por la Biblia dónde estuvo Dios presente y revelando, la Biblia va surgiendo de ese discernimiento entre libros (opción guiada por los mismos testigos y criterios aplicados a la elección de los acontecimientos que debían ser narrados).

Quinta. El texto que estoy comentando dice que, por contagio del entusiasmo suscitado por el descubrimiento de señales de una presencia divina liberadora, Moisés —y, por ende, el autor (o autores) que narra su gesta— «suscitó historia». Ello quiere decir que produjo

un proceso histórico que se basa en ese suceso. Y lo hizo creando una comunidad, un pueblo, cuya fundamental identidad estaba asentada en la tradición (= transmisión) que optó por los mismos valores y por las mismas señales históricas referidas a tales valores. Y digo que se crea así un «proceso», porque ese descubrimiento de la presencia de Dios no es estático. Por ejemplo, es diferente en el libro del Exodo (con autoría Yahvista y/o Elohist) y en el Deuteronomio. Hay varios «Moisés». Pero en una línea, con sus altos y bajos, de crecimiento y maduración, frente a diferentes desafíos históricos. Moisés no enseña en el Exodo una respuesta hecha de una vez para siempre, sino que pone en movimiento un proceso de aprender a aprender. Cómo «descubrir» más señales (en la historia) de la misma presencia reveladora y liberadora de Dios.

Sexta. El texto tiene la enorme audacia de afirmar que ese «Moisés» pluriforme y progresivo que suscita historia «creó el yahvismo». Pero ¿no lo creó acaso la auto-revelación de Dios? Por cierto que sí. Pero si vemos esa creación «desde abajo», es decir, desde los datos que se poseen sobre cómo se recopiló lo que hoy se llama Antiguo Testamento en Israel, es decir, el depósito escrito de la revelación, esos datos hablan de la decisiva participación que tuvo en esa creación histórica, a partir del exilio sobre todo, el mismo pueblo de Israel reunido en la Sinagoga. De tal modo que se pudiera decir de ésta que se volvió, «más que ningún otro factor, responsable de la supervivencia del judaísmo (= yahvismo) como religión y de los judíos como un pueblo diferente». ¹⁸ Dios habla, es cierto, en un lenguaje humano. Pero ello no es suficiente para establecer la comunicación. Su palabra reveladora sólo comienza a ser tal cuando es reconocida, entre muchas otras, en la experiencia fundante de la liberación (por «Moisés») y en su continuación, que es asimismo la continuación de Israel.

Séptima. No hay que suponer, finalmente, que lo que se dice aquí con cabal fundamento de la creación del «yahvismo» no valdría también para la del «cristianismo». Y no estoy hablando de algo paralelo que imita lo que pasó anteriormente. Es éste, desde un punto de vista histórico, la continuación del proceso de aquel «Moisés» cuyo descubrimiento fundó un pueblo, una identidad, una tradición, un aprendizaje en segundo grado. Porque la sintonía inicial requerida para que

18. John L. MCKENZIE, *Dictionary...* (op. cit.), p. 855. Digo que la sinagoga era doblemente laical, en el sentido de que no sólo era una institución a la que el pueblo (= laos) concurría para sentirse y mantenerse pueblo con identidad propia (entre quienes lo rodeaban, regían y oprimían), sino porque estaba dirigida por laicos (no ordenados, o sea, por los *ancianos*). Y los ordenados, sacerdotes o escribas, no eran distinguidos de los demás, aunque fuesen tratados con especial cortesía (cf. ib.).

una palabra entre mil fuera reconocida como señal de que Dios habla, sería criticada luego por esa misma palabra colocada ante nuevos desafíos. La hermenéutica es circular o —como algunos, no sin razón, prefieren decir— espiral. Jesús y Pablo hacen una nueva experiencia liberadora: la de dejar la servidumbre de una situación de privilegio y tratar de estar al acecho de las señales de los tiempos que vienen de donde el hombre sufre, es pobre, oprimido, limitado en sus posibilidades humanas. De ahí que, como lo ve Pablo, se injertan nuevas ramas en el viejo árbol. El antiguo pueblo aprende o, mejor, continúa aprendiendo a aprender. No deja de buscar la verdad por un camino para buscarla por otro. La misma que estaba en un comienzo lo sigue guiando hacia la verdad plena.

II. DE NUEVO EL EVANGELIO

El porqué de una «evangelización»

Espero que el apartado que acaba de terminar, aunque no siga un orden histórico como se ha hecho hasta aquí, haya hecho recordar al lector líneas de pensamiento que se han ido fijando en los capítulos anteriores. No de cara al pasado esta vez, buscando una explicación de él, sino de cara al futuro, en procura de su realización en una forma de Iglesia más madura y creadora en todos sus niveles.

Sin embargo, el peso de lo ya hecho y establecido puede dar a esas líneas de pensamiento, por bien fundadas que estén en la revelación y en el mismo magisterio de la Iglesia, la apariencia de que se ha hablado hasta aquí de ideales que hoy toparía con una realidad ya irreversible.

Esta obra apuesta, claro está —y ya he tenido ocasión de manifestarlo—, a que ello no es así. El Vaticano II, su convocatoria y su desarrollo, mostraron que, en poquísimo tiempo, mucho de esa barrera constituida por lo acostumbrado e institucionalizado podía abrirse a las líneas más ricas a las que parece apuntar claramente el empuje del Espíritu. Y ello aunque luego se haya vuelto a sentir el peso de un pasado y la nostalgia de un mundo sancionado y apoyado, opuesto a las transformaciones. Estas se fueron abriendo paso en las mentes, porque estaban ya en ellas esperando su momento. Muchas de ellas se realizaron, por parciales que aún parezcan sus resultados.

Y precisamente una de esas expectativas que parecen abrirse con mayor claridad y consenso en todo el mundo cristiano (que piensa y espera) es la necesidad de una *evangelización*. Es verdad que no todo lo que cae bajo este nombre representa la misma mentalidad o actitud.

O la misma orientación práctica. Así, por ejemplo, a propósito de la celebración del quinto centenario del encuentro entre el mundo americano y el europeo, se habla de lo necesario que hoy, medio milenio después, sería una reevangelización del continente latinoamericano. Ello, claro está, supone llamar «evangelización» al proceso histórico por el que se consiguió hacer de esta parte del mundo un continente «cristiano». El lector tal vez haya percibido que en lo que antecede he evitado, para designar ese proceso, el término de «evangelización». He hablado de «cristianización». Porque de alguna manera se puede, en un plano sociológico, pensar en la imposición de la religión cristiana. Pero nadie recibe lo que verdaderamente es el «evangelio» por la fuerza. Es una cosa o la otra. El evangelio, por su etimología y por su relación directa con el nombre que Jesús mismo tomó para designar su anuncio profético, significa «buena noticia». Y nadie puede ser forzado a recibir una «buena» noticia.

