

PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA
Facultad de Teología

La estructura teológico-fundamental de la fe

TO 2608
F. Lambiasi

1996-97

INTRODUCCIÓN AL CURSO

A) LA PROBLEMÁTICA DE LA FE HOY

1. La evolución cultural en los últimos decenios:
 - a) el pensamiento alternativo
 - b) el pensamiento negativo
 - c) el pensamiento débil

2. El escenario actual
 - a) las actuales condiciones socio-culturales
 - b) secularización? indiferencia? retorno de la religión?
 - c) las certezas recuperadas

B) LA EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA FE

1. El tratamiento teológico "De Fide" en la historia:
 - a) la posición de Sto. Tomas
 - b) la dificultad de la teología contemporánea
 - c) de la teología medieval a la nueva teología

2. Los problemas de la actual teología de la fe:
 - a) polarización entre fideísmo y secularismo
 - b) relación fe-historia
 - c) hacia una nueva impostación

INTRODUCCIÓN AL CURSO

A) LA PROBLEMÁTICA DE LA FE HOY

Se trata de ver los diversos contextos culturales donde el hombre vive, concretamente el profesor se ciñe a la realidad europea. La Nueva Evangelización debe prestar una atención crítica a las nuevas situaciones: sensibilidad, actitudes... y entender porque surgen estas nuevas sensibilidades... Se trata de entrar en sintonía con el hombre concreto que en vive en un concreto contexto histórico, evitando los dos extremos:

- una pastoral sin reflexión teológica;
- una teología aislada de la vida.

1. La evolución cultural en los últimos decenios:

El reconocimiento del contexto cultural de hoy deja emerger que estamos viviendo una crisis de época, caracterizada por un movimiento de transición que podemos describir como el paso del pensamiento alternativo al pensamiento negativo a través del pensamiento débil.

a) el pensamiento alternativo: años 60.

El problema del sentido de la vida, de la historia, viene formulado por el pensamiento alternativo: las diversas ideologías tienen un matiz marxista y liberal que nutre un camino: el sentido de la vida está en el futuro creado por el hombre; se trata de alcanzar un hombre liberado de ciertos "amos" presentes del que está esclavo.

Por ejemplo ¿cual era la relación del hombre con la naturaleza?:

- Edad Media: se usa el verbo "contemplar", la naturaleza ha surgido de la creación; vgr. San Francisco de Asís: la "madre tierra";
- Modernidad: ahora el verbo es "experimentar", la naturaleza es considerada como objeto, como una materia a investigar;
- años 60: se trata de construir "un nuevo mundo": el mundo es el creador de sí mismo.

Esto venía desde 1800 con la industrialización y revolución del "homo faber" en el que el hombre se construye así mismo, construye su propio destino, y esto lo hace "matando" a Dios

(en esto coinciden tanto el marxismo como el capitalismo liberal).

. Marx proclama que el hombre construye su paraíso en la tierra, piensa en un nuevo calendario, en cambiar los santos; el primer santo es Prometeo -un personaje de la mitología griega que roba a los dioses del Olimpo el fuego de las ideas e inicia el camino hacia el eterno progreso-. El sentido de la historia viene dado, pues, por el progreso.

El símbolo de Prometeo transmite que el criterio de verdad es la praxis. Lo verdadero no es lo que corresponde mente-realidad sino aquello que cambia la realidad,

la transforma. El primado no es el "ser", es el "hacer". Su slogan es "cogito ergo possum"; saber es igual a poder, como capacidad de manipular la realidad y someter la ética. " Si lo puedo hacer técnicamente entonces es posible éticamente": cogito ergo possum - posum ergo licet.

La conclusión es dramática: el hombre aparece atado de pies y manos, consume para producir y viceversa; el ser muere bajo el hacer y el tener; triunfan las cosas sobre las personas, sobre los valores, el dinero sobre su significado, la vida pierde su dimensión de misterio.

. G. Marcel: comenta criticando esta visión: a la hora de pensar tener un hijo se hará como si se tuviera una máquina: cuanto me puede costar?. Es predominante la mentalidad del cálculo.

Se parte del hombre máquina. algunos ejemplos: Heschel, en *Quién es el hombre* escribe: "Cada generación posee el hombre que se merece, aunque la suerte peor nos ha tocado a nosotros. Hombre = máquina. Esta definición es hoy mas aceptable que la de hombre = animal. El hombre es una máquina en la que introducimos alimento y produce pensamiento, el hombre es un ingenioso montaje de implantación hidráulica portátil".

. Este fue el concepto de hombre que se tenía en la Alemania pre-nazista.

. El hombre queda esclavo de sí mismo, tiene miedo de sí mismo: Juan Pablo II, en *Redemptor hominis*.

b) el pensamiento negativo: años 70.

Si en los 60 fue una época de optimismo (Kennedy, Vaticano II,...), de euforia, todo esto se cambia en pesimismo, pensamiento negativo, sentimiento de angustia. El camino del hombre es una fuerza negativa hacia la nada (es una onda que viene de antes cuyo padre es Nietzsche, su profeta). Ahora se trata de negar la posibilidad de sentido que se afirmaba en lo 60, ahora no hay necesidad de sentido.

. Nietzsche: el principio era el no-sentido y el no-sentido era dios (parodiando el prólogo de Juan);

. "Fausto" de Goethe: en el principio era la fuerza...

. Camús: el modelo ahora es el mito de Sísifo, héroe mítico condenado a llevar una enorme piedra hacia lo alto de una montaña para ver después siempre como cae y vuelve al valle: representa el eterno retorno del sueño incumplido y la desesperación producida por el absurdo.

Mientras que para Prometeo es verdadero lo que es racional y factible, para Sísifo lo verdadero es lo irracional y lo inútil. Lo verdadero es lo irracional.

. La lógica de Sísifo es el pesimismo: no puede hacer nada por cambiar la situación. Es el triunfo de la anti-utopía, el hombre esta condenado al no-sentido. Aquí también viene incluido Dios. "Si Dios no existe todo está permitido" dice Dostoievsky. Surgirá por entonces la llamada "Teología de la muerte de Dios": la necro-teología.

c) el pensamiento débil: años 80.

El pensamiento débil toma el lugar de los anteriores y su tierra es Occidente (como comentaba Heidegger occidente quiere decir ocaso): debemos contentarnos con pequeñas partículas de fuego en la oscuridad en la que vivimos.

El mito-modelo es Narciso: enamorado de su propia imagen que se contempla en el agua de un lago, condenado a hablarse así mismo, y cuando intenta abrazarse, se deshace y muere. Sobre el lugar de la muerte surge las flores que llevan el mismo nombre con las cuales se adornaban los dioses en el templo de los muertos.

El término "narcótico" viene de narciso: esta procedencia subrayaría el énfasis de la cultura del pensamiento débil por la realización de sí mismo contra todo aquello que se considera como defectuoso. Surge el culto a la moda, el mito del hombre siempre joven (otro ejemplo es la historia de Pinocho). Así es el hombre de hoy: tratar por todas de divertirse, de vivir de lo efímero, se trata de un hombre-niño inseguro con la absurda pretensión de querer ser padre nunca deja de ser hijo.

Se da en nuestro tiempo una concentración del hombre sobre sí mismo, afectividad centrada en la auto-realización, en lo "que me conviene", atomización individual, falta de solidaridad, viviendo en el individualismo, no hay profundidad de la realidad: es vista como un teatro en la que la pregunta es sobre la máscara, la imagen, el problema es la obsesión por el cuerpo... lo contrario no hace sentirse bien, "Me habéis dado lo necesario y lo superfluo, me ha faltado lo indispensable", escribía una muchacha antes de suicidarse.

E. Scalfari, del periódico italiano *La Repubblica*: ha escrito un libro "*Encuentro con el yo*": en el describe el "yo" como lo último, no lo penúltimo; el hombre crea el hombre a su imagen y semejanza, el yo ocupa el puesto de Dios; el hombre es como un tren, solo: se encuentra en el desierto, en una estación de trenes que parte no saben porqué ni a donde van.

2. El escenario actual

a) las actuales condiciones socio-culturales

Hay un cierto interés por lo religioso¹. Se destacan cuatro aspectos particulares de las actuales condiciones socio- culturales:

a) es un escenario dominado por la autonomía de la persona, con acentuación del derecho a la singularidad (feminismo: yo soy mía, yo me pertenezco). Exasperación de la legítima singularidad. Hemos pasado de la cultura del deber a la del derecho y del deseo: la fuente del derecho es mi deseo;

b) sobre-abundancia de la información: batalla por estar mejor informado; la dificultad proviene de como situarse ante todo esto; predomina la incerteza y la indecisión más que la indiferencia o el ateísmo propios de ciertos niveles culturales "altos", el clima es de relativismo cultural;

¹ Como Bibliografía: S.Martelli, Post-modernidad y religione, Aggiornamenti sociali, 1991, 335ss.

c) valorización de la tolerancia, teóricamente al menos; está por demostrarse prácticamente; de aquí el problema del diálogo inter-religiosos que pone en peligro la tendencia del cristianismo a presentarse como la religión verdadera;

d) la secularización ha cedido el paso a un interés religioso; la secularización había teorizado sobre el final de lo religioso y se ha encontrado con un "retorno" del mismo, con una religiosidad difusa en la que la experiencia es la norma; lo implícito religioso de hoy hace creer en un futuro multireligioso; el problema es el de liberar el deseo de lo absoluto, de la felicidad, darle un nombre y realizarlo; de aquí proviene la búsqueda de lo extraordinario, de lo nuevo de cierto interés morboso por lo mágico, incluso en los creyentes.

b) secularización? indiferencia? retorno de la religión?

La indiferencia en Italia es la categoría que viene hoy más afirmada y ésta parece ser superada por una especie del "retorno de lo religioso", pero "demasiado religioso" en el sentido de la mitología, del politeísmo. No quiere decir retorno de la fe.

Se va verificando un ambiente parecido al de la antigüedad que era muy religiosa pero pagana. Hay una religiosidad difusa, como una luz difusa, es el "implícito religioso": creyentes no practicantes, creer en cualquier cosa de extraordinario, de divino ; se trata de la categoría de "verwingung": conservada-apartada-ocultada, mundo en contradicción en el cual el cristianismo es un "fenómeno" más.

Pero cuales son los puntos de no retorno en estas certezas? Veamos.

c) las certezas recuperadas

1º Una pregunta: ¿ mientras hace 20 años no había un futuro para la fe, lo hay ahora?, ¿ hay un futuro para el mundo sin la fe?. Hay que confrontar. Escribe H. de Lubac en "El drama del humanismo ateo": no es verdad que el hombre, como otras veces parezca que no pueda organizar el mundo terreno sin Dios. Es verdad, sin embargo, que sin Dios, no puede al final de cuentas más que organizarlo en contra del hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano".

2º Certeza recuperada: el sentido religioso puede ser censurado, pero como decía el psicólogo Piaget, esta represión es peor que la sexual. ¿ Se trata de retomar la lección de Bonhoeffer el cual anticipaba acerca del futuro de la religión, con cierto sentido pesimista, que ésta era sinónimo de evasión y de alienación?. Parece ser que visto su pensamiento a distancia no parece ser esta un auténtica interpretación de su pensamiento.

El problema está en demostrar que la fe no es la medida de la razón sino su aliada; la novedad hemos de encontrarla en la historia de la evolución de la fe.

B) LA EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA FE

1. El tratamiento teológico "De Fide" en la historia:

El estudio de la historia del problema sirve para conocer las respuestas y de encontrar nuevas búsquedas. (Referencia: Misterium Salutis, vol II, 405-416).

a) la posición de Sto. Tomas

Tomás es el autor de referencia para el nacimiento del tratado "De fide" y que influirá en los manuales posteriores. Tomás coloca la reflexión sobre la fe en 16 cuestiones de la IIª-II:

- 1ª Cuestión: 10 artículos sobre el objeto de la fe: ¿ qué es el creer?
- 2ª-3ª cuestión: el acto de fe
- 4ª cuestión: la virtud de la fe.

a) 1ª cuestión:

- . 1º artículo: objeto formal de la fe: la revelación, verdad primera;
- . 2º art.: las fórmulas de la fe tienen una ultimidad real; se cree la realidad de la fórmula que nos sirve para expresar tal realidad;
- . 4º art.: el creyente no puede creer si antes no se ha dado cuenta de que cree, Dios es un Dios en el que se puede confiar, el acto de fe es un acto honesto;
- . 5º art.: la luz de la fe no es un acto puramente racional; no es justo primero razón y luego fe, la fe interviene en todo el proceso del creer;
- . 6º art.: en Dios la verdad es la unidad, en nosotros la verdad es una articulación; la fe comporta complejidad, se estructura según una articulación orgánica: artículos de la fe.

b) 2ª y 3ª cuestión: el problema del acto de fe.

El objeto material de la fe es la realidad material que Dios me revela:

- credere Deum: a Dios, objeto de la fe;
- credere Deo: por Dios, motivo de la fe;
- credere in Deum: en Dios, finalidad, el término, la causa final.

Dios está al principio y al final del creer, es un proceso dinámico. El acto de fe es tripartito pero su acto es único, si hay distinciones es para afrontar la complejidad de dicho acto.

Tal tratamiento de la fe ha llevado a Tomás a ser acusado de intelectualismo. No hemos de olvidar que la Summa Teologica esa para estudiantes, es fría, árida pero tiene una imagen de la fe bastante viva.

.art.9: hay motivos para creer y esto no es un pensamiento débil, porque está el hecho de la autoridad divina que ha confirmado con signos externos la gracia interna de creer; el creyente no cree a la ligera, debilmente.