Pero aun quienes hablan de una «nueva» evangelización de América Latina (sin contar los que hablan de evangelización en países «cristianos» de Europa) pueden evitar que esa exigencia lleve consigo una buena dosis de crítica de lo que hoy existe en términos de cristianismo. Y la esperanza de un profundo cambio. En efecto, ¿para qué «evangelizar» un continente que durante cuatro o cinco siglos ha sido casi unánimemente cristiano y se sigue considerando tal apoyado en censos y encuestas sociológicas?

Evangelizar, aunque sea «de nuevo», supone que la relación de los cristianos con el mensaje evangélico ha sufrido una mengua importante. Que no existe un contacto serio, correcto, vivido, entre lo que se piensa y las razones por las que se vive, por un lado, y la buena noticia aportada por Jesucristo, por otro. Y si se reconoce que algo se interpone allí, ¿no es eso reconocer que mucho de lo visto en los capítulos anteriores ha cortado esa relación vital? A menos que se admita totalmente la hipótesis que se ha expuesto aquí de que tal estrecha relación no existió nunca, debido a la forma en que el cristianismo llegó a este continente. No sólo por la violencia con que se impusieron al mismo tiempo cultura occidental y religión cristiana, sino por la incapacidad para dialogar con la vida real del mundo humano que se hallaba de este lado del Atlántico cuando Colón descubrió el Nuevo Mundo. Y que tenía honda y estrecha relación con un dogma extendido sin medida y suministrado más como información que como experiencia.

Todo esto, sin embargo, me obliga, para terminar de decir mi esperanza, a hablar un momento de los elementos que componen esa «evangelización» y de algunas consecuencias que de ella se derivarían.

El cómo de una «evangelización»

Un año antes de abrirse el concilio Vaticano II, un consultor de la Congregación «De Propaganda Fide», André Seumois escribía lo siguiente a propósito del *Kerygma* (= proclamación) evangélico, un sinónimo de lo que hoy se llama corrientemente «evangelización»: «Tendiendo directamente a un *primer anuncio del cristianismo*, el Kerygma constituye una predicación de un tipo muy caracterizado. Se limita a proclamar la *sustancia profunda del cristianismo*, los rasgos fundamentales de la religión cristiana, evitando el recargamiento, lo accidental, lo adventicio, lo superfluo. Es ésta una condición absolutamente necesaria para que el mensaje cristiano pueda no sólo ser asimilado por almas nuevas, sino también *introducir en ellas su luz enaltecedora*. El mensaje evangélico en su pureza es tan rico y revolucionario que es necesario limitarse cuidadosamente a su contenido e incluso prever una *prudente progresión* en su exposición»¹⁹.

Antes de analizar más a fondo lo que directamente propone el autor, el lector me permitirá algunas observaciones, útiles, creo yo, para comprender lo que sigue.

En primer lugar, entiendo que, tal como está expresado, el pensamiento que el autor transmite en el párrafo citado sería aceptado por teólogos y autoridades eclesiásticas de manera prácticamente unánime. Pero, como tantas veces pasa, el acuerdo duraría sólo un momento. Y probablemente cesaría apenas se comenzaran a sacar las conclusiones que allí están implícitas.

En segundo lugar, esa aceptación sería casi segura o, por lo menos, más probable en unas áreas que en otras. Por de pronto, lo que hace tan fácil su aceptación en una primera instancia es que su autor es un experto en misiones y pertenecía a la Congregación romana que se ocupaba precisamente de países de «misión». El texto, por otro lado, menciona esto cuando alude a «un *primer anuncio del cristianismo*». Las dificultades comienzan cuando entra en danza el cristianismo ya existente. Sobre todo, si ese «primer anuncio» pone en cuestión, aunque no sea más que por desplazamiento, cosas a las que se suele dar importancia suma.

En tercer lugar, la primera zona sensible ante la cuestión de una «evangelización» concebida como lo ha hecho la cita a la que aquí se

hace alusión será probablemente la de la catequesis. En principio —o, si se prefiere, en teoría—, evangelización y catequesis deben sucederse, no oponerse. Al primer anuncio del Evangelio sigue la formación de esa fe incipiente, gracias a otra actividad distinta llamada catequesis.

Pero la realidad es más compleja. E introduce aquí un malentendido que querría disipar. Cuando se habla de reevangelizar nuestro continente, se apunta a presentar a los cristianos adultos el auténtico «fundamento» de la fe cristiana. En efecto, es muy posible que posean, como información y aun como actitudes, muchos elementos «cristianos» sin que hayan nunca recibido de modo cabal el «primer anuncio» del Evangelio de Cristo. De ahí que se podría decir que en la realidad actual del continente latinoamericano (y en gran parte también en Europa y en Norteamérica) los términos están invertidos: existió primero una catequesis, y sólo después de ella viene el problema de poner al hombre en contacto con la auténtica substancia del mensaje cristiano. En otras palabras, la catequesis, teniendo lugar, por lo común, en la infancia y en los comienzos de la adolescencia, ocupa el lugar de la evangelización. Y si luego hay que re-evangelizar, y ya no al niño, sino al adulto, ¿no se pondrá justamente en tela de juicio lo que la catequesis le dijo al niño sobre lo que era el cristianismo? Este es el problema real que tiene que afrontar la pastoral. Y sobre todo una pastoral que considera la catequesis de adultos como algo extraordinario o ideal. No conozco lugar alguno del continente donde se le exija a todo cristiano adulto recibir una catequesis correspondiente a los problemas que, como hombre joven, pero maduro, debe tener y para los cuales se creó el «primer anuncio» constituido por el mensaje de Jesús.

El malentendido al que me refería antes consistiría en suponer que las cosas que la cita dice sobre cómo debe ser la evangelización pueden o deben constituir la estructura de la catequesis infantil. Tampoco pueden servir como criterio directo de verificación de que la catequesis de los niños está siendo llevada a cabo en forma correcta²⁰.

20. Creo que gran parte de las polémicas actuales sobre si la catequesis debe ser informativa (y esperar el momento en que esa información dada al niño sea usada útilmente por el adulto) o si debe «imitar» la pedagogía veterotestamentaria y basarse en experiencias de valores cristianos fundamentales, no puede tener solución satisfactoria. El cristianismo es un mensaje (preparado) para adultos. Acontece aquí como con el psicoanálisis. Un niño no está aún capacitado para un análisis que utilice los medios que el psicoanalista maneja con éxito en casos de personas mayores. Por otro lado, sería muy difícil que se pueda hacer un día un «catecismo» de psicoanálisis para uso de niños...