Sto. Tomás distingue entre el motivo para creer y el motivo para saber, comprender, los cuales no están en contradicción.

Igualmente insiste en la unidad de dicho acto: la fe es una y unitaria en su estructura; los diversos artículos se recogen en un acto único: creer en Dios, después vendrá la diversidad. No podemos "proposicionalizar" la fe, hay artículos, hay proposiciones, pero la fe no se reduce a estas proposiciones.

(U:R: nº 11 recuerda la "jerarquía de verdades" ante la igualdad de verdades que no quiere decir que haya una jerarquía de certezas).

La teología sucesiva repite mecánicamente la doctrina de Sto. Tomas, aunque también aporta algunas novedades:

.. en cuanto a su tratamiento: la Summa Teológica es una síntesis teológica que presenta el conjunto orgánicamente estructurado. La teología sobre la fe es un momento de la reflexión del hombre que parte de Dios y vuelve a Dios, vive de la virtud, de aquí el hombre es puesto en su camino hacia Dios (lo primero es el don); posteriormente no se concibe la fe como un camino " desde Dios hacia Dios" y la reflexión sobre la fe se convierte en un tratamiento autónomo colocado entre la Apologética y la Dogmática;

.. en cuanto al contenido: la fe como virtud es una repetición formal que pasa de uno a otro sin reflexionar, se habla menos de virtud y se centra en el acto de fe organizado que se puede descomponer en el hombre creyente como:

- acto de inteligencia: racional,
- de libertad: libre,
- de gracia: sobrenatural (el hombre elevado por la gracia).

Esta reflexión viene empeñada por autores que estudian la relación entre natural y gracia: antiguos: Suarez y De Lugo, modernos: Billot y Rousset.

En los últimos decenios, se ha recuperado la doctrina de la fe en torno a su objeto. Después del Vaticano II, ahora se centra en el objeto de la fe por la necesidad actual de globalidad, de sintetizar, orientándose hacia la historia de salvación: *Dei Verbum*.

En el Vaticano I, *Dei Filius*, 1870, se destaca sobre todo el aspecto dogmático de la fe -el acto-. El discurso teológico de la fe se trata en el discurso teológico más amplio del discurso cristiano.

b) la dificultad de la teología contemporánea

Mientras la reflexión sobre la fe se centra sobre el sujeto, en la especulación teológica asistimos a un "ensanchamiento" del "yo", se enfatiza el inicio del acto de fe <"yo" creo en Dios>, que adquiere una relevancia siempre más importante hasta absorber toda la reflexión sobre el acto del creer. Vemos que este proceso de "ensanchamiento" del "yo" en tres momentos: (este apartado y el siguiente forman un todo):

a) En la Edad Media hay una armonía entre el ser humano y el ser cristiano. Sto. Tomás parte de la integración de la estructura humana; es una composición dialéctica y al mismo tiempo constructiva: no se puede distinguir entre lo humano y lo cristiano, hay una consonancia. El problema no es como nace la fe sino ¿ cómo hacerla crecer?. Se da en el Bautismo, es una virtud, un hábito que se convierte en personal.

b) En la edad Moderna hay un cambio de acento: prevalece la visión de la fe como acto. Esta edad se inicia con un proceso de extraviación entre el ser humano y el ser cristiano, se abre con el descubrimiento de América y del hombre no cristiano.

No coincide ser humano con ser cristiano. De aquí que surjan varias dificultades para integrar las dimensiones de la experiencia humana:

- la cultura moderna tienen una orientación antropológica y naturalista;
- el desarrollo progresivo de la ciencia empírica reduce la metafísica al nominalismo;
- ruptura del mundo cristiano: protestantismo: busca una respuesta, es un tentativo de recuperar los orígenes, es un deseo sincero de recuperar la historicidad bíblica del hecho cristiano en contra del escolasticismo eclesiástico católico. Pero su empresa, de hecho, es des-historizante: la verdadera historia de salvación es la concreta historia del hombre hasta el momento de la justificación realizada por Cristo. La a-historicidad de la fe fiducial elude el problema que quiere resolver.

Se da un verdadero contraste entre el catolicismo y el protestantismo: la diferencia más grave es la respuesta a la pregunta: ¿ la historia del mundo y del hombre viene asumida en el momento de la justificación o de la propia historia?.

Trento quiere recobrar la consistencia histórica de la salvación de Cristo, la realización efectiva, en acto, de Cristo: es Cristo quien me perdona, me bautiza... la historia de Cristo continua en la historia del cristiano que se encuentra sacramentalmente con la propia historia.

Después de Trento, la Teología se concentra en el acto de fe: paso del natural al sobrenatural. La teología salvaguarda la humanidad de este acto como un acto libre. En la proposición " yo creo" el acento es sobre este "yo", es decir, este "yo" requiere garantía para poder decir "creo"; el peligro es que se tiende a absolutizar este "yo" desde sus legítimas exigencias racionales.

La teología no responde a este problema: este "yo" es en sentido cartesiano y kantiano, no simula la fe sino que determina la fe, se repliega sobre sí mismo.

De aquí, que el Vaticano I intente defender la fe del:

- racionalismo: salvaguardar el objeto de la fe
- tradicionalismo: versión refinada del fideísmo: desnaturaliza el acto de fe y compromete la intrínseca racionalidad.

c) de la teología medieval a la nueva teología

c) nueva teología: el centro del "yo credo" ahora es el "credo": ¿ cuales son sus exigencias?. La fe viene vista como contrapuesta a la racionalidad (p.e. Barth): y re-surge el problema de la salvación de los no-cristianos, la salvación viene de la fe no de la religión que es una creación humana (no olvidar la concepción dialéctica de la fe por parte de Barth).

2. Los problemas de la actual teología de la fe:

a) polarización entre fideísmo y secularismo

Hoy la teología conoce dos polos extremos:

- contestación con las formas con las que el hombre construye la propia historia, y
- el diálogo.

Si prevalece el aspecto constestatorio nos encontramos con el fideísmo que descalifica la experiencia del hombre; si prevalece el diálogo está el riesgo del secularismo, la fe reducida a la historia.

b) relación fe-historia

Hoy el problema no es tanto la relación entre fe y ciencia sino más bien entre fe e historia. (Cfr. Moltmman, Teología de la esperanza, pp.31-91; J.Ratzinger, Storia e dogma, pp.71-110).

c) hacia una nueva impostación

Se ha pasado del "yo" al "credo"; hoy nos encontramos en un paso ulterior en el "in": yo credo "in": expresa la intencionalidad profunda de la fe. Se trata de subrayar e punto sobre el cual pone en camino la fe, que es Dios, quién es Dios, de quién me fío: es el de la Alianza, de la Historia... La fe se plenifica cuando yo digo: "yo creo en Jesucristo".

De nuevo se pasa del acto al objeto de fe y dicho objeto no es verdad sino es en la persona de Cristo. En la fe, es Cristo mismo quien suscita la respuesta creyente. Por tanto: si en la E.Medida fe-virtud, después fe-acto, luego fe-objeto y retornar a la fe-virtud: mirar la fe como acción de Cristo no como producto del hombre; es un acto en el que la acción de Cristo es precedente por su presencia misteriosa no tanto por la misteriosidad de la fe sino por la misteriosidad de Jesucristo; misterio, en sentido paulino: acción de Cristo en una historia en un plano de amor, por tanto, sacramental, de Cristo sobre el hombre.

Igualmente hoy se habla de la fe en relación con la experiencia: la fe se revela, se manifiesta en la experiencia del hombre de forma genérica; esta relación puede ser desarrollada en dos formas:

- cuando se confronta con la experiencia: riesgo de intimismo, fe que tiende a constituirse en una pre-experiencia;
- ideologismo: la fe se confunde con pre-comprensión de la experiencia sin buscar este "pre" primero en Cristo.

1. LA LECTURA POLÍTICA (de Reimarus a Metz)

A) EL FILÓN DE LA LECTURA POLÍTICA

1. Jesús el "revolucionario fallido" (Reimarus).
2. El "primer marxista" (Engels, Kautsky).
3. Jesús " el zelota" (Brandon).
4. El "subversivo radical" (Bloch).
5. El "verdadero comunista" (Belo).

B) LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE J.B.METZ.

1. La tesis de la secularización.
2. La tesis de la desprivatización.
3. La tesis de la teología política.
4. La tesis de la institucionalización.
5. Una valoración.

1. LA LECTURA POLÍTICA (de Reimarus a Metz)

A) EL FILÓN DE LA LECTURA POLÍTICA

La fe se centra en Cristo, la cuestión, entonces será, ¿que ha dicho Cristo?, como entender lo que ha dicho y lo que ha hecho, su mensaje?. De este mensaje hay varias lecturas, precomprensiones, etc.

1. *Jesús el "revolucionario fallido" (Reimarus).*

En los escritos de Reimarus, (1778) -hemos de reconocer su carácter iluminista, deista- publicados por Leasing, el autor sostenía que en los evangelios es necesario distinguir entre el objetivo de Jesús y el de los discípulos.

Cuando Jesús predicó el Reino de Dios. Los judíos lo entendían por el reino de David. Era un tipo de enseñanza ético-social, sin objetivo religioso alguno, sin querer salvar a la humanidad. Su objetivo era, más bien una revolución, no dice nunca ser el Cristo. Los discípulos se habrían unido a el compartiendo su casa: resolver la suerte de Israel. Este proyecto falla con la muerte del revolucionario Jesús y con su grito en la cruz.

Los discípulos, en ese momento, deben salvarse solos e inventan la doctrina del Jesucristo como redentor universal. Ellos quitarían el cuerpo de Jesús del sepulcro y habrían inventado la doctrina de la salvación espiritual retro-proyectando en los discursos del maestro estas palabras. En la práctica los discípulos, a partir de la doctrina que estaban inventando, interpretan también la historia de Jesús.

Con Reimarus se inicia la lectura política de Jesús. Jesús ha sido un revolucionario como los de otras épocas. La prueba esté en su muerte y condena.

El filón marxista se ha interesado mucho por esta clave de lectura. Marx no ha teorizado mucho, pero cuando coge el texto del sermón de la montaña lo hace para atacar el comportamiento de los cristianos, porque no ve una impostación práctica.

2. *El "primer marxista" (Engels, Kautsky).*

También el marxismo ha debido confrontarse con el cristianismo. Engels escribe sobre los orígenes del cristianismo: " La historia del cristianismo primitivo tiene puntos de contacto con la lucha obrera. El cristianismo actual , por el contrario, debe ser combatido. El cristianismo primitivo era la religión de los esclavos, de los oprimidos... que pone su rescate <en los cielos>, el marxismo, en cambio, pone este recate <en la tierra>, a través de la revolución social. El marxismo es el verdadero cristianismo".

Esta tesis es retomada por Kautsky al inicio de este siglo, desde una lectura racionalista de los orígenes del cristianismo. Escribe: "no debemos sorprendernos del cristianismo primitivo: dadas las causas (opresión del hombre) surgen los efectos (la

religión de la liberación, el cristianismo". El cristianismo es, entonces, la respuesta a las necesidades de las masas oprimidas de la Palestina del siglo I. Es verdad que el cristianismo se presenta como la "salvación espiritual" pero esta es expresión posterior, porque al inicio era una verdadera liberación social.

3. *Jesús "el zelota" (Brandon).*

La tesis de Brandon formulada en los años 70, intenta ser y dar un fundamento exegético a la lectura socio-política de estos años.

Sus tesis hemos de enmarcarlas en el contexto europeo que tienen un fuerte complejo respecto al holocausto judío y por esto realiza el intento de entender porqué Jesús ha sido condenado. He aquí la respuesta que el autor sugiere: Jesús, sobre todo, ha participado en el movimiento revolucionario de Juan el Bautista, después de la muerte del maestro que resultaba peligroso para el poder, el verdadero precursor, Jesús continua la obra y comienza a predicar en Galilea, lugar seguro para los zelotas.

Jesús comienza una revolución contra los romanos que eran vistos como los nazis. En un cierto momento, viene a Jerusalán, intenta conquistar el templo pero no puede y se retira a Getsemaní. Entonces Judas decide traicionarlo: es capturado y crucificado por insurrección entre dos zelotas. Por lo tanto, la figura de Jesús sería solo comprensible en el contexto judaico del I siglo a.C., y de aquí que el cristianismo fuese un movimiento revolucionario que se puede entender en ese contexto.

4. *El "subversivo radical" (Bloch).*

Bloch, marxista herético, presenta a Jesús como verdadero revolucionario: los zelotas no eran verdaderos revolucionarios porque aspiraban a reponer la situación precedente a la dominación romana. Eran conservadores y violentos, al mismo tiempo.

Jesús, sin embargo, quería algo nuevo: la liberación de todo poder. Jesús es el primer ateo: elimina al Dios-amo y hace de sí un dios.

5. *El "verdadero comunista" (Belo).*

En su texto, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, sostiene que el evangelio habla de Jesús como una máquina fotográfica con unos filtros que deben ser quitados para poder ver la imagen real: es necesario "arañar" el evangelio para acoger la verdadera historia de Jesús.

Según Belo he aquí la verdadera historia de Jesús: Jesús ha obrado una revolución contra los tres grandes poderes de su tiempo: el económico, político, ideológico.

- contra el poder económico, Jesús propugna la práctica de la caridad que encuentra su símbolo en las manos (son las manos de Jesús, las del samaritano...); de una economía

de compra-venta se pasa a una economía del compartir (el milagro de la multiplicación de los panes es leído como el milagro de la caridad, del compartir;

- contra el poder político: Jesús ha puesto en movimiento la praxis de la esperanza que encuentra su símbolo en los pies, en el caminar; son los pies de Jesús que salen de un sistema clasista bloqueado para entrar en una sociedad de hermanos;
- contra el sistema ideológico: Jesús ha iniciado un dinamismo de fe que tiene su símbolo en los ojos: son los ojos de quien ve la historia como la ve Dios, y Dios ve la historia como el futuro en el que los pobres, esclavos y oprimidos tendrán la libertad.