19. André SEUMOIS, O.M.I., *Apostolat. Structure Théologique*, Pontificia Universidad «De Propaganda Fide», Roma 1961, pp. 86-87; las cursivas me pertenecen, y con ellas pretendo llamar la atención del lector sobre los tres componentes de la «evangelización», a la que me referiré en todo este acápite.

Lo que sí es menester tener claro es que la existencia de una catequesis infantil no soluciona en nada el problema de ofrecer a los fieles adultos un nuevo y auténtico contacto con el primer y fundamental mensaje de la fe cristiana.

En tercer lugar, es digno de notarse que, aunque la cita esté escrita antes del Concilio y apunte al problema de las misiones, suena de una manera extrañamente semejante al principio, tantas veces repetido aquí, sobre «el orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diferente el enlace de tales verdades con el *fundamento de la fe cristiana*» (UR 11). Es este principio el que exige una «prudente progresión» a partir de la «substancia profunda del cristianismo». En otras palabras, el ecumenismo obliga a distinguir lo esencial de «lo accidental, lo adventicio, lo superfluo», para aligerar la fe cristiana y permitirle el diálogo con otras formas de ella misma que han seguido caminos diferentes de evolución a partir de lo fundamental. La gran resistencia que se ha encontrado a poner en práctica ese principio después del Concilio —a la que ya me he referido en capítulos anteriores— muestra que el establecer esa diferencia es considerado como peligroso. Porque no sólo lleva a limitar, como se ha visto, el campo donde puede ejercerse el magisterio infalible de la Iglesia²¹, sino que relativiza cosas en las que el pueblo cree, por alejadas que estén del fundamento de la fe cristiana. El ecumenismo, por reacción, introduce, si es auténticamente dialógico, este principio de relativización. Y tanto más cuanto que lo que se llama Tradición está, como ha mostrado Rahner, compuesto de una inextricable mezcla de tradiciones divino-apostólicas y tradiciones humanas.

Finalmente, en cuarto lugar, es digno de observar que ese principio sobre el orden o jerarquía de las verdades de la fe cristiana ha sido como relegado o exiliado al Decreto sobre el Ecumenismo en el Concilio, cuando tendría que haber ocupado un lugar central en la *Dei Verbum*, esto es, en la Constitución que trata de la palabra o revelación de Dios. Mi hipótesis, ya presentada teóricamente en el primer párrafo de este mismo capítulo, es que aún no se ha percibido que se trata de mucho más que de aligerar para el diálogo la carga dogmática de la Iglesia. Hay que devolverle a la revelación continua de Dios su carácter de experiencia histórica, ya que «únicamente en la medida en que la libre y consciente subjetividad del hombre se va apropiando en la historia el manifestarse de Dios, puede acontecer la revelación»²².

Con estas observaciones presentes, será ahora posible preguntarle a la cita que las originó qué elementos son los constitutivos de una verdadera *evangelización*. Yo encuentro tres:

a) *Sólo la sustancia de la fe cristiana*

La tarea de que se habla aquí sólo es fácil —o lo parece— cuando se enuncia en términos abstractos. En lo real, se trata de presentar a cada hombre el cristianismo de tal modo que por su propio contenido, por su valor intrínseco, produzca en él una adhesión personal, a veces heroica, siempre interiormente formada y destinada a ser experimentada frente a los desafíos históricos.

¿Por qué es esto difícil? Porque representa un viaje. Un viaje en el que primero hay que soltar amarras. De lo acostumbrado y no reflexivo, de lo pasivamente aceptado con un mínimo de comprensión, hay que viajar al interior del mensaje cristiano, a su esencia, a su fuente. Y, aunque parezca mentira, ¿cuántos cristianos de hoy han hecho ese viaje? Ese viaje lo ahorraba antes la máquina social que, en la mayoría de los países que pasaron por la Edad Media, hacía cristiana una generación tras otra. Entonces las generaciones se incorporaban al cristianismo sin que cada hombre tuviera que volver a la fuente del mensaje y optar ante él.

Hoy no se vive ya en tal mundo cristiano. Y el menor diálogo que enfrente a uno con un no cristiano mostrará que ni los temas, ni los conceptos, ni aun siquiera muchas veces las palabras que se pronuncian, son entendidos por el interlocutor. Así le ocurrió en el pasado al gran Pablo cuando quiso evangelizar a los atenienses y, en la fórmula con que quiso fijar para sus oyentes la sustancia de la fe cristiana, colocó el término de «resurrección universal». La gran tentación que sobreviene entonces, hoy en día, es la de la vuelta al «ghetto». A los que hablan nuestra lengua. Ante el reto de crear fórmulas que, como ayer, lleven un mensaje inteligible y aceptable, el cristiano retrocede al ambiente reducido, cerrado, donde todo el mundo sabe lo que tal palabra, tal concepto, tal fórmula, significa. O cree saberlo...

Porque hay mucho más en el primer elemento de la evangelización que aquí se analiza. Si el principio de que tanto se habló ya, y que aparece en el Decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II, acerca del orden o de la jerarquía de las verdades cristianas, ha de respetarse, ¿cuántos cristianos pueden ir colocando, en *diferentes* lugares de acuerdo con esa jerarquía, las cosas en que creen?

Puede parecer mentira, pero cristianos adultos y creadores en los planos en que se desarrolla su responsabilidad se verían en un apuro

21. Cf. *supra*, cap. XI, pár. IV.

22. A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 330.

para designar, aun con el Nuevo Testamento en la mano, las fórmulas que usaron, para vehicular la sustancia específica de la fe cristiana, los Sinópticos, la carta a los Gálatas, la carta a los Hebreos... Y no estoy proponiendo este ejercicio para sacar de él fórmulas hechas para un contexto que difiere años luz del de dos mil años atrás, cualitativamente hablando.

En cambio, ese mismo cristiano que no sabe cómo se expresó la fe cristiana en el primer siglo de nuestra era, cree saber —tal vez sí, tal vez no— por qué se separaron protestantes y católicos diecisésis siglos después. Es que no han considerado peligroso quienes formaron su fe el que ignorara la sustancia del cristianismo, pero sí consideraron peligroso el que, por ignorar una información disponible, se volviera protestante...