Esta lectura, tan interesante, es ideológica porque está pre-determinada por una ideología (en este caso marxista) precedentemente elegida. Y así vienen interpretados distorsionadamente algunos elementos:

- la oración? es el momento de reflexión necesario para preparara la estrategia revolucionaria, no la relación con el Abba, no es una evasión alienante;
- la resurrección? no se trata de que Jesús resucita sino que continua la praxis de Jesús, va delante "el hacer de Jesús", se convierte en el símbolo de la insurrección;
- la eucaristía? visión horizontal: es la memoria prolongada de Jesús, es vivir esta praxis del compartir, no como acto de culto...

B) LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE J.B.METZ.

(Mysterium Salutis, 12 pp.782-789)

Metz, depende de la teología de la esperanza de Moltmann (a su vez dependiente de Bloch).

Metz es profesor de teología fundamental y esta ha de ser teología política, porque la teología esta condicionada histórica, geográfica e ideológicamente. LA T. fundamental debe darse cuenta de esto: es la liberación de estos condicionamientos y ha de ser crítica en la confrontación con la sociedad (Metz-ambiente histórico: predominio de la ideología marxista, acceso al mundo nuevo, no solo al mundo mejor, social-democracia de Billy Brant).

La teología política debe aspirar a un objetivo del cambio, de liberación. Si hasta ahora la invitación a la fe es teóricamente, ahora debe dar razón prácticamente: hechos que demuestran que el cristianismo puede cambiar el mundo: el cristianismo es el mensaje del Reino de Dios sobre la tierra y esto hay que hacerlo práctica y críticamente sobre el presente para que pueda ser creíble.

El hombre en esta teología no es visto nunca como "animal racional" sino como un hombre de la praxis. Metz recogiendo la heredad del iluminismo kantiano (razón práctica/ pura/ y práctica: es esta última la que interesa: "animal practicum", importa la praxis no solo los conceptos) y del pragmatismo marxista hace surgir la teología política.

Esta política es la perspectiva de Metz para todo el evangelio, es el contexto social en la que se desarrolla la acción de Jesús y la de cualquier hombre. La Iglesia debe re-descubrir este contexto y moverse en este horizonte pragmático: debe

preocuparse de la orto-praxis no de la orto-doxia. Consiguientemente, la teología fundamental debe verificar la credibilidad del cristianismo no solamente en términos teóricos sino prácticos. La verdadera teología fundamental es la política.

Cuatro son las tesis de su teología:

1. La tesis de la secularización.

Hasta ahora el horizonte de la teología ha sido cosmocéntrico, ahora es necesario entrar en el antropocéntrico; paso que ya se ha dado en filosofía.

Ahora, mientras,

- en la perspectiva cosmocéntrica se razona en términos de naturaleza, sustancia; el hombre es visto como la parte de un todo, elemento de un mundo creado, establecido, inamovible;
- en la perspectiva antropocéntrica se razona en términos de historia, hombre; el centro es el hombre, él es el protagonista, en el mundo no se ven vestigio de Dios sino del hombre...

El mundo no es entonces el de la naturaleza, sino más bien el del hombre. Propiamente porque el hombre es realidad autónoma de Dios (que lo hace ser) y es realidad del hombre, el hombre debe entrar en él, debe secularizarse. Esta es la tesis de la secularización.

Esto no significa convertirse en ateos, ateísmo y secularización no coinciden; hay una secularización atea que afirma al hombre matando a Dios. Más bien, el hombre debe desarrollar la secularización, desmitificar el mundo, las criaturas; esto significa realizar cuanto ha sucedido con la Encarnación en la que el Verbo encarnado no ha disminuido la humanidad. El cristianismo debe, entonces, encarnarse como el Verbo y exaltar el mundo, "lo secular". Esto favorecería la secularización y esta es la tarea de la Iglesia.

2. La tesis de la desprivatización.

Partiendo de la teología de la esperanza de Moltmann, Metz expone que la esperanza que la Iglesia anuncia es para todos, para todo el mundo. Ahora, históricamente, al contrario, el cristianismo se ha dejado seducir a anunciar una esperanza solo para los individuos. La fe es una respuesta universal. Teología política = "polis" = ciudad.

Es necesario, entonces, re-descubrir la propia carga intramundana, anunciando el nuevo mundo, el reino de los cielos en la tierra. Aquí Metz reacciona contra la filosofía existencialista de Heidegger, la personalista de Maritain, la trascendentalista de Rahner que se reducirían a un horizonte intrínseco, individualista, y adopta, en cambio, los principios filosóficos neo-marxistas de Bloch y de la escuela de Frankfurt.

3. La tesis de la teología política.

Una teología desprivatizada puede expresar el escándalo del evangelio. La Iglesia se siente responsable del mensaje de Cristo, entonces debe hacer memoria, es una memoria subversiva, no ritual, nostálgica o arqueológica... La iglesia debe actualizar esta carga subversiva narrando la historia de Jesús. La teología política no es "teología de la política" sino que es teología fundamental que demuestra a través de la praxis política que el evangelio es creíble y así prolonga la actitud de Cristo hacia su contexto histórico-social.

La Teología política no es un sector de la teología sino que atraviesa toda la teología, buscando el puente entre el mundo actual y el mensaje evangélico. Es una verdadera hermenéutica: es la verdadera practicidad para nuestro tiempo. La hermenéutica teológica hace repensar el mensaje y el contexto.

4. *La tesis de la institucionalización.*

Objetivo de la teología política es cumplir el núcleo escandaloso del evangelio que es escándalo para el poder. En la conferencia "*La Iglesia en la sociedad del mañana*", Metz anuncia su tesis: " La Iglesia debe comprenderse y mostrarse como el testimonio público y la transmisora de la memoria subversiva del cristianismo"

La fe cristiana es, entonces, una memoria: es creer que Cristo ha sido matado por el poder político. No es una memoria arqueológica o nostálgica, sino que más bien se trata de una memoria actualizante: las palabras de la última cena, *haced esto en memoria mía*, son la invitación a actuar en plenitud con esta carga subversiva.

Es también una memoria escatológica porque " el reino de Dios aparece en medio de los hombres por el hecho de que los poderosos comienza a caer; el reino de Dios es el poder liberador de un amor absoluto". No es una memoria conservadora, no es configuración burguesa de la esperanza sino es anticipación de un futuro para los oprimidos, los derrotados.

En este contexto, la Iglesia debe ser " la institución de la libertad": el aspecto institucional debe ser la transparencia del núcleo pulsante del evangelio que es liberación. La iglesia en el mundo es el aliciente de la historia de la libertad y de la emancipación. Este interés deber ser perseguido "*oportuna e inoportunamente*".

¿ Qué es la fe para Metz, en este contexto? es una praxis de la historia y de la sociedad; praxis que se entiende a sí misma como esperanza solidaria en el Dios como Dios de vivos y de muertos y que llama a todos a ser sujetos en su presencia. Esta teología política es teología fundamental que representa una invitación a la fe, a la praxis, a la "sequela Christi".

5. *Una valoración.*

La pregunta que guía la valoración de la teología política es la siguiente: ¿ la teología política acoge la esencia del cristianismo?. Recorramos analíticamente las cuatro tesis de Metz.

1ª A propósito de la *tesis de la secularización*, es verdad que son distintos secularización y ateísmo, pero la historia ha desmentido esta tesis porque hoy se habla de post-modernidad. Lo recogemos en tres observaciones que hacen a Metz. - Sobre todo, la posición de Metz aparece ideológica; asume el dato de la secularización como un hecho irreversible; hoy la sociología desmiente esta convicción: en los últimos decenios en occidente hay signos de una explosión de lo sagrado, de lo religioso; - en segundo lugar, esta tesis de la teología política es problemática también bajo el aspecto más directamente teológico: los teólogos de la liberación han contestado a la teología política de la pretensión para la cual la historia se encamina hacia la secularización: esta última debe ser entendida como un desarrollo del capitalismo occidental; decir que este proceso es irreversible significa decir que, de frente al capitalismo, no nos queda más que capitular. - por último, debemos criticar la sustentación bíblica sobre la que Metz retiene y justifica su teología: el dogma de la encarnación. En realidad el centro del evangelio parece encontrarse, por el contrario, en la Pascua, en la muerte y resurrección de Cristo.

2ª A propósito de la *tesis de la desprivatización*, que Metz proponía como correctivo crítico al individualismo de la teología precedente, es necesario observar la justicia de la exigencia de Metz (la teología no puede privatizarse) pero contemporáneamente no se puede compartir sus críticas a la filosofía personalista (Mounier, Maritain, Guardini...).

3ª A propósito de la *tesis de la teología política* debemos ensalzar su subrayado de la memoria de Cristo como "reserva escatológica" y como esperanza actuante ya en el presente y no solo en el más allá; más aún, su posición parece caer en un horizontalismo que no podemos compartir: la esperanza es para el mundo, pero es esperanza en Dios.

4ª También para la *tesis de la institucionalización* es necesario hacer distinciones (Cfr. J.B.Metz en AA.VV *L'avvenire della Chiesa*, Brescia, 1970, p.128ss).

Según Metz la base teológica es que la Iglesia debe comprenderse y transmitirse como la "memoria subversiva de Jesús", memoria peligrosa: es una "reserva crítica escatológica", de la cual la Iglesia se sirve como medida de toda situación; la Iglesia posee estos dos medios: 1º la memoria de Jesús, 2º el advenimiento escatológico del Reino, lo que le lleva a estar en continua situación de insatisfacción y no de triunfalismo.

La Iglesia en cuanto institución prolonga el mensaje de libertad radical propuesto por Jesús, debe cuidarlo y testimoniarlo: es la memoria subversiva de la libertad. Esta tesis se funda en una memoria, en unos hechos, en una historia, en una teología narrativa, no en una teoría sobre los valores.

La memoria de Jesús no es una memoria tranquilizante, no es una arqueología sino una escatología, empuja hacia el futuro y lo anticipa, sobre todo, en aquellos no lo

tienen, los pobres, los marginados... y esta memoria de Jesús lucha contra la memoria burguesa.

La Iglesia no bendice el sistema dominante, porque ella es una reserva escatológica. En esta memoria solo Dios puede poner la esperanza de liberación; el hombre no puede salvarse por sí mismo, él solamente puede realizar acciones parciales.

La Iglesia, en tanto que vive como memoria, será creíble, en cuanto viva la libertad interna, no como estructura de poder; debe, pues, liberarse para poder ser creíble como mensajera de libertad. La Iglesia, así, se convierte en un peligro público, siendo perseguida como en los primeros años de su existencia, era peligrosa, los poderes querían quitarla de en medio.

* *Qué decir de esta tesis?*

- Ciertamente la Iglesia tiene una tarea política que surge de la vivacidad de su fe que cambia, que transforma pero no podemos reducir la esperanza de la Iglesia a una esperanza intra-mundana. La visión de Metz sobre la Iglesia es demasiado horizontal: se trata de una esperanza solo para el mundo. La esperanza de la Iglesia es una esperanza en Dios para el mundo salvaguardando el primado del Espíritu; no se puede reducir la esperanza solo a lo social sino que abarca a la totalidad de las dimensiones de la persona.

- sobre el punto firme del primado de la praxis: este principio está tomado del marxismo: es verdadero aquello que cambia la historia, subrayando el primado de la razón práctica, la razón pura no me ha llevado a nada.

Asumir la praxis como criterio de verdad no puede resolver el problema de la relevancia de la fe sino es intrínsecamente verdadero, puesto que va más allá de la verificabilidad inmediata. El primado para el creyente está reservado a la Palabra de Dios no a la praxis.

2. LA LECTURA “GNÓSTICA”.

(DESDE JUNG A DREWERMANN).

A. LA PREHISTORIA.

1. La gnosis antigua.

Se caracteriza como una forma salvífica de conocimiento de tipo superior, una iluminación. El núcleo del pensamiento gnóstico estriba en que el hombre posee una pequeña llama de divinidad caída en el mundo de la materia, llama que hace posible al hombre, ser consubstancial con la divinidad suprema y que por hechos diversos y complejos, cae prisionera del mundo de la materia, en concreto, en el cuerpo que pertenece a las tinieblas.

Hay aquí una oposición entre la luz divina y la tiniebla mundana, histórica, material. La materia es el mundo del pecado, la muerte, la corrupción, la no-salvación. El hombre vive en la confusión y en el olvido de su origen, y esta ignorancia es la fuente de todos los males, por lo cual, la salvación se obtiene a través de un mediador, un salvador que le recuerda al hombre su origen divino, lo ilumina. (Aquí hay mucho de helenismo, por ejemplo, el dualismo platónico).

La salvación por tanto, se obtiene a través de la gnosis, el conocimiento superior dado por este salvador que salva a través de la iluminación, la información que revela al hombre su origen, su divinidad. La concepción gnóstica del mundo y del hombre, es por tanto dualista, pesimista: el mundo está corrompido, es obra de un demiurgo. Es dualista también la concepción de la palabra, por lo cual según explica Marción, existe el Dios del Antiguo Testamento, que es el Dios del mal, y el Dios del Nuevo Testamento, Jesús, Dios del bien.

El gnosticismo floreció en el segundo y tercer siglo, al finalizar las persecuciones, en el régimen de libertad, y luego se extinguió.