Por lo común, ya cuando se exige bajo precepto a los cristianos que sigan cada año las principales festividades del ciclo litúrgico, o que se preparen para recibir los distintos sacramentos, o que escuchen los temas de la predicación dominical, se *supone* que, estando ya en posesión de lo esencial, están capacitados para cosas que, según la cita, deberían llamarse (no falsas, sino) recargadas, accidentales, superfluas (no en sí mismas, tal vez, pero sí cuando lo fundamental no las requiere).

Y, hablando ya del dogma, ¿se debería considerar como cristianos incompletos, impropriamente tales, a quienes salían mundo afuera a llevar el evangelio y no sabían ni poco ni mucho de la existencia del purgatorio, de la Santísima Trinidad, de las dos naturalezas y una persona en Jesucristo, del pecado original, de la Concepción Inmaculada, o de la Virginidad perpetua de María, o de la infalibilidad papal?

No estoy —entiéndase bien— diciendo que esos dogmas no sean tales o no sean verdaderos. Estoy tratando de mostrar que sólo un largo, largísimo proceso educativo me podría mostrar por qué el anuncio de Jesús en los sinópticos, «creed en la buena noticia: el reino de Dios está cerca», desemboca, llevado por crisis y experiencias, en establecer que esto no podía sustentarse sin creer asimismo en aquello. Y que, si bien podría —creo yo— mostrar que ése fue el caso para algunos de esos dogmas, otros de entre ellos más bien impiden que posibilitan el descubrir, por una honda experiencia, el sentido de la existencia humana. Y, una vez más, aunque sean todos ellos verdaderos... La pedagogía apresurada y el retraso existencial no están hechos de errores, sino de verdades mal situadas en el proceso mental del hombre.

b) *Como buena noticia humanizadora*

En el momento de pasar a este segundo elemento constitutivo de toda auténtica evangelización, surge la necesidad de evitar aquí un malentendido. Este consistiría en tomar esos elementos como sucesivos. La lógica misma, en cambio, y una lectura atenta de la cita que se comenta muestran que, por lo menos en cuanto a los dos primeros elementos, se trata de constitutivos *simultáneos*.

En efecto, si la auto-revelación de Dios se hace, como se ha visto, por la naturaleza misma de las cosas, «en la realización del hombre» el principio de que las verdades en que el cristiano cree se hallan a diferentes distancias de lo substancial de su fe tiene consecuencias muy concretas. La primera de las cuales es que la misma jerarquía de verdades que rige para la manifestación de Dios rige, asimismo, para la liberación y humanización del hombre. Lo que dice Dios sobre sí mismo debe ser al mismo tiempo, como dice la cita que aquí se comenta, luz que eleve el sentido de la existencia del hombre volviéndola más humana.

Este punto, un sociólogo o un antropólogo pueden tal vez ser más útiles para la reflexión que la misma teología, con sus conclusiones basadas en su propio desarrollo. Me refiero al paso que, como antes dije, es menester dar más allá de Rahner, cuando éste, por razones de ecumenismo, propone volver a los dogmas aceptados por todos los cristianos en los primeros concilios ecuménicos.

En efecto, el llegar a esa unanimidad nada dice acerca de si los cristianos de hoy incorporan toda la problemática de los primeros siglos de la Iglesia a su experiencia más honda: cómo vivir una vida humana con sentido. Nadie puede dudar *en teología* que la frase de Pablo acerca de que «la buena noticia de Dios acerca de su Hijo.... (es) que Jesús Mesías (fue) constituido *Hijo de Dios* con poder, por su resurrección de entre los muertos», constituya la substancia misma de la fe cristiana y una buena noticia a la vez.

Pero eso es *en teología*. ¿Qué ocurre, empero, si, en lugar de a un teólogo, consultamos sobre lo mismo a un sociólogo o a un antropólogo? La pregunta podría ser, entonces: ¿para qué tipo de expectativa, para qué grado de desarrollo de la experiencia humana, para qué crisis de sentido constituye la afirmación de Pablo una «buena noticia», como él mismo pretende?

Si la pregunta se refiere al hombre actual, la respuesta que probablemente va uno a recibir es que, tal como Pablo la plasmó en el lenguaje, su afirmación no será buena noticia humanizadora para nadie. O para casi nadie. ¿Por qué? De entrada, porque muy pocas personas

conocen la «historia» de ese Jesús y, a falta de ello, saber que es o no es Hijo de Dios quien lleva ese nombre sólo podría responder a una especie de información en el plano instrumental. Qué divinidad tiene verdaderamente poder salvador, tal sería la información recibida. Y ello no tiene, por lo menos en forma directa, relación con una experiencia sobre el sentido que enriquece e ilumina la existencia.

Claro está que, en la medida en que se vayan llenando esas lagunas y proporcionando datos más concretos sobre la vida de ese Jesús, la situación puede variar mucho. Tomemos como ejemplo lo que la sociología dice acerca del conocimiento que la mayoría de los cristianos comunes tienen sobre Jesús: Jesús murió en la cruz por amor a los hombres y para obtener su perdón o su redención. En ese caso, además de la información «instrumental», tiene uno algo que se refiere al sentido de la existencia: el amor y la importancia que Dios da al hombre, lo bastante como para sacrificar a aquel que la resurrección ha mostrado ser su propio Hijo. Pero también alguien podría sacar con la misma lógica una conclusión distinta: el carácter monstruoso del pecado de los hombres, que exige nada menos que la muerte (dolorosísima) del Hijo de Dios. Esta respuesta tiene también un «sentido» existencial. Aunque no sea, ni con mucho, una «buena noticia» y tienda, en su lógica experiencial, a hacer del hombre alguien aterrado ante el poder maléfico de una libertad que llega a tal desastre (que la resurrección redime sólo a medias). Desde nuestro punto de vista, se estaría aquí ante una situación existencial, pero no ante una buena noticia sin más. Como en el caso de la expresión «Cristo murió por nuestros pecados», la evangelización sólo puede ser tal cuando haya sacado al hombre de esa experiencia de crisis.

Lo dicho muestra que un mismo dato puede ser interpretado de modo diferente según sea el nivel de experiencia alcanzado. Un Dios de amor no es compatible con un ser que puede ser ofendido hasta el punto de deber sacrificar a su Hijo para quedar en paz consigo mismo y reconciliarse, sin desmedro de la justicia, con el ofensor. Pero es verdad que la Iglesia no parece preocuparse por la posibilidad de causar tal trauma, con tal de que se «crea» en Jesús crucificado como Hijo de Dios.

Pero trataré, aun cuando se trate de un ejemplo, de ir un poco más lejos en esa lógica vital. Si se llena algo más la laguna que deja la historia de Jesús, conocida sólo a medias, a fin de identificar a ese Jesús que es constituido Hijo de Dios por la resurrección, el fiel cristiano recordará el anuncio que centró toda la vida pública —el ministerio— de Jesús: «El tiempo se ha cumplido. Se acerca el Reino (= reinado, gobierno) de Dios. Convertíos y creed en (esa) buena noticia».

Tomo ahora al azar uno de los misales, producto de la reforma litúrgica posconciliar. El día en que aparece esa lectura (que en este misal corresponde al primer lunes del «tiempo ordinario», en que se lee el Evangelio de Marcos [1, 14-15]), ese mismo día, la primera oración que sintetiza la liturgia del día se dirige a Dios definiéndolo en cierto modo con estas palabras: «Dios todopoderoso, que gobiernas a un tiempo cielo y tierra...» No sé —y le pido ya disculpas— si molestaré al lector haciéndole esta pregunta: ¿podría dirigirse a Dios de esta manera si la oración viniese inmediatamente después del pasaje de Marcos? ¿Y si se adelantase otro trecho del Evangelio, esta vez de Mateo, y se dirigiera a Dios con la oración que el propio Jesús enseñó a sus discípulos: «...Venga tu Reino. (O sea) que se haga (¡por fin!) tu voluntad en la tierra como (ya se hace) en el cielo»?

¿Qué es lo que quiero decir? Algo muy, muy sencillo. Si yo celebrara la misa en una de las pequeñas comunidades que acompañó, mis amigos me detendrían al pronunciar la oración y me dirían: «¿Tú crees, de veras, que Dios gobierna a un tiempo la tierra y el cielo?» Y me lo dirían no tanto porque tengan una gran confianza y amistad conmigo, sino porque es parte integrante de su experiencia vital el que la tierra, como está, no refleja lo que Dios quiere, sino, en gran parte, lo que Dios odia. El deshonor de Dios, si traducimos al negativo la expresión de Ireneo, es el hombre que muere, pobre, oprimido, hambriento. Y la resurrección de Jesús es la respuesta que recibo en la fe de que Dios autoriza con «poder», aunque ello no sea aún visible, el anuncio de que el Reinado de Dios está golpeando a la puerta.

Pero al cristiano pasivo, solo en la multitud, anónimo, se le puede decir a un mismo tiempo que Dios gobierna y que Dios no gobierna la tierra. Que lo que ve es voluntad de Dios y que lo que ve es lo que Dios rechaza con horror. Acepta ambas cosas, porque no las siente como la razón, la alegría y el sentido mismo de su «propia vida». Y se le puede decir sin suscitar resistencia, ya que muchos en la Iglesia entienden, y se lo han hecho entender así al cristiano, que «la revelación es algo que está ‘fuera’ del hombre y que debe ser colocada ‘dentro’ de él»²³ por la fe.

Cuando, por el contrario, la revelación de Dios es asumida de manera creadora por el hombre, su lógica lo va llenando todo. El rechazo de la oración de marras no proviene de que sea falso que Dios gobierne el universo entero. Proviene, sí, de que esa manera de entenderlo resulta infantil a quien ha vivido en serio, apasionadamente, la aventura de Jesús y su compromiso con el plan de Dios.

23. G. MORAN, *Catechesis...* (op. cit.), p. 16.

Y la revelación sigue descubriendonos secretos de nuestra experiencia existencial. Porque, aunque la revelación (o, mejor, su depósito) cesa con Cristo, Cristo no ha cesado²⁴. Se completa y completa el Reino de Dios apoyándose en nosotros. De ahí que el cristiano pueda, gracias a un dogma que progresá, entender que la buena noticia humanizadora de la Resurrección de Jesús consiste en que, si él fue constituido Hijo de Dios en poder, nosotros, sus hermanos, somos igualmente constituidos hijos en él. Y si hijos, herederos del universo, de un universo incompleto al que debemos sacar de su inutilidad gracias a la libertad creadora que se nos ha dado gratuitamente (cf. Rom. 8). Ya no hay espacio para el miedo del esclavo, sino para la libertad confiada del hijo.

c) A un ritmo en que lo esencial permanezca tal

Devolver, empero, el carácter de experiencial al dogma no puede consistir meramente en mantener controlado el número de verdades en las que se debe creer. Aligerar el dogma es, sin duda, necesario, pero no pasa de condición. Lo que se pretende es que ese Jesús total, que no cesa de crecer con la revelación que va acompañando la sucesión de contextos históricos nuevos, no se desenganche de la búsqueda existencial de sentido para vivir.

Indiqué ya antes que esto hacía insuficiente la propuesta de «volver» atrás, hasta un punto donde todos estén en un mismo punto de ese camino. Y ya había mostrado, hablando del Antiguo Testamento, que el hecho de pasar de una etapa a otra no significaba que todo Israel se moviera de una concepción de Dios a otra más rica y madura. Muchos quedaban en la anterior o en las anteriores. A Jesús, por ejemplo, le preguntan los discípulos en una ocasión (según Juan): «Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego?». Y en otra, ante la negativa de los samaritanos a darles alojamiento (según Lucas): «Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma (como hizo Elías)?» Parecería, por el tenor de esas preguntas, que los discípulos no habían pasado por las experiencias que generaron el libro de Job, el del Eclesiastés o el de la Sabiduría...

Es claro que Jesús no decide esperar siglos para reprender o corregir a estos discípulos atrasados. Cuando hablé, en capítulos anteriores, del «pedagogo apresurado», del que da soluciones a proble-

mas aún no planteados, me refería al que sistemáticamente brinda informaciones sin tener en cuenta la problemática viva por la que pasa el oyente, quitándole así, al fin, toda pretensión de juzgar frente a la realidad lo que se le dice. Pero eso no significa que no se pueda ayudar «prudentemente» al hombre a franquear etapas más rápidamente que dejando obrar al tiempo.

Pablo tiene indicaciones muy atinadas a este respecto. Y las debe al contexto especial en que se desarrolla su tarea evangelizadora. Es sabido que el llamado «Apóstol de los Gentiles» adquirió ese título por su pretensión, sostenida por la Iglesia toda, de hacer de paganos convertidos cristianos de primera clase sin que tuvieran antes que pasar por la «Ley de Moisés», es decir, por todo el proceso educativo atestiguado en el Antiguo Testamento.

¿Cómo hace, entonces, para que el anuncio de la buena noticia del Evangelio se introduzca en sus oyentes como algo vital, ligado a la experiencia, sin la cual no hay, en rigor, revelación de Dios al hombre? Se sabe que, de una manera u otra, buscaba en la cultura pagana puntos de contacto con las experiencias bíblicas, pues, aun sin entrar en el problema de si existe una «revelación universal de Dios» fuera de la revelación bíblica, era obvio que sus oyentes paganos no comenzaban de cero la búsqueda de sentido para sus vidas.