2. La nueva gnosis.

Cuando hoy se habla de nueva gnosis, se habla por analogía y no por genealogía respecto a la gnosis antigua, con la cual no hay una relación directa. Todavía entre las dos formas de gnosis, aquella antigua y la moderna, podemos encontrar algunos puntos de relación, así como algunas diferencias.

El punto de relación consiste en la igual visión negativa del mundo actual y la prospectiva de un mundo nuevo, próximo o remoto. Se diferencian, en cambio, por dos aspectos:

- ante todo, mientras la gnosis antigua era un fenómeno esotérico y elitista (concepto de la *massa damnata*), la gnosis moderna es un fenómeno de masas (*mass media*, *New Age*, algunas ideas de Toni de Mello, como la fábula del águila y la gallina...)

- mientras ambas tienden a liberar al hombre del buscar el presente, se diferencian en cuanto a que la gnosis moderna proyecta la felicidad-salvación sobre la tierra, mientras en la gnosis antigua se proyectaba al futuro, más allá de la historia².

En Italia, uno de los máximos estudiosos de la gnosis es Giovanni Filolano, entre cuyos textos, por ejemplo destacamos: “La difesa della fine. Storia della gnosi” (De. La Terza); “Il risveglio della gnosi, ovvero diventare Dio”, de la misma editorial.

3. La psicoterapia de Jung (1875-1961).

Formado a la sombra de Freud, se ha alejado refutando la visión determinista, naturalística, mecanicista de la teoría de la libido. Jung en cambio, trata de explicar al hombre en forma más mística y personal, y revalora también la dimensión religiosa. La religión, no la entiende como inhibición de lo humano, sino como posibilidad de salvación.

El yo humano es un sujeto a tres niveles:

+ el yo consciente

+ el inconsciente personal

+ el inconsciente colectivo (que constituiría el estrato más profundo)

La teoría de Jung ha sido definida gnosis sub specie psicologica. Su gnosticismo psicológico consistiría en esto: un sujeto ayudado a percibir el propio yo, tiene en mano todos los elementos para salvarse. Aquellos que los antiguos afirmaban en forma mítica, Jung los traduce a forma psicológica y filosófica. Hay una terapia que permite individuar el yo más auténtico a la luz de los estratos más profundos y así poder reconstruir la unidad psíquica original perdida o amenazada. El slogan de este pensamiento podría ser: “leerse para saberse administrar”, esta es la psicoterapia del ánimo individual, enfermo hasta el punto de dividir su fundamento interior inmanente al sujeto en el estrato más profundo (inconsciente colectivo).

B. LA PSICOLOGÍA DE LO PROFUNDO DE DREWERMANN.

1. Puntos biográficos.

Drewermann nace en Westfalia, 1940, tras estudiar teología en Münster, estudia luego psicoanálisis; como sacerdote enseña en el colegio teológico episcopal, bachiller de dogmática en 1976. Tras 1978 comienza a enseñar sistemática e historia de las religiones (Padernborn) y realiza varias publicaciones.

Entre otros, ha escrito: “Psicanalisi e teologia morale” (Brescia, 1992): “Il cammino pericoloso della redenzione” (Brescia, 1993), que es una relectura del libro de

² Todavía hoy está abierta la cuestión acerca del centro específico de la gnosis: ¿mito de la autorredención, una vez recibida la autoiluminación, o bien la visión dualista del hombre y el mundo?

Tobías interpretado a la luz de la psicología de lo profundo, e “Il Vangelo di Marco” (Brescia, 1994), en el cual comenta todo el Evangelio de Marcos.

Sobre D., existe un texto fundamental de C. Marcheselli-Casale, “Il caso Drewermann. Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?” (Casale Monferrato, 1991), en el cual, el autor estudia y se interroga sobre Drewermann. También un libreto a cargo de G. Coffele, “Coloquio su Drewermann” (Roma, 1994), que aporta las actas de un congreso sobre D..

D. se desenvuelve muy bien en tres campos: filosófico, teológico, psicoterapéutico. En 1991, ha sido suspendido de la enseñanza.

2. Dos anécdotas “epistemológicas”.

Para entrar en el núcleo central de su pensamiento, reportamos dos anécdotas epistemológicas que él mismo cuenta.

+ La primera, en realidad no es original suya, sino que la toma de Kierkegaard; éste cuenta cómo un día que buscaba una lavandería en la ciudad, encontró un cartel a la puerta de un negocio, que decía así: “Aquí se lava y se plancha ropa”. Al entrar, no se encontró con la lavandería, sino con un taller que fabricaba carteles, como el que estaba escrito a la puerta. D. retoma esta anécdota para lanzar sus críticas contra su enemigo, que es el método histórico-crítico (m. h. c.). Afirma que en estos decenios, ha tomado mucho espacio en teología el m. h. c., cuya pretensión es reconstruir la verdadera historia de Jesús, a través de varios criterios de lectura histórica. A este método aplicado a la Biblia, le sucede como al cartel de aquel negocio. Uno cree que el escrito conduce a un sitio, pero en realidad lleva a otro. El m. h. c., según D. hace creer que se tiene acceso a la Palabra de Dios, y en realidad lleva a fórmulas que alejan del corazón del Evangelio. No lleva al centro, se anuncia como método, y no anuncia a Dios ni a Cristo. Es una acusación muy fuerte la de D., y pretende ser un ataque mortal al objetivo fundamental del m. h. c., que es aquel de querer llevar al centro al centro del Evangelio: el m. h. c. no está en grado de hacer percibir la esencia del Evangelio porque termina anunciándose a sí mismo. Promete aquello que de hecho no da. Fabrica palabras, pero no ponen en contacto con la auténtica realidad.

+ La segunda anécdota ha sido directamente construída por D., el cual imagina unos individuos de un movimiento religioso, que para hacer una experiencia muy fuerte, se meten en el desierto, donde no hay agua, y por consiguiente es necesario proveerse. Paso a paso que se meten más en el desierto, las provisiones de agua se agotan, y se encuentran por esto en un movimiento dramático: cuanto más avanzan, más van al encuentro de la muerte; por ende, se debe encontrar otra solución, como por ejemplo, aquella de una obra de canalización que ligue el grupo al mundo. Este método presupone un regreso hasta el punto de partida, pero así se arriesga mucho más, porque

si no se tiene la fuerza de ir adelante, menos se tendrá la fuerza de tornar atrás y de construir el canal.

D. entonces, concibe la solución de no moverse de donde se ha llegado, es decir, ni ir atrás ni tampoco adelante, sino excavar, ir en profundidad hasta encontrar la veta de agua que está conectada con aquella fuente primera, y que puede ofrecer agua allí donde se realice una perforación. Más allá de la metáfora, D. quiere decir que el m. h. c., es aquel de la canalización, que promete mucho, pero que da poco o nada, mientras que el método que él propone es el de la psicología de lo profundo; es necesario excavar en profundidad y coger lo profundo. Él afirma: “un movimiento religioso como el cristiano, tiene necesidad de permanecer siempre en contacto con sus orígenes, a través de dogmas y tradiciones, los cuales, con el pasar del tiempo corren el riesgo de ofuscar el pensamiento del autor, alejándose de él, y sustituyéndolo por ellos”. El método h. c. trabaja en la superficie, se bloquea y paraliza.

Nace entonces la necesidad de indagar en torno a la historia de los orígenes, pero aquí también la transitoriedad, la exterioridad de todo lo que es histórico, son como una especie de autojuicio acerca de la limitada posibilidad de indagar sobre hechos históricos lejanos en el tiempo. No queda otra vía que usar el método de la perforación profunda de la tierra con el fin de alcanzar el agua viva, pues sus corrientes fluyen de aquella fuente. A este punto, en cualquier parte del desierto donde se encuentre, en cualquier momento que se haya alcanzado del camino histórico del cristianismo, se tiene siempre la posibilidad de tomar el agua viva, fresca, hasta ir en profundidad. Es en lo profundo de sí mismo donde se debe buscar a Dios, no tanto tratando de encontrarlo en polvorientos y ponderados volúmenes de historia de la exégesis, que al final terminan por reducir la Palabra de Dios a obras de canalización que no llevan la Palabra de Dios, y obstaculizan el que pueda surgir la fuente que sacie la sed de tanto sediento.

El m. h. c. trata la Biblia como un libro histórico y por tanto, como todo libro histórico, pone en contacto con un Dios que no está presente, mientras el m. p. p. pone en contacto con un Dios vivo, el Dios de hoy que se encuentra precisamente dentro de cada uno. El m. h. c., vacía de Dios el libro de Dios, quita el agua viva del libro de Dios, y reduce la palabra a un objeto de examinar, no pone en contacto con la fuente el agua que Dios quiere reproducir.

3. Crítica de Drewermann al método histórico-crítico.

a. Intelectualismo. Ante todo, D. critica el intelectualismo, es decir, el hecho de que este método privilegia la razón, la inteligencia, y olvida la realidad psicológica más profunda; por tanto, toma la esfera racional del individuo, no lo compromete en la profundidad porque descuida lo profundo. La exégesis del m. h. c. no alcanza el hombre, porque es privada del hombre; no tiene presente, o mejor aún, excluye el inconsciente, porque considera que éste no sirve para alcanzar el centro del Evangelio.

D. hace esta acusación con base en las leyes que Kant había establecido para la cientificidad del conocimiento y que serían:

+ ley de la restricción histórica: el conocimiento es verdadero si es hecho posible en el tiempo, en el espacio, es decir, si es históricamente controlable. Sólo el historiador está en grado de conocer si lleva las pruebas, documentando lo que dice.

+ ley de la reducción causal: todo es reducido a una concatenación de causa-efecto. Los acontecimientos son históricamente reconstruibles en su objetividad, si vienen encuadrados en una conexión causal, es decir, de causa -efecto.

+ ley de la racionalidad y de la objetividad: un conocimiento es verdadero si se puede formular en términos racionales y objetivos.

Estas tres leyes se basan en un sujeto que es contenido en la tercera: la racionalidad, la objetividad. Esto será llevado al extremo por el positivismo que adoptará el método así tachado de “corta y pega”, por el que un acontecimiento, para ser considerado verdadero no debe tener ninguna interferencia subjetiva. La historiografía inspirada por el m. h. c., se basa en el fondo sobre esta utopía de la pretendida objetividad (tercera ley de Kant). Todo esto excluye lo humano más verdadero, que es el interior del hombre. En el yo profundo se une con la profundidad del Evangelio.

b. Fariseísmo. según D., los exégetas que hacen referencia al m. h. c., son un poco como los fariseos, expertos sobre Dios, pero que no ponen en contacto con Dios. Gente que sabe analizar la Palabra en el nivel filológico, histórico-crítico, pero que de hecho no la hacen hablar, como les sucedía a los fariseos, que sofocaban la lámpara viva de la Palabra de Dios, al ponerla bajo la cama.

c. Logocentrismo. El m. h. c. es logocentral, porque privilegia las palabras respecto a la imagen, pretende llegar a los hechos en sí mismos, y termina por olvidar los eventos y hechos de verdad humanos que son los sentimientos, y se ilusiona de coger las formas, mientras el método del profundo permite llegar a las experiencias. Juega con los conceptos de Wahrheit (verdad histórica), frente a Wirklichkeit (verdad real interna).

Esta crítica de D. al m. h. c., se presenta demasiado esquemática, y hace surgir la duda de si conoce verdaderamente el método. En parte las acusaciones son

merecidas, pero ¿deberá ser totalmente eliminado tal método, o bastaría quizás integrarlo? El mismo D. dice que sería necesario integrarlo con el m. p. p.. No obstante se debe ver si tal integración sea justamente aquella que propugna.

D., que muestra en sus explicaciones, privilegiar los esquemas, propone otra serie de críticas, en línea con la de logocentrismo. Sostiene que en el m. h. c., respecto al de la psicología de lo profundo, se privilegia el mero recuerdo histórico (Erinerung), respecto al recuerdo en toda su estructura y carga interior (Verimerung), que es el que permite la verdadera comprensión.

Según D., el recuerdo viene así a cubrir esta carga y la ciencia que prefiere del m. h. c. impide el saber verdadero (Wissen), es una ciencia muy complicada (Wissenschaft). Además, el haber comprendido la palabra de hecho impide el estar aferrados a la Palabra, que es la perspectiva verdadera, y que se puede tener sólo a través del m. p. p., que repite D. que no viene a sustituir al m. h. c., sino a completarlo, integrarlo. Vemos que la relación de D. con este método es conflictiva, pues de verdad científico como es, no desea liquidar este método, y parece reconocer que tiene su validez, pero que va reconducido a sus límites, en cuanto que ha terminado siendo un método global, ideológico, lo que afecta al propio método.

Lo más notable es que el m. h. c., es todo tensión a la búsqueda de la verdad histórica, pero eso de hecho no aprehende la verdad interior, esencial, vital, la verdad de cada uno de nosotros. Aunque se llegara a coger una presunta verdad objetiva (Begriffen haben, captar conceptos), ¿qué cosa se hace con ésta, si después no es la verdad que me salva, y que tiene para mí un mensaje? (Begriffen sein supone dejarse coger, entrar uno mismo en una realidad mayor).

Para D. el m. h. c. entiende la palabra en sentido racionalístico, y por ello, lo que hay que poner al centro no es la palabra, sino el sueño, el símbolo, que es el fundamento para comprender la Biblia, cuyo lenguaje es simbólico y sólo se puede entender poniéndose a ese nivel, al de la psicología de lo profundo. Frente a la tendencia a la desmitificación, se trata más bien de re-mitificar la Biblia.