Pero estas correlaciones no son lo que más importa aquí. Hablando siempre de paganos adultos (no de niños, pues ya indiqué que es ése un problema aparte), se dirige a los Corintios y les recuerda el principio del diálogo evangelizador: «Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales (es decir, como a criaturas que aún no habían recibido el «espíritu» de Jesús), como a niños en Cristo. Os di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar...» (1 Cor 3,1). Pablo indica con esto que en un primer momento de la evangelización no llegó a lo más radical del mensaje cristiano, al «alimento sólido», difícil de digerir. Por otros pasajes contemporáneos de Pablo en Gálatas y Romanos, sabemos que ese punto crucial y profundo estaba ligado a la proclamación de la libertad cristiana. O, como acabo de decir en el acápite anterior, al hecho de que, con Cristo, somos hechos hijos de Dios, herederos de su tarea creadora, dueños del universo para inscribir en él proyectos que le pongan al servicio del amor y la humanización.

En un largo párrafo de la carta a los Romanos, Pablo deja aparecer su experiencia de cómo conviven, dentro de la comunidad cristiana, fieles que son aún débiles en la fe con otros que tienen una fe plena y madura. Y precisamente en este asunto de la libertad: «Acoged bien —enseña— al que es débil en la fe, sin discutir opiniones», es decir,

24. Ib., p. 14.

sin discutir lo que *todos* deberían hacer. En efecto, «uno cree poder comer de todo (el que tiene una fe plena y madura), mientras el débil (en la fe) no come sino verduras. El que come no desprecie al que no come; y el que no come, tampoco juzgue al que come... ¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que se mantenga en pie o caiga (en este proceso) sólo interesa a su amo; pero quedará en pie, pues poderoso es Dios para sostenerlo (en sus crisis)» (Rom 14,1-4ss.).

Pero cabría preguntar: eso que hasta cierto punto le parece factible a Pablo en una comunidad pequeña, ¿lo será igualmente en una Iglesia multitudinaria? Aunque Pablo no concibe que alguien pueda ser cristiano sin estar en camino hacia esa madurez que asimila y hace suya en la experiencia la sustancia liberadora de la fe cristiana, ¿cómo acompañar el camino de cada uno sin poner «tropiezo o escándalo» a otros cuyas experiencias están en otra etapa? ¿Cómo evitar la vuelta a la ley, por un lado, o el caos desorientador, por otro? ¿Y, en ambos casos, la pérdida de la revelación que se vuelve experiencia?

Sólo pequeñas comunidades donde las personas se conocen y las experiencias se comparten, pueden devolver ese carácter a la continua revelación de Dios gracias al Espíritu de Cristo que nos acompaña y conduce a toda verdad. Las comunidades de base (sobre todo en el sentido genérico en que toma la expresión Medellín para hablar de las comunidades primarias en que tiene que «basarse» la Iglesia entera) pueden devolverle al dogma su carácter humanizador, donde no se dan recetas, pero se hace experiencia de crisis y soluciones que enriquecen y profundizan la experiencia.

No estoy seguro —y entiendo que es materia de discusión— hasta qué punto cualquier comunidad de un pueblo que se dice y piensa cristiano puede convertir en reflexión experimental su búsqueda de la substancia del mensaje cristiano. O si ciertas situaciones obligan a las comunidades a comenzar la búsqueda desde contextos pre-cristianos. En el acápite anterior di el ejemplo de una comunidad que entra en crisis cuando, después de compenetrarse con lo que significa el que el disgusto de Dios por lo que ocurre en la tierra le haga decidirse a asumir él el gobierno o reinado que hasta entonces había dejado en otras manos, escucha la «opinión» (pre-cristiana, veterotestamentaria) de que Dios gobierna ya, a un mismo tiempo, el cielo y la tierra...

Es posible que una comunidad que vive al borde de la supervivencia no tenga todavía una capacidad de reflexión como para percibir la contradicción y hacer de ella una crisis, saliendo de ésta con una revelación más honda y rica del mensaje cristiano. Puede ser también que de esta crisis crea salir con un error. Pero peor sería que la aceptación pasiva por los fieles de informaciones dispersas y conflic-

tivas les hiciera perder el carácter experiencial (con su consiguiente lógica existencial) del mensaje de Cristo.

En otras palabras, los peligros de desviación de la comunidad cristiana serán siempre menores que la supresión de la revelación divina, al sumergir a los cristianos en una multitud donde todo tiene, con una igualdad superficial, entrada y aceptación.

Por fin, esperanza...

Con estas observaciones prácticas —escasas e insuficientes, claro está—, se repiten, en un lenguaje más próximo y práctico, los elementos que entraron en el resumen teórico del primer apartado de este capítulo final.

En este libro, el autor quiso mostrar cómo todos los utensilios y preparativos teológicos estaban ya convergiendo hacia un dogma que constituye una plataforma liberadora de búsqueda humana y revelación divina. Pero también quiso mostrar que una Iglesia que piensa seriamente en reevangelizar a su pueblo y que posee ya comunidades en las que, sin apresuramientos, se recorre un camino experiencial de fe donde lo esencial permanece siempre lo que es, esencial, da lugar a todas las esperanzas.

El Vaticano II nos abrió puertas y nos dejó en un umbral desde donde parte un camino que habremos de recorrer sin prisas, pero también sin tedio.

INDICE ONOMASTICO

- AGUSTIN DE HIPONA: 19, 20,
133, 189, 190, 210, 226, 241,
242, 246, 268, 279, 313
AIGRAIN, R.: 254
ALLAIN (abate): 311
ARISTOTELES: 241
ATANASIO: 224, 236, 242
AUBERT, R.: 283
AUBOYER, J.: 223
AURELIANO: 219
AYMARD, A.: 223
BALTASAR, H.U. von: 53, 260
BARTH, K.: 247, 304, 324, 368
BASILIO: 242
BATESON, G.: 365
BAUM, G.: 102
BENEDICTO XV: 164
BEOZO, J.O.: 85
BOFF, L.: 45
BONHOEFFER, D.: 296
BONIFACIO I: 229
BONIFACIO VIII: 282
BONIFACIO XII: 280
BOTLE, B.: 219
BOUILLARD, H.: 304
BRÉHIER, E.: 254
BROWN, R.: 207
BUCERO, M.: 307
BULTMANN, R.: 192, 195, 197,
247, 324
CALVINO, J.: 303, 304
CARLOS V: 307
CARPENTIER, A.: 59
CASTILLO, J.M.: 145
CAZELLES, H.: 142
CHESTERTON, G.K.: 338
CIPRIANO DE CARTAGO: 218,
220, 229, 346
CIRILO DE ALEJANDRIA: 236, 246
COLZANI, G.: 270, 277-279, 313
CONGAR, Y.M.: 254, 269, 279,
304
CONSTANTINO: 145, 212, 213,
219, 221ss.
CORNELIO I: 229
COX, H.: 59
CROUZEL, H.: 217
CROUZET, M.: 223
CULLMANN, O.: 192, 193
DANIÉLOU, J.: 187, 193
DANINOS, P.: 75
DANTE ALIGHIERI: 282
DESCARTES, R.: 213
DHORME, E.: 105
DIOCLECIANO: 222
DODD, Ch: 207, 209
DSUSSEL, E.: 352
EBEL, G.: 237
EBELING, G.: 265

- ERASMO DE ROTTERDAM: 299,
300, 301, 311
ESTEBAN (papa): 220
- FLICHE-MARTIN: 253, 254, 259,
261, 264
FRANCISCO I: 307
FREUD, S.: 292
FRIES, H.: 238, 317
FROMM, E.: 297
- GALILEO: 163
GASSER (mons.): 338-341
GEISELMANN, J.R.: 317
GONZALEZ FAUS, J.I.: 205, 233-
235, 237, 239, 352
GREGORIO MAGNO: 254, 255,
260, 261, 264, 269, 280
GREGORIO NAZIANCENO: 242,
246
GREGORIO DE TOURS: 264, 266
GREGORIO VII: 254, 283
GRILLMEIER, A.: 131, 319
GUSTAFSON, J.M.: 181
- HARNACK, A. von: 232
HONORIO I: 283, 317
HUGO, V.: 181
- IGNACIO DE ANTIOQUIA: 218, 227
IGNACIO DE LOYOLA: 299
IMBART DE LA TOUR: 300
IRENEO DE LYON: 180, 335, 393
- JERONIMO, san: 200
JUAN DIEGO: 353ss.
JUAN XXIII: 239, 343, 359
JULIO I: 226
JUSTINIANO: 256
JUSTINO: 205, 220
- KLINEBERG, O.: 290
KÜNG, H.: 45, 54, 101, 102, 239,
281, 283, 304, 317, 318, 321,
- LAMBERT, G.: 58, 67, 105
LEON, Fr. Luis de: 243
LEON FELIPE: 243
LEON MAGNO: 220
LEON XIII: 126
LÉON-DUFOUR, X.: 130-132,
134, 332
LÉONARD, E.G.: 300, 303, 304,
305, 307, 311
LERCARO (card.): 131, 135, 234
LESSING: 262
LIBERIO: 283
LICINIO: 222
LOISY, A.: 311
LUBAC, H. de: 115
LUTERO, M.: 298-305, 307, 311
- MacKENZIE, R.A.F.: 319
MARCION: 119, 120, 121, 204
MARXEN, W.: 377
MATTHEI, M.: 351
McKENZIE, J.L.: 57, 58, 87, 94,
104, 114, 121, 147, 204, 383
McSORLEY, H.J.: 339, 340, 341,
342
MELANCHTON, Ph.: 303, 305
MESSORI, V.: 239, 274
METZ, J.B.: 76
MONAST, J.E.: 352
MORAN, G.: 17, 149, 336, 337,
374, 376, 378, 393
MOUNIER, E.: 360, 362, 363
MOWINCKEL, S.: 111
- NEWMAN, J.H.: 101
NIEBUHR, R.: 295, 296, 297,
333, 338
- OLS, D.: 238
ORFF, C.: 282

- ORIGENES: 197, 201, 279, 313
ORTEGA Y GASSET, J.: 272
- PABLO DE SAMOSATA: 219, 246
PABLO VI: 22, 45, 53, 54, 100,
181, 239, 339, 345, 361
PACOMIO, L.: 254
PEDRO CLAVER: 353
PELAGIO I: 274
PIO IX: 182, 283, 338, 339
PIO X: 164, 202, 280, 330, 334
PIO XI: 43
PIO XII: 41, 42, 82, 115, 122,
127, 128, 134, 135, 154, 318
PLATON: 241
- RABELAIS, F.: 299
RAD, G. von: 61, 62, 63, 66, 71,
82, 96, 105, 106, 144, 151,
152, 153, 324, 375
RAHNER, K.: 42, 174, 228, 238,
255, 269, 272-276, 278, 280,
310, 313, 316, 317, 325, 342-
344, 347, 376, 391
RAST, T.: 174, 275
RATZINGER, J.: 153, 217-219,
226-229, 238, 260, 274, 320,
322
RIBEIRO, D.: 252
ROBINSON, J.A.T.: 306-310,
315, 324, 333
RUGGIERI, G.: 231-233
- SCHILLEBEECKX, E.: 149, 165,
199, 200, 217, 220, 265, 292,
315, 333
- SCHLINK, E.: 304
SCHWARTZ, E.: 152
SEGUNDO, J.L.: 13-22, 45, 66,
138, 170, 194, 240, 255, 268,
328, 362, 367
SEPER, F.: 345, 346
SEUMOIS, A.: 386
SILLER, C.L.: 354
SOBRINO, J.: 334, 335
SPENCER, H.: 248, 249
SPENGLER, O.: 249
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: 362
TELLECHEA, I.: 299
TEODOSIO: 222, 223
TILLICH, P.: 302, 303, 305-308
TOMAS DE AQUINO: 17, 173, 281,
294
TORRES QUEIRUGA, A.: 21, 165,
262, 265, 343, 344, 368, 374,
376, 377, 378, 380, 388
TOYNBEE, A.J.: 248, 249
- VANHOYE, A.: 217
VAUX, R. de: 96
VILLON, F.: 299
- WAUGH, E.: 35
WEBER, M.: 304
- ZENTENO, A.: 354, 355
ZIMMERLI, W.: 156, 157, 158,
161, 162
ZIZOLA, G.: 238
ZOSIMO (san): 228