4. La Propuesta del Método de la Psicología de lo Profundo (mpp).

Si hasta aquí se han dado las críticas que D. hace al m. h. c., la propuesta alternativa por él indicada es la de la m. p. p., cuyos presupuestos hermeneúticos son indicados a través de un primer elenco, enunciados en negativo, para expresar lo que no acepta. Estos son ante todo, los de la hermeneútica hegeliana, toda ella basada en la tesis-antítesis-síntesis, para la cual una situación histórica es necesaria para que se determine una sucesiva.

a. Los presupuestos hermeneúticos.

Esta es una vía muy racional, dice D., pero precisamente por esto no utilizable en cuanto no permite coger la profundidad del mensaje. D. refuta también la hermeneútica cartesiana de las ideas claras y distintas. Es verdad lo que se puede expresar en una idea clara y distinta: pero la Biblia no es un mero conjunto de proposiciones. Para D., lo claro y distinto es sólo la punta del iceberg, y todo el profundo mundo interior no se puede coger y asumir con ideas claras y distintas. No basta la conceptualización causa-efecto de Hegel, ya que la Biblia no es filosofía. También niega la hermeneútica marxista, que ve en el dato religioso una supraestructura de lo social, de lo económico. Para este autor este no es el verdadero profundo, no es posible aprehender lo que es la religión como simple estructura; es preciso ir más al fondo que a lo socioeconómico.

Si estas hermeneúticas filosóficas no son las vías justas, será verdadera la que permita tomar un hecho como evento presente, es decir, no cerrado en el pasado, sino un hecho que es mensaje para mí hoy. Esta hermeneútica es entonces una hermeneútica tipológica de la historia, por la cual el pasado, no tiene solamente valor arqueológico, sino tipológico; para comprenderlo, basta referirse a la relación que los Padres hacen entre el Antiguo y Nuevo Testamento: la Antigua alianza es figura de la realidad, que es el Nuevo Testamento. Es necesario instaurar una relación tipológica entre el pasado y el presente, esa relación que permite coger el pasado como mensaje que se puede y debe trasponer en el presente. Los eventos del Evangelio tienen un valor tipológico, y si este valor no se capta, no pueden ser comprendidos. Se podrán parcializar, analizar, pero uno se halla frente a fósiles, no de frente al verdadero Cristo de la historia. El verdadero Jesucristo de la historia, no es aquel que presenta el m. h. c., y que es el Jesús de ayer, sino que es el “Jesús contemporáneo” y sólo el método de la hermeneútica psicológica permite hacer la experiencia de la contemporaneidad, el mismo tiempo, por el cual no se ve el pasado mirando hacia atrás, sino mirando dentro de sí, porque sólo allí se tiene la verdad perenne, actual, de aquel pasado.

Se debe efectuar la “perforación profunda”, como en la anécdota del desierto, se debe llegar a ser contemporáneos de los hechos del pasado: ésta es la alegría, la bienaventuranza.

La hermeneútica tipológica de la historia supone a su vez una hermeneútica arquetípica de la psique humana, es decir, para coger el valor del pasado en cuanto mensaje para el presente; se debe conocer en profundidad la psique humana y sus arquetipos, porque el mensaje bíblico se expresa a través de arquetipos que son constantes, perennes, y si no se conocen, no se puede dialogar con el mensaje bíblico, con el Jesús de la historia, porque está dentro de cada uno.

Más que conocer el ambiente socioeconómico de la Palestina del primer siglo, etc., se debe conocer la tipología del individuo humano, sobre todo, del inconsciente

individual y colectivo (retoma a Jung). El “tipo” es la historia contemporánea a mí, y el arquetipo es trascendental, a priori de la historia.

Para D. los arquetipos fundamentales del hombre son el EXPERIMENTAR y el PENSAR: todo hombre tiende naturalmente a hacer experiencia y a reflexionar sobre la experiencia hecha. Estos arquetipos no son un producto social, sino que son la expresión de la esfera profunda del YO, pertenecen a la estructura más profunda del inconsciente de toda persona humana.

Si no se conocen bien estos dos factores, se cae en un gran riesgo: se puede perder la posibilidad de un acceso pleno e integral al Jesús de la historia. El sentido del tiempo se minimiza, y eso es peligroso, porque también se minimiza la historia de la salvación. Se trata de ver hacia adentro, y descubrir los constantes arquetipos de la psique. Sólo así se conoce a Jesús.

Usa en este punto Drewermann el mito germánico del gigante Rundy, el cual se dispone a combatir al dios Tor, armado de una gran piedra, y como se le anunciara que el dios lo había de atacar por la parte baja, él apunta su defensa hacia la tierra, y se encierra para hacerse fuerte, pero así se hace él mismo prisionero por miedo al dios. A su lado hay otro gigante de barro que tiembla de temor. El dios Tor ataca a los gigantes por la parte alta, y en la colisión, el dios es golpeado en la frente por una piedra producida por una mole, por una rueda del gigante de barro, el que al caer aprisiona al dios Tor el pie. Será su pequeño hijo de tres días el que tenga que liberarlo.

D. lee el mito en estos términos: parece ver en el mito lo que va sucediendo al hombre de hoy. Paralizado por el temor, en el combate contra lo divino que tiene en sí mismo, precisamente al momento de trabar la lucha, pone rígidos sus sentimientos, y su capacidad de pensar y programar su empuje a través de la racionalidad que petrifica el corazón y la mente. El combate contra aquel Dios, que desde lo bajo, desde la profundidad del inconsciente busca manifestarle su grandeza, se desarrolla defendiéndose de Él, o más aún, caminando en contra de Él como una piedra que quita todas las imperfecciones de aquel intelecto, que de esta manera se desnuda de todo lo que es sentimiento y experiencia: se ha petrificado dentro del corazón, se ha dotado de un arma que le da seguridad, pero que elimina todo lo que es sentimiento y experiencia, es decir, los arquetipos fundamentales.

No obstante esta resistencia, Dios no sucumbe y vence gracias a la simplicidad y espontaneidad de aquel niño de tres días que cada hombre lleva dentro de sí mismo. Es necesario dar a ese Dios muerto por el m. h. c., una vida nueva, es necesario que Él resurja, es urgente reconocer y aceptar que la vitalidad fundada sobre la aridez de la exégesis del m. h. c., no tiene ningún auténtico valor.

b. Las indicaciones epistemológicas.

Son doce, pero pueden ser reducidas a diez:

1. En el ámbito religioso, se entiende lo que se experimenta: la religión es una experiencia, se entiende en la medida en la cual se vive lo que se cree. En la religión, la experiencia interior está por debajo de la formulación teológica; no es tanto el teólogo, como el santo, el creyente es aquel que entiende verdaderamente la experiencia de la fe, precisamente porque es una experiencia. Entonces se debe dar la precedencia no a la reflexión teológica, sino a la experiencia viva, vital de la religión.

2. El modo de pensar occidental es racionalista: no sólo el modo laico, sino también la teología occidental, mientras que la verdad religiosa es de tipo simbólico. El racionalismo no comprende lo simbólico, la riqueza del símbolo; de hecho, también al nivel teológico hasta hace algún decenio de años, el símbolo venía considerado como una forma inferior de conocimiento. El conocimiento verdadero es aquel formulable en términos claros y distintos, por ende lo racional es lo superior, y lo simbólico es lo inferior, mientras estudios cada vez más profundos demuestran lo contrario. El símbolo es rico y oscuro para formularlo en términos de antinomia; la idea es clara pero pobre, y si se quiere tomar la riqueza de la realidad, y particularmente de la realidad religiosa de la relación con Dios, se debe renunciar y superar las ideas claras y distintas, que no aprehenden la riqueza oscura de aquella relación, y que se debería aclarar, pero que en el momento en que se aclara, se empobrece.

Entonces, lo que está por encima es el símbolo, no lo racional. En efecto, este último es reflexión que descompone, y por consiguiente empobrece.

3. La mayor parte de las verdades religiosas están vivas y activas en el inconsciente (indicación polémica y fuerte de Drewermann contra la teología que cree que la verdad religiosa se coloca al nivel consciente, intelectual).

4. La realidad religiosa pertenece al inconsciente colectivo.

5. El inconsciente religioso se hace consciente a través del lenguaje del símbolo y de los mitos. No es un lenguaje lógico-deductivo. Importancia del lenguaje de los símbolos (Bilder), para la remitificación que hay que operar en el lenguaje religioso.

6. La imagen, los símbolos del lenguaje religioso son supraculturales, se encuentran en toda cultura, son arquetipos universales a través de toda la historia, (estereotipos) en toda la geografía, todas las culturas: la imagen del cielo y del infierno, lo superior y lo inferior, luz y tiniebla, las teofanías (fuego, agua).

7. Cristo, símbolo interior colectivo: a Jesús de Nazaret viene aplicado el calificativo de Cristo, Salvador universal, a su figura, la del Mesías, a su persona histórica, propia del inconsciente universal.

8. Encontrar a Dios y encontrarse a sí mismo, son dos momentos íntimamente conexos: la experiencia de Dios (Gotteserfahrung) está íntimamente conectada a la experiencia de sí mismo (Selbsterfahrung). Cristo, presente en cada hombre, como símbolo interior (se ven reminiscencias agustinianas).

9. Las mediaciones religiosas externas (Biblia, Iglesia, sacramentos, Papado...) pierden consistencia y valor para los fines de la experiencia religiosa íntima y personal: lo que cuenta es la propia experiencia; vemos que minimiza las instituciones.

10. Una experiencia religiosa así vivida al nivel último, no exterior, institucional, pública, no es exclusiva del cristianismo, sino que es propia del hombre universal de todos los tiempos, y de todos los lugares. Cristo es el terapeuta, el que cura al hombre; no hace más que despertar el deseo de Dios que cada uno lleva dentro. Esto no supone ninguna humillación para Cristo. Cristo cura con la sabiduría plena de la verdad, despierta mi deseo de Dios. Esta es la verdadera terapia cristiana. Las mediaciones como palabra, Iglesia, no tienen la importancia de la experiencia personal. La Biblia, sirve en cuanto ayuda.

El m. h. c. hace caer la balanza sobre la verdad histórica (¿qué sucedió realmente?). Lo que interesa es el mensaje (¿qué cosa significa para mí?). Se da un lazo de fondo con la teoría de Bultmann, que contraponía kerigma a historia.

c. Ejemplos.

Desde “Il cammino pericoloso della redenzione” (Brescia, 1993), este libro cuyo interesante subtítulo es “La leyenda de Tobías interpretada a la luz de la teología de lo profundo”, se aplican las anteriores tesis: la narración de Tobías es una leyenda, y como tal se debe leer; sobre esto hay que estar de acuerdo, pues los datos históricos resultan imposibles (Tobías no puede ser un personaje histórico, porque si seguimos las afirmaciones bíblicas, habremos de aceptar que vivió cuatro siglos).

Drewermann aplica a todo el libro la lectura según el método de la psicología de lo profundo: toma paso a paso el libro y lo desmenuza viéndole siempre una correspondencia simbólica.

Por ejemplo, cuando se habla de la instrucción del ángel y del pez enorme, es el problema que emerge como amenazante del inconsciente de la vida de Tobías, y

parece que el querer tragar al muchacho, es indicado precisamente a partir del símbolo del enorme pez, y no se equivoca quien lo interpreta como un símbolo fálico.

En definitiva, el librito de Tobías describe la curación del hombre piadoso, religioso, trayendo a la memoria a los antiguos, los materiales motivos de fábulas, y busca coger en sus símbolos los arquetipos universales, no para decir que el camino de nuestro devenir sea algo fabuloso, al contrario: el mundo de la angustia, de la denominación mítica, viene expresado precisamente en el libro; en este punto D. busca establecer la relación existente entre experiencia de fe y experiencia psicológica.

Según el psicoanálisis, se podría reconocer en la hiel que reabre los ojos a Tobías, lo contrario a los excrementos del pájaro que lo dejan ciego. Si los pájaros eran el símbolo de la espiritualidad unilateral, la hiel de pescado podría ser interpretada como imagen de la libertad, de la verdadera vida interior; el libro de Tobías no representa solamente la conciliación de la psique humana en su contraposición entre espíritu e instinto, consciente e inconsciente, sino esencialmente, la unión del hombre con Dios, la historia sobre la angustia que obstaculiza continuamente al hombre el cumplimiento de sus tareas en la vida.

Esta angustia debe ser afrontada con la ayuda de Dios, para no sucumbir en el conflicto consigo mismo. El librito de Tobías reflexiona sobre que también humanamente vale la pena creer en Dios, porque la fe es una experiencia de liberación individual, personal, profunda; el librito de Tobías, es un libro veterotestamentario, y nosotros debemos leerlo no como hebreos, sino como cristianos; por ello D. se plantea el cómo se pueda hacer una lectura cristiana del texto, siendo su propuesta la que sigue:

“Para los cristianos es una idea atrayente ver en la figura de su redentor, de Cristo, algo como la concreción de la figura del ángel Rafael, cuyo nombre significa “Dios cura”; Cristo es el que cura, es el verdadero Rafael.

Las imágenes del camino de redención de Cristo son en correspondencia arquetípica, las mismas del libro de Tobías: el baño en el río, el peligro de morir en el vientre del pez, corresponden en la vida de Jesús al significado simbólico, de bautismo, muerte y resurrección, mientras en la boca del pescado, viene vista la boca de los infiernos.

En el signo del pez que los antiguos cristianos consideraban el símbolo de su fe, vienen luego abiertos los ojos a toda la humanidad, para que reconozca, que no de las acciones del individuo, sino sólo de Dios deriva la fuerza de vencer la angustia de todos los seres humanos. El mensaje por tanto, es claro: es posible curarse de la angustia.

D. concluye su interpretación del libro de Tobías diciendo: “entre el reencuentro de sí mismos y la fe, entre psicoterapia y religión no existe en el fondo

alguna diferencia, al estar radicadas una en la otra”. Aquí reenvía a un estudio suyo de terapia y cura de almas, entre psicología y teología moral.

Encontramos luego el gran comentario al Evangelio de Marcos, en el cual viene analizado todo por perícopas, a través del método de la psicología de lo profundo.

Marcos 1, 1-8; 8, 27-31:

Vemos ahora como ejemplos el bautismo de Jesús, y la profesión de fe de San Pedro.

Por lo que respecta al inicio del Evangelio de Marcos, con la predicación de Juan el Bautista, el mensaje de Juan es profético, viene de Dios y anuncia un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. Es necesario, sostiene, D., llevar de nuevo al hombre a reflexionar sobre aquella agua que surge de la roca del desierto, y a interrogarse sobre tal sentido; es necesario llevar al hombre a reencontrar la pasión de un casi descariado, pero siempre de un intenso deseo de lo esencial, es decir, de Dios. El hombre ha sido bloqueado por el temor, una religión como relación con Dios es fuertemente o exclusivamente marcada por el temor, es como un campo de batalla donde Dios y el hombre se encuentran permanentemente. Confronta a Jesús con Juan, cuyo bautismo no elimina el mal (penitencia y miedo).

El verdadero anuncio es entonces este, el de la alegría: Cristo es nuestra salvación, Aquel que nos salva del temor, ante todo del temor de Dios, que es el temor de todos los temores. Para que el hombre supere el temor, debe hacerse bautizar, es necesario un nuevo inicio, un nuevo nacimiento (Nicodemo, en Jn, 3). Ciertamente el bautismo no tiene poderes mágicos, ni produce efectos automáticos, pero introduce a una vida que no es más la vida de las apariencias, de la exterioridad, sino que es la vida verdadera, vivida como invitación al ser verdadero. Este es sentido más auténtico del bautismo en el agua y en el espíritu; entonces el hombre comienza a introducirse sobre caminos que siempre ha soñado recorrer, que no ha recorrido jamás, ni podido recorrer.

Se debe tener el coraje de considerar la propia vida, como si se tuviese la posibilidad de reiniciar todo desde el principio, y cómo sería ella si con la experiencia y sabiduría del después se la pudiera reestructurar.

Drewermann saca a la luz su capacidad de implicar al decir: “arriégate a pensar lo que no te ha sido jamás concedido pensar desde la ley, desde el sistema, desde aquellos que dicen quererte y que terminan poseyéndote. Arriégate a esperar lo que no te ha sido jamás permitido hacer; arriégate a ser lo que no has podido ser, concómete y sé tú mismo. Léete dentro, confróntate con Jesucristo, déjate explicar por Él, y luego sé tú mismo porque es Él el que te hace conocer, esta es la salvación que te ofrece”.

El bautismo tiene entonces un sentido dinámico, porque libera al hombre de sí mismo y lo hace gestor y responsable. Todo hombre está enfermo, y debe reencontrar la confianza en sí mismo (cf. Sócrates: conócete a tí mismo, domínate a tí mismo, ten confianza en tí mismo). La confianza en sí mismo se debe ganar nuevamente con la fuerza del propio yo, que está como amodorrada dentro, pero que debe despertarse; se debe acabar con las escapatorias en las relaciones consigo mismo. Una vida teologal y en relación con Cristo es meta alcanzable sólo en estas condiciones.

Un místico islámico pregunta en qué cosa consiste el temor de Dios, y Dios responde que no consiste tanto en el amarlo, porque habría también aquí una obligación, sino que consiste en el creer que Dios me ama.

Con esto se alcanza un dato que cambia las cosas: Dios ama, por tanto no juzga, no condena, no aleja, no abate ni destruye, también su juicio será sólo de amor, y de amor radical. Nuestro amor es un amor sólo de respuesta (Mc 8, 27.30-31: ¿quién es Jesús?).

Jesús fue antes que nada un hombre cuya vida fue transportada por una verdadera experiencia fundamental: Dios. La vida de Jesús ha sido guiada por Dios, un absoluto que se explica por sí mismo, un omnipotente que con una amorosa voluntad de bien sostiene al hombre. Jesús es un hombre que ha hecho una experiencia excepcional de Dios.

Jesús derriba las imágenes confusas de Dios. Del terror de un Dios Moloch, Baal, se pasa a eliminar la distancia entre Dios y el hombre. Jesús no era, ES. Piedra angular en la que se da la experiencia de lo eterno.

Esto es lo que Jesús quiere de nosotros, que nos veamos y nos entendamos como seres amados de Dios. Es así, que él en dichos y hechos nos ha azuzado a vernos como hijos del Eterno, como príncipes que tienen el derecho de sentarse sobre el trono de la eternidad, y no ha hecho otra cosa que tomar en serio el antiguo dicho de Israel: “Escucha Israel...”.

Jesús es el hombre verdadero que ha hecho la más profunda y verdadera experiencia de Dios. Él no ha tolerado jamás las medias medidas, los titubeos o los engaños a sus propuestas (cf. joven rico). He aquí porqué muchas de sus palabras actúan de manera que trastornan la vida, exigen en efecto radicalidad. Pero es también cierto que aquellas radicales palabras de su boca son siempre acompañadas por una delicada poesía de expresión, por una ilimitada confianza en la bondad y dignidad de la persona humana, los valores y sentimientos puestos y sepultados en lo profundo del corazón de la naturaleza humana.

Jesús escoge una vía particular: ponerse a la búsqueda del hombre, ponerse sobre el mismo camino para darle de nuevo, reactivar la confianza de fondo, perdida, la

consciencia de poder vivir de verdad serenamente. Enciende de nuevo la chispa que se ha adormecido dentro de la persona, y da la intensa nostalgia del Padre, la solidaridad universal con el cosmos y los hermanos, la compasión universal y la alegría de salir de nuevo a la vida según el personalísimo proyecto que Dios tiene sobre cada uno.

Jesús es un hombre que presenta el Dios de la alegría, el Dios que no echa de su Paraíso, sino que acoge, el Dios que baja al nivel del hombre para hacerle experimentar la felicidad y la alegría. En Él fue siempre vivo el sueño de nuestra llamada eterna; Dios le era cercano, su reino le estaba presente de una forma tal que la distancia entre la verdad del hombre y la verdad de Dios no existía, coincidían. Todo hombre es como un receptor-transmisor del sentido de lo eterno, y Jesús de Nazaret es aquel que ha dado al hombre la serena certeza de poder esperar en aquella eternidad.

Juan el Bautista se ha situado como el hombre de la ética, de los deberes, de la penitencia, Jesús no se pone a ese nivel.

Pedro dirá quién es Jesús (Mc 8, 27-30): “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, pero Jesús parece no estar satisfecho con esa respuesta y se apura en prohibir a los discípulos hablar de Él en este sentido, porque el Mesías tiene un significado real. Quiere que cada hombre aprenda esta esperanza. Tiene una ilimitada confianza en el bien que hay en el hombre, no es que no perciba el mal, pero lo hace a su manera.

Jesús de Nazaret es antropológicamente uno que acompaña de verdad en manera exaltante, es un maestro del cual sus huellas son exaltantes al seguir las. Vivir a su lado quiere decir aprender a vivir, conocerse, experimentarse, abrirse a los otros, sentir nostalgia de Dios y de su reino. Pero así se corre el riesgo de limitar a Jesús a un problema de autorredención. Si de lo que se trata es de un ejemplo de liberación de la angustia, tendremos que reconocer que Sócrates es mucho más libre que Jesús, bebe la copa de su muerte con sarcasmo, ironía, desenfadamente, en abierto contraste con el miedo de Jesús.

Es en la debilidad de Jesús donde aparece su divinidad. Sócrates muere como un héroe, como todos quisiéramos morir, mientras que Jesús muere como un hombre.

Drewermann ha remarcado la salvación como algo individual: la ha recuperado a la persona, pero en la absolutidad de su soledad. Hace una interpretación individualista de S. Francisco de Asís (lo que cuenta es la paz en mí, no la paz de la humanidad).

Llegamos aquí al momento de hacer un balance crítico.

5. Balance y valoración.

Primero presentamos algunos aspectos positivos de esta lectura del Evangelio por parte de Drewermann:

a. Se debe compartir una cierta crítica del método histórico-crítico, que ha pecado de historicismo, de racionalismo, de intelectualismo en el hacer la exégesis. Hay que redimensionarlo. Además, los propios exégetas ya habían advertido sobre el propio riesgo.

Si recorremos el trabajo exegetico de un gran maestro como Y. de La Potterie, que ha aplicado precisamente el m. h. c. al Evangelio, se ve como él ha sido después, uno de los primeros en recuperar una relectura espiritual de la Biblia, y que reconoce cómo la crítica de D. a la exégesis moderna, sea en parte fundada, y sus rechazo a las exageraciones históricas en la lectura del Evangelio, de la Biblia, sea verdad en cuanto crea una exégesis plana, no cristiana. Es necesario interpretar, entrar dentro del espíritu, y no se puede limitar a una exégesis sólo con ese método. También R. Guardini habla de una ciencia bíblica historicista.

b. La exégesis moderna excluye la experiencia del acto interpretativo, y separa en modo artificial la objetividad de la subjetividad. Excluye o reduce mucho la experiencia del sujeto que interpreta. D. tiene razón en el decir que no se debe relegar a Cristo en el pasado, sino que nos debemos hacer sus contemporáneos, porque si el estudio de la Biblia no se abre sobre el hoy, no llega a tomar al hombre desde dentro, y no sirve para nada, es un acontecimiento que infla pero no da vida. Soy contemporáneo a Cristo, porque ahora Él me habla. Lo que me dice a mí, y lo que dijo a sus primeros oyentes. Sólo en las tradiciones se puede alejar el riesgo de subjetivismo. Dejarse decir la verdad, tan lejos de esos grupos donde ya se sabe lo que a cada uno le “inspira” la Palabra. Interpretar no significa adulterar o inventar.

Algunos aspectos negativos de la crítica de Drewermann:

a. La tentativa de recuperar la subjetividad corre el riesgo de olvidar la objetividad.

J. Jeremías sostiene que la exégesis puede ser figurada como un péndulo que oscila aquí y allá, pero que no puede pararse, y que por tanto, si ahora oscila hacia la subjetividad, no puede olvidar la objetividad³. Hay una hermeneútica que termina por aumentar la distancia entre el mensaje y el que escucha, porque no hace más que repetirse a sí misma; entonces, ¿tiene o no un fundamento objetivo?.

Por ejemplo, un músico debe aún atenerse al texto musical, aunque lo interprete con su sensibilidad. Logro captar la verdad de la Palabra de Dios para mí, si sé qué cosa dice la Palabra en sí misma, y esto se sabe a través de la Tradición. Sólo si sé qué cosa dice por ejemplo el mensaje de las bienaventuranzas a los primeros

³ Balthasar en su obra “Gloria”, tematiza ambas, la evidencia objetiva y la subjetiva.

discípulos, logro entender qué cosa indica para mí, pues de otra manera, cada uno da su interpretación. Esto es posible reconstruirlo sólo con el método histórico-crítico, del que por tanto, no podemos prescindir. Uno no se debe detener en él porque de otra manera no se llega al hoy, pero se debe estar en sintonía con lo que la Palabra había querido decir verdaderamente. La persona debe escuchar verdaderamente la Palabra, y no a sí misma.

b. Los moralistas reprochan a Drewermann una visión carente, no actualizada de teología moral. Toda su crítica contra la moral exagera la situación, por criticar mejor, y eso no es justo.

Cuando él afirma que la teología moral actual, tiene el obsesivo temor de que vengan quitadas reglas y normas, y que está organizada de modo obsesivo y neurótico, de ser un complejo sádico, masoquista, campo de violencia interiorizada, usa un lenguaje de veras exasperado.

Para la teología moral crea más problema, en opinión de D., la identificación práctica de temor y pecado. El hombre peca porque tiene miedo. Ahora, que el temor explique una parte del comportamiento es verdadero, pero no se puede identificar el pecado con el temor. Así se cae en la versión psicoanalítica del pecado, para el cual no existe la culpa, sino el complejo de la culpa. El verdadero pecado no es fruto de un determinismo.

c. Para la teología dogmática, en el nivel metodológico, D. se equivoca cuando reduce la fe a una experiencia psicológica, aunque sea ésta uno de sus componentes, al ser la fe una experiencia que abraza totalmente al ser humano. Pero en D. se pasa indebidamente de lo psicológico a lo espiritual y a lo teológico. No se toma en consideración el elemento de la gracia.

Un psicólogo me puede decir lo que sucede, pero no que es justo que eso suceda; no se puede pasar de un plano descriptivo a uno prescriptivo, de esto que es común a lo normal, es decir, según la norma.

Además, crea problema el minimalismo histórico de D., y sus ataques al m. h. c., se corre el riesgo de minimizar la historia de Jesús, al reducir eventos a arquetipos, a sueños primordiales. Sí que hay eventos primordiales, pero no podemos sobre ellos proyectar búsquedas históricas.

Drewermann en efecto, va contra el m. h. c., en momentos en que éste se iba formando, pero es de justicia reconocer que tal método se ha actualizado. Desde luego, este método es duramente censurable: por ejemplo, Lucas escribe los Hechos de los apóstoles, donde la historia de Cristo y la posterior tiene un gran espesor, y sobre la que Pablo establece su interpretación. La fe no es un hecho psicológico, y los Evangelios

reconstruyen la vida para mostrar la salvación⁴. Esto es difícil de explicar desde esta postura tan reduccionista.

Con esto, queda clara la acusación a Drewermann de gnosticismo: el pecado fundamentalmente sería la ignorancia, y hay que lograr la autorredención.

Es clarificador recordar la crítica que en 1953 realizó Käsemann a Bultmann, por no tener en cuenta el extra nos de la salvación. Le acusaba de gnosticismo, por subrayar sólo la ocasión de la experiencia interior. La salvación de Jesús, ¿sería sólo ocasión para que la humanidad que hay en mí emerja? Incluso se podrían hallar ribetes jansenistas: el modo de hablar de Dios, que condena a su Hijo supone una visión monstruosa.

Y el reproche que ya ha ido apareciendo de un exasperado individualismo. ¿Se da o no la dimensión eclesial? La Iglesia, ¿sería algo más que la suma de unos individuos que buscan la liberación? El núcleo del cristianismo se da extra nos.

Concluimos con la dura crítica de Pierre Grelot (Il rinnovamento biblico del ventessimo secolo) a D., en el sentido de que él no se reconoce en su descripción del método histórico-crítico. Tiene razón en que el hombre debe reconciliarse consigo mismo para después reconciliarse con Dios. Pero yerra al afincar la fe en el psicoanálisis.

⁴ Con todo, hay que recordar que la Iglesia legitima usar todos los métodos posibles para una exégesis más rica, y entre estos métodos está el psicoanalítico (Doc. de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 1993).

3. LA LECTURA ÉTICA.

(De Kant a Küng)

A. DE I. KANT A A. HARNACK.

1. Kant: la religión dentro de los límites de la sola razón.

Immanuel Kant, en el ensayo “La religión dentro de los límites de la sola razón”, sostiene que la religión debe ser reconducida dentro de los confines de la simple razón. Es la suya una religión sin dogmas, natural, una religión a la cual todos pueden acceder. Es la religión racional. Ahora bien, el cristianismo “contiene” esta religión racional, aunque en el cristianismo ella esté transida de elementos históricos, es decir, contingentes, espacio-temporalmente determinados. Es preciso entonces descubrir la religión racional escondida bajo estos elementos.

Haciendo así, Kant interpreta por ejemplo “el reino de los cielos” como la comunidad ética gobernada por las leyes de la razón; es la comunidad de personas, que sin ser entendida en su forma visible, sino íntima, explica la realidad que Dios trae a la historia de la humanidad. Vivir como ciudadanos libres sobre la tierra dirigiéndose por la sólo razón; el reino está entonces, dentro de nosotros: en este sentido justamente no se puede decir de él, “está aquí o está allá”. Saber normas, cultos, o la jerarquía, no son necesarios.

Escribe Kant: (la religión racional) “es religión completa que cada hombre puede reconocer gracias a su razón. Esta religión se ha hecho visible en un modelo: el cristianismo”. El cristianismo es pues, sólo un modelo. No interesa la persona de Jesús (que en realidad en su concreción histórica es más bien un transgresor), sino sólo su mensaje. Los misterios de la fe no son cosas suprarracionales que la razón no pueda explicar. Todo hombre honesto descubre dentro de sí ese reino.

Lessing afirma en 1777, que de verdades contingentes de tipo histórico, no se concluyen verdades racionales, necesarias. El ideal ético se encuentra en el ideal de hombre. La parte histórica del cristianismo no sirve, es más bien un obstáculo. Se abre un foso entre fe e historia.

2. Harnack (1851-1930).

Pocos años después del doctorado conseguido en Leipzig en 1873, se forma con las ideas liberales de Ritschl. En 1893, comienza a escribir la “La historia de las ideas cristianas”. En 1900, publica “La esencia del cristianismo”, transcripción del

curso académico impartido en el invierno de 1899-1900. Se trata de un texto simple, divulgativo, traducido a catorce idiomas, y que ha conocido otras tantas ediciones. Asume cargos públicos hasta llegar a ser colaborador íntimo de Guillermo II. Firmará en 1914, junto a otros intelectuales, un documento de apoyo al ingreso de Alemania en la guerra, (el día ater, en palabras de Bultmann).

a. El planteamiento metodológico.

La pregunta guía (típicamente liberal) es la que sigue: “¿qué cosa es el cristianismo?”. Mientras Kant había buscado la respuesta a la misma pregunta ateniéndose a la razón, Harnack escribe: “Queremos responder a esta pregunta sólo en el sentido histórico”. Se excluye en tal modo, sea el punto de vista teológico-apologético, como el filosófico. En esta elección, Harnack no está sólo, se adhiere a una corriente que propone un acercamiento histórico al cristianismo. En esta corriente encontramos a Reimarus, Ritschl, Wellhausen... Escribe Harnack al inicio de su texto fundamental, “La esencia del cristianismo”:

“También el punto de vista estrictamente filosófico está excluido: hace sesenta años estábamos afanados buscando un concepto general de religión (según la perspectiva hegeliana...) para después buscarlo en el cristianismo. No existe un concepto general de religión en el cual las religiones se relacionan como los géneros con las especies. El problema es entonces, puramente histórico”.

b. El punto de partida:

Tres son los postulados de la búsqueda histórica que Harnack asume como puntos de partida:

+ El hombre debe ser considerado en su historicidad, es un animal histórico. Tarea de la historia es acoger lo que es esencial, distinguiendo por así decir, “la pulpa de la cáscara”, pero sin caer en los dos extremos opuestos: el de identificar todas las estratificaciones históricas como la “cáscara” (y por consiguiente, no llegando jamás al grano), y aquella otra postura de tener todo en igual modo valioso y duradero (no pasando, como se diría, de la cáscara). Hay que combinar la modestia intelectual con el sentido crítico, la finura intelectual con la seriedad crítica.

+ El pasado puede y debe ser conocido porque hay analogía entre los hombres del pasado y yo. A este propósito, Harnack cita a Goethe: “La humanidad progresa siempre, pero el hombre permanece siempre el mismo”. La conciencia de Jesús, sería accesible a través de esta analogía, advirtiendo la precariedad y límites de uno mismo.

+ Lo histórico debe siempre mantener la conciencia de la historicidad de los mismos resultados históricos. La historiografía está siempre fechada. Los historiadores

son hijos de su tiempo, condicionados en su trabajo. Se precisa prudencia y cierto relativismo.

c. La esencia del cristianismo.

El concepto de esencia que es fundamentalmente idealista, consistiría en ese principio capaz de extrinsecarse, y perpetuarse en el devenir histórico, dando origen a formas siempre nuevas. Es el mismo concepto de esencia usado por Feuerbach, en el sentido de un punto sintético, esencial, es el evangelio (acogido como evangelio del evangelio). Para Harnack este punto sería la vida eterna en medio del tiempo, y delante de los ojos de Dios. Ahora bien, para conocer la esencia del evangelio, se necesita conocer la esencia de la historia, y ésta muestra cómo en el evangelio no se anuncia a Jesús, sino al Padre. Jesús es la misma personificación del evangelio, en cuanto el hijo anuncia el Padre. Jesús es pues, el reconocimiento más alto de la paternidad universal de Dios. Es hijo de Dios como cualquiera otro es hijo. Esta lectura, antes que histórica, es para Harnack también ética. Ética, no en el sentido ascético de un rechazo del mundo, sino en el sentido de que la religión es acción, fe activa. Se debe traducir en una praxis: la del amor y de la fraternidad universal. Así pues, este es el mensaje del Evangelio: Dios es Dios y padre de todos los hombres, y cada alma humana tiene un valor universal.

Jesús es un maestro de ética. Su revelación no es una doctrina, sino un modelo de comportamiento. La adhesión es interior, una fe activa por el amor. El mensaje es pragmático, no directamente político.

Harnack se pregunta también, acerca de la relación entre el cristianismo y las otras religiones, y sostiene que el cristianismo sea la religión en su esencia. Todas las otras religiones son naturaliter christianas: el cristianismo en cambio, no siendo particular ni discriminador, puede ser justamente considerado como la religión universal.

B. EL PROYECTO ÉTICO DE HANS KÜNG.

1. No hay supervivencia sin ética.

La humanidad está necesitada de una ética mundial para sobrevivir:

“Cada minuto se gastan en el mundo 1.800.000 \$ U.S.A. en armamentos; cada hora 1.500 niños mueren de hambre o de enfermedades de desnutrición; cada día se extingue una especie de animal o de planta; cada semana, sobre todo después de la segunda guerra mundial, en los años 80 han sido arrestados, torturados, asesinados, obligados a huir, o de otro medio de persecución, por gobiernos dictatoriales, más personas que en cualquier otro periodo de la historia; cada mes, por el sistema

económico mundial, otros siete mil millones y medio de dólares U.S.A. van a unirse a la deuda externa, que representa una deuda onerosa insostenible para los países del tercer mundo; cada año es destruída para siempre una superficie de la floresta ecuatorial, tres o cuatro vces mayor que Corea; frente a estas cifras, que pueden ser sustituídas por otras análogas, ¿son todavía necesarios grandes discursos para demostrar que estamos necesitados de un ethos global si queremos sobrevivir?”

Continúa su enumeración, afirmando que no hay democracia sin un consenso de fondo, porque hoy está superada la concepción del estado totalitario, pero hace falta ver si hemos llegado a una verdadera democracia.

“¿Cual es el dilema de la democracia hoy?; el estado liberal democrático, contrariamente al medieval, negro, o a aquel moderno totalitario, rojo, debe ser en virtud de su autocomprensión, ideológicamente neutral, no puede tener ningún color. Debe tolerar las diferentes religiones, confesiones, filosofías, ideologías; esto indudablemente traerá un enorme progreso en la historia de la humanidad. Este es el dilema de un estado democrático: el pluralismo: pero para que las diversas expresiones puedan convivir, es necesario un consenso fundamental,... un consenso por sobreposición “(un mínimo común denominador ético compartido por todos).

Existen democracias bloqueadas, como la italiana, donde los dos tercios ricos, hacen las leyes, que dejan al tercio pobre sin nada. Por tanto, es necesario superar las éticas del éxito y de la convicción; porque olvidan la dimensión social y la historia; esa ética permite que continuamente el individuo se pregunte por las consecuencias de su actuar, y asumir la responsabilidad de las mismas; “sin la ética de la responsabilidad, se reduciría la ética de la convicción a una ética satisfecha de sí misma”. Es por tanto, necesaria una integración entre la ética de la responsabilidad con la de la convicción. La primera tiene como fin y criterio, el Hombre.

La ética de la responsabilidad le permite llegar al hombre a ser lo que debe ser: el hombre debe ser sujeto y no objeto; cualquiera que sea el proyecto que se elabore para el futuro mejor de la humanidad, el principio ético fundamental debe ser el hombre; tras Kant, este debe ser el imperativo categórico. Sin esta ética no es posible sobrevivir, y por lo tanto, se llegaría al suicidio de la humanidad.

2. No existe una ética sin religión.

Es verdad que se puede tener una moral sin religión, pero de hecho no es posible sin una paz religiosa; es necesaria una conciliación entre las religiones; hay que ponerse de acuerdo entre todas las religiones para poner al hombre como fin y no al hombre como medio.

Las religiones sirven, si están en paz entre ellas: “para la fundación de una ética mundial de la responsabilidad, las religiones tienen una gran función, porque están basadas en principios universales absolutos”. Sin religión, no se puede fundar la universalidad de la obligación ética, porque sólo un incondicional puede obligar incondicionalmente. La religión lleva a Dios, el incondicional, y desde allí es posible.

Cuatro funciones fundamentales de la religión:

1. “La religión puede comunicar una específica dimensión de lo profundo, un comprensivo horizonte de significado también frente al sufrimiento, a la injusticia, al absurdo, un sentido de la vida también frente a la muerte”.

2. “La religión puede garantizar valores supremos, normas absolutas, motivaciones profundas, ideales elevadísimos, porque es el fin de nuestra responsabilidad”.

3. La religión, mediante símbolos, rituales, experiencias, fines comunes, puede crear el clima de confianza, de certeza, de fe, de fuerza personal, de esperanza a una comunidad, a una patria espiritual”.

4. “La religión puede motivar la protesta y la resistencia en la confrontación de situaciones injustas, la inextinguible nostalgia del totalmente otro”.

3. No hay paz mundial sin paz religiosa.

Existen religiones para la guerra (Líbano, Sudán, Argelia, Irlanda), y religiones para la paz; no hay por tanto paz mundial sin paz religiosa. Para llegar a esta paz religiosa, es necesaria una solución al problema de la verdad, y para eso se proponen tres estrategias y ninguna solución:

+ la estrategia del asedio: “sólo mi verdad es verdadera”. Complejo de exclusividad: *Extra religionem meam, nulla salus*. El Vaticano II acaba con esto.

+ la estrategia de la minimización: no existe problema, porque toda religión es verdadera, para el que cree en ella. Una única esencia se da coloreada, revestida en distintas culturas, ritos...

+ el abrazo: una sólo religión es verdadera pero todas las religiones participan de esa verdad de la única religión. La paz religiosa viene añadida en la interpretación de las otras religiones; ver a los otros como “cristianos anónimos”; las otras religiones son preparación para la gran religión. Esta estrategia es farisaica, en cuanto ve a las otras religiones como inferiores.

La verdadera estrategia sería la que Küng propone: la estrategia ecuménica, la verdaderamente ecuménica, que se basa en la autocrítica de todas las religiones (el cristianismo debería mirar Teodosio, Prisciliano, la Inquisición...). El criterio ecuménico, incondicional, es el hombre, lo humano; la verdad de una religión está medida por la humanidad de esa religión. La religión que le ayuda al hombre a ser verdaderamente hombre, es el criterio ético de fondo. No se trata éste, de un invento de Occidente, pues religiones como la hebrea también contemplan esta temática.

Todos deben estar de acuerdo sobre este mínimo consenso ético; la paz entre las religiones supone la solución al problema de la verdad.

El criterio verdaderamente cristiano es aquel que verifica el núcleo central del mensaje cristiano; para todo el N.T., Jesús es normativo y definitivo; “Él no es solamente el Cristo de Dios, esta es la primitiva confesión de fe más breve del N.T., Jesús Kyrios, Jesús el Señor; Él sólo es el camino la verdad y la vida”. “Si como cristianos se permanece fiel a la bimilenaria confesión de fe de la cristiandad... no se llega a un neocolonialismo teológico”.

Aquí nos encontramos una contradicción en el pensamiento de Küng: si Cristo es la norma definitiva respecto a Mahoma, Buda, Confucio, etc., entonces automáticamente los descalifico; si se quiere salvar el criterio específicamente cristiano, entonces ¿cómo queda la estrategia ecuménica?.

Küng responde:

“es necesario distinguir entre la prospectiva externa y la interna; vista desde fuera, prospectivamente, existen objetivamente diversas religiones verdaderas, existen diversas vías de salvación, con diversas figuras salvíficas y llegan a un único fin; vista desde dentro, desde la prospectiva del cristiano creyente, existe una sola verdadera religión; según la visión externa, sobre el plano sociológico, debemos decir que existen religiones verdaderas, pero desde la prospectiva del creyente, del cristiano, existe sólo la suya como verdadera”. “La única verdadera religión no excluye la verdad en otras religiones, e incluso puede atribuirle valor a las otras religiones”.

Küng resuelve la situación con las dos perspectivas, para el cristiano el cristianismo, para el musulmán el islamismo, etc.; para Küng no existe contradicción y cita ejemplos de otros casos, en otros ámbitos, como por ejemplo la política, la diplomacia (máxima fidelidad al país y máxima apertura a los otros).

El diálogo religioso viene a ser entonces un trato entre diplomáticos; cada religión mantiene su verdad y se abre a la verdad de los demás. El teólogo queda como un negociador o un político. El mejor teólogo, el que haya logrado la máxima integración de su propia esencia, con la máxima apertura hacia los demás.

4. No hay paz religiosa sin diálogo religioso.

Se desarrolla ampliamente el punto anterior, sobre el núcleo de fondo. El teólogo cristiano, puede y debe hablar con los otros.

5. Balance crítico de las posiciones de Küng.

1. ¿De qué cosa se debe ocupar el teólogo?; ¿del evangelio y sus verdades o del hombre y su futuro?

En su libro, “Proyecto para una ética mundial” (p.67), dice que en los pasados decenios, ha quedado claro que una religión puede proponer no sólo la opresión, sino también la liberación del hombre. No se puede sostener la tesis de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, etc.), de que la religión es una alienación o una frustración reprimida. Para Küng es claro que la religión puede contribuir desde el punto de vista socio-psicológico en la producción de la libertad, al respeto de los derechos humanos, a la venida de la democracia. Pero a partir de su pensamiento se llega a una excesiva exclusividad de este aspecto, como si la religión tuviese la tarea o la capacidad de obrar sólo en tal sentido. ¿El teólogo debe ocuparse del Evangelio y de su verdad, o del hombre y su futuro?

Desde un examen complejo, se deduce que la pregunta sobre lo que debe hacer el teólogo, no hace referencia tanto a la verdad del cristianismo, cuanto a su utilidad; es el criterio de la relevancia o de la significación, mientras que parecería que

el teólogo es tal precisamente porque se ocupa de la verdad, y no de la utilidad, de la que se debe ocupar la ciencia de las religiones. Da la impresión de que para Küng, la pregunta del teólogo comprueba la inutilidad del Evangelio, más que su utilidad.

La teología se ocupa en cambio de la verdad, y echa de menos este interrogante fundamental, no se entiende quién es el teólogo: ¿un opinador, un periodista de cosas y ciencias de la religión, o es el intérprete inteligente de la locura de la cruz?. La teología es el saber de los creyentes, no el credo de los sabios.

Es cierto que nos debemos poner también el problema de la utilidad, o menos utilidad del cristianismo, qué cosa ha producido en la historia, qué hace hoy... pero está el problema de si bastan parámetros psicológicos, políticos... La utilidad del cristianismo parecería una aparente inutilidad. El Papa Juan Pablo II, en su libro "Varcare le soglie della speranza", respondiendo a Messori, dice que la utilidad de la fe es la misma fe.. El problema del teólogo es la misma verdad, no el problema de la utilidad.

2. ¿Qué cosa se debe entender por ética? (Para Küng el problema es el proyecto de una ética mundial).

Ética es el complejo de las normas públicas, a las cuales es necesario atenerse para garantizar una buena calidad de vida común, y eso que asegura el futuro del planeta.

Si se tiene esta concepción de ética, se regresa de hecho a la teología liberal, que pensaba en Jesús de Nazareth como en un maestro de "etiqueta", que enseña normas del vivir social.

La ética es en cambio lo que hace referencia a la salvación del hombre, lo que hace referencia a la justicia requerida para entrar en el Reino: "Si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos...". La justicia de la cual se debe ocupar el teólogo no es la que asegura el vivir civilmente en el planeta, sino lo que hace referencia a la salvación total, ultraterrena. Obviamente es un capítulo de la ética también lo que hace referencia a la vida de manera civil en el planeta; la ecología por ejemplo, es un capítulo que ha entrado hoy en la ética, impuesto por las circunstancias.

3. Pero, ¿es posible una ética sin religión?

En Küng se encuentra una mezcla confusa y contradictoria, porque por una parte dice que el consenso ético no puede ser rígido o total (p. 45), y por otra parte afirma (p. 75), que la moral es tal en cuanto propone un deber incondicionado, y por ser así, se debe radicar en una realidad incondicionada, y sólo la religión da esa realidad

incondicionada, absoluta. Sólo lo que es incondicionado puede obligar incondicionadamente.

Esta tesis en sí contradictoria no debe desmentir la que ha sido ya anunciada (p. 56), y es que también los creyentes deben admitir que una vida moral es posible sin religión; lo que es confuso y contradictorio.

4. ¿Qué cosa es el diálogo interreligioso? (pp. 129-130).

Vistas desde fuera, existen varias religiones verdaderas, y vista desde dentro, existe solamente una.

El problema del diálogo interreligioso se puede resolver teniendo en cuenta esa afirmación, pero así tal diálogo viene cambiado y reducido a una relación diplomática, para lo cual, el verdadero teólogo es un buen diplomático, uno que sabe negociar en el diálogo la verdad.

Esta es una posición que relativiza, y contradice la disposición de fondo en cuanto un cristiano cree que sólo en el nombre del señor Jesús está la salvación, o de otra forma no se es más cristiano. Creer en la normatividad de Jesucristo, no puede ser verdadero sólo desde el interior, sólo para el cristiano: o es verdadero o no lo es. Si fuese verdadero sólo para el cristiano, no sería más absoluto, por lo que teóricamente Küng permanece cristiano en el sentido que enuncia este criterio de normatividad, pero luego no es coherente, porque de hecho después parece desmentirlo.

5. ¿Qué cosa es la fe cristiana?

Küng dice que para el creyente Jesús es normativo y definitivo, pero parecería que para él sea verdadero sólo porque por 2.000 años los cristianos lo han creído así, y por consiguiente permanece verdadero sólo si el cristiano hoy se mantiene fiel a la bimilenaria convicción.

Pero entonces, ¿la base de la fe es una convicción consolidada, o es verdadero lo que se crea porque de veras es así?; ¿la fe es fe o se reduce a una opinión?; ¿es opinión corriente, aunque consolidada por una larga y consuetudinaria tradición, o es un dogma, es verdad para creer porque es verdadera en sí misma?

La posición de Küng es verdaderamente muy delicada y toca puntos neurálgicos de la fe cristiana, y tales preguntas exigen entonces las respuestas de su parte.

El criterio específicamente cristiano.

¿Existe lo específicamente cristiano?, y ¿qué cosa es?

A este propósito se puede coger el núcleo del pensamiento de Küng. La que hoy viene anunciada como doctrina nueva, se revela a veces simplemente como la vieja doctrina del espíritu del liberalismo protestante, que hablaba de Dios y de Jesús, pero abandonando la normatividad y definitividad de Jesucristo. Por eso toma la iniciativa de la teología liberal, para contestar el asunto fundamental, y es que la religión cristiana se puede comprender con la sólo razón. Cristo ha sido un propugnador de un mensaje ético, uno de tantos, quizá el más sublime, pero no tiene ninguna dimensión verdaderamente sobrenatural. Así, dice Küng, se vacía el cristianismo de su raíz más verdadera, y Jesús viene nivelado a un profeta a la par de tantos otros, sin posibilidad de hacer un discernimiento de espíritus.

Contra tal liberalismo tuvo justamente éxito la propuesta de Barth, con su teología dialéctica. No está dispuesto a abandonar esta normatividad y definitividad de Jesucristo. Solamente Él es el Cristo de Dios, es el Señor; este es el centro, quien cre esto es cristiano. Sólo Él es el camino, verdad y vida. Para el hebreo la Torah, para el musulman el Corán, para el budista el doble sendero. No se ve claro cómo sacar adelante la estrategia ecuménica.

4. LA LECTURA ESCATOLÓGICA (De Weiss a Moltmann)

A) LA PREHISTORIA

1. J.Weiss

Trata de recuperar la concepción de Reino como evento futuro frente a la teología liberal que propugnaba un reino terreno solamente e interior al creyente. El Reino es algo trascendente que se contrapone dialécticamente a la realización del hombre; el Reino no es un desarrollo intraterreno que llega a esta meta. No podemos privar al mensaje de Jesús de esta tensión escatológica, no se puede eliminar.

Jesús no propone tanto un mensaje ético moral. sino un mensaje centrado en un evento escatológico que se da en el Reino de Dios. El centro de su predicación es el Reino, la venida de la derrota del mal.

Pero Weiss no acaba de cortar su relación con la teología liberal: confunde lo escatológico con lo apocalíptico. Se da, pues, una contradicción en sí mismo al oponerse y continuar con posiciones de la teología liberal.

2. A.Schweitzer

Partiendo de Reimarus examina todas las "vidas de Jesús" en las cuales, cada una se propone la etiqueta de alcanzar al "verdadero Jesús", pero cada una identifica "su" Jesús con el propio pensamiento, y así sucede que Jesús viene presentado como marxista, hegeliano, socialista,... Schwei. concluye que no se puede escribir una biografía sobre Jesús.

Se mueve para atacar la teología liberal, la cual presenta a Jesús como un maestro de ética. Jesús, en el fondo, da una sentencia sobre la inautenticidad de esos relatos, y vuelve a su ambiente. Y en su ambiente aparece como un profeta escatológico: el kerigma de Jesús es:

. Mc:

- el tiempo se ha cumplido
- el Reino de Dios está cerca
- convertíos
- creed en el evangelio

(los dos primeros dicen lo que hace Dios, es el tiempo de Dios; los dos segundos hablan de la consecuencia, de la respuesta del hombre, ésta es la moral, la ética)

. Mt:

- convertíos porque el Reino de Dios es cercano.

La escuela liberal ha puesto el énfasis en los dos últimos elementos, peca de moralismo, sin embargo el primado es de Dios.

Schwe. propugna que el mensaje moral de Jesús es una ética provisoria, ya que Jesús no pensaba en una larga historia, sino en una venida inminente del Reino de Dios:

predicaba una moral para tiempos breves, una ética provisoria porque falta poco para el Reino. Pero este reino no llega, por esto Jesús se deja matar para hacer avanzar la venida del Reino, lo cual le ha convertido en un fanático apocalíptico.

Schwe. acaba, en el fondo, como la teología liberal, es decir, hace su propio rostro de Jesús. Al final, acaba por dejar la teología "ya que no me da el verdadero rostro de Jesús"; se trata de una "elección", de elegir a Jesús en el hermano vivo, por lo cual decide marchar a África a misionar. Jesús ha muerto pero vive en los hermanos. La teología no sirve, es un intento fallido.

3. K.Barth

Tres etapas: la primera es hijo de la teología liberal; la segunda: teología dialéctica de su lectura de la epístola a los Romanos, de Pablo, y tercera: la "analogía fidei".

En su "Comentario a la carta a los Romanos", Barth se siente como uno que se despierta a la teología dialéctica y se opone a la teología liberal afirmando que un cristianismo que no tiene como tema central la escatología no es cristianismo.

La liberación de Dios sucede en la historia, pero no viene desde dentro sino desde fuera. Solo el cristianismo es la religión verdadera: Dios se encarna en la historia a través de Jesús, pero desde fuera. Jesús como cumplimiento está más allá de la historia.

La diferencia sobre la escatológica de Schweitzer respecto a Barth, es que para el primero es apocalíptica, al final de los tiempos, y para el segundo es cristológica: está fuera del tiempo: "esjatón": es la eternidad trascendental, acontecimiento vertical, que viene de lo alto, Dios interviene en la historia de forma trascendental.

El corazón de la revelación es que Dios es Dios y el hombre no es Dios. Dios se revela para salvar por la gracia. El hombre no puede poner ninguna premisa para la salvación. Por tanto el mensaje cristiano no se puede reducir a una mensaje ético; al contrario: el Reino transforma a los creyentes en criaturas nuevas destinadas al mundo escatológico y supra-histórico.

La historia es como los diversos puntos que siempre están bajo el evento cristológico