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

<i>Génesis</i>			
1	79	6, 12 19, 12.21-24	381 106
1, 26	97	20, 19	106
1, 2	81	25, 13-15	107
2, 7.22	274	34, 6	78
4, 14	94	34.7	78
4, 14-16	96		
4, 20-22	82	<i>Levítico</i>	
5, 1-8	56	26, 12	149
6, 1-5	104-105		
6, 2 s.	97	<i>Números</i>	
6, 6-7	67, 173		
6, 9	106	4, 15	107
6, 9-22	56	11, 5	381
6, 11-12	105		
6—9	55	<i>Deuteronomio</i>	
7, 1-5...	56	2, 34	119
7, 6-11...	56	3, 6	119
8, 1-2a...	56	7, 2	119
8, 2b-3a...	56	9, 6.13	71
9, 17	56	20, 13-16	119
31, 53	96	20, 15-18	78
		24, 1 ss.	372
		26, 5-10	61, 63
<i>Exodo</i>			
4, 1-9	381	30, 15 ss.	71
6, 7	149	31, 27	71

<i>Jueces</i>		<i>Salmos</i>	
11, 24	96	1	88
		6, 5-6	96
		10, 3-11	88
<i>1 Samuel</i>		10, 11	92
8	109	10, 12-13	92
8, 7-8b	110	14, 1	88, 91
9, 15-16	108	37, 25	88
10, 1-10	108	44, 12 ss.	92
10, 17-24	109	44, 18	92
10, 18-19a	110	44, 22-27	92
12	109	58, 11-12	88
14, 24-30.36-		58, 12	92
45	108	73	87
26, 19	96	73, 2.11-12	75
		73, 12	92
		73, 15	75
<i>2 Samuel</i>		73, 16	75, 92
6, 6-9	107	73, 17-20	92
6, 7-12	265	73, 17 ss.	75
7	150, 152	73, 44	373
11, 27	151	137, 8-9	119
12, 15	151		
12, 24	151		
17, 14	151		
		<i>Proverbios</i>	
<i>1 Reyes</i>		1, 1	157
2	150	1, 4	160
5, 12	157	1, 5	160
8, 62 ss.	131	1, 8	159
11, 41	64	1—9	157
		3, 1-2	159
<i>2 Reyes</i>		10, 1—22, 16	157
3, 27	96	12, 15	160
17, 7	64	16, 3	161
		20, 13	161
<i>2 Macabeos</i>		20, 18-20	160
12, 39-46	278	22, 15	160
		24, 21-22	161
<i>Job</i>		25, 12	160
7, 16.19	155	25—29	157
10, 21	155	26, 4-5	161
		29, 15	160

<i>Eclesiastés</i>		19, 24-25	80
1, 3	158	40	79, 158
2, 22	158		
3, 9	158		
3, 16-22	373	22, 16	155
5, 15	158	28	103, 140, 377
6, 12	158		

Ezequiel

<i>Sabiduría</i>		18, 2-4	108
1, 15	79	18, 4.20	106

Isaías

19, 16-25	80	3, 11	71
-----------	----	-------	----

NUEVO TESTAMENTO

<i>Mateo</i>		<i>Marcos</i>	
1, 25	277	1, 14-15	393
5, 17-18	118	2, 27	373
5, 17-20	120	3, 26	379
5, 21 ss.	118, 120	4, 33	366
9, 16	118	4, 34	203
12, 38-42	379	6, 3	277
12, 39	118	10, 12	372
12, 39.41	150	15, 34	139
12, 40	150		
12, 46	277		
16, 2-3	243	<i>Lucas</i>	
16, 3	379	1, 2-3	198
16, 4	118	1, 31.34-35	277
16, 17 s.	226	2, 1	50
16, 18-19	229	2, 52	133
18, 15-18	199	5, 36	118
18, 20	335	11, 20	379
19, 1-9	372	11, 30-32	150
19, 8	120, 373	12, 57	20, 243, 381
25, 14	368	22, 19	331
25, 31 ss.	194	23, 46	139
25, 41	39	24, 33	332

<i>Juan</i>			
1, 1-18		138, 206	3, 29
1, 14		78, 206, 241	78
1, 18		206	369
2, 18-21		209	369
3, 21		309	369
4, 17-24		209	394
5, 20		18	335
6, 51-57		328	396
8, 24.27.58		206	
9, 2		76	
10, 30		207	

		<i>I Corintios</i>	
13, 19		206	1—3
14, 6		190	196
14, 26		243	257
16, 7		241	3, 1
16, 7.12-13		189	395
16, 13		243	279
20, 21 s.		199	10, 16-17
20, 28-30		206	328
20, 29		189, 243	10, 32
			11, 23-27
			328
			12, 13
			257
			12, 28
			200
			15, 1-9.11
			192
			15, 6
			199
			278

<i>Hechos</i>			
1, 14		332	
2, 37.41.46		194	
2, 47		39	
4, 10.12		194	
4, 12		38	
8, 36-38		193	
11, 24		331	
12, 2		199	
13, 46		38	
16, 4		50	
16, 31		194	
17, 3.11		120	
18, 6		38	
18, 28		120	

<i>Romanos</i>		<i>Colosenses</i>	
2, 6-7		369	3, 11
2, 6-11		197	3, 16-17
			257
			335

<i>1 Tesalonicenses</i>		<i>Tito</i>	
1, 9-10	194	1, 5	216
		2, 1	216
<i>1 Timoteo</i>			
3, 1s.	216	<i>1 Juan</i>	
4, 10	39	1, 6	369
4, 13-14	216		
5, 17s.	216		
<i>2 Timoteo</i>		<i>2 Juan</i>	
3, 16	118	1	201

INDICE DE DOCUMENTOS CONCILIARES Y PONTIFICIOS

- Dei Verbum* (Vaticano II): 54, 83, 112, 115, 116, 117, 122 ss., 126-132, 134, 138, 141, 154, 164, 176, 186, 209, 210, 262, 317, 320 ss., 324, 341, 343, 344, 367, 368, 373, 374, 388
Dictatus Papae (Gregorio VII): 283
Divini Redemptoris (Pío XI): 43
Divino Afflante Spíritu (Pío XII): 82 ss., 86, 115, 122, 127, 138, 149, 154, 164, 209, 318
Gaudium et Spes (Vaticano II): 27, 36, 41, 42, 181, 182, 184, 243, 283, 284, 347, 348, 361, 362
Humanae Vitae (Pablo VI): 45, 46, 54, 100, 317
Lamentabili (Pío X): 202
Lumen Gentium (Vaticano II): 217, 341, 342
Mystici Corporis (Pío XII): 41
Pascendi (Pío X): 164
Providentissimus (León XIII): 126
Spiritus Paraclitus (Benedicto XV): 164
Unam Sanctam (Bonifacio VIII): 282-284
Unitatis Redintegratio (Vaticano II): 176, 238, 388
Vehementer (Pío X): 331, 334
Syllabus (Pío IX): 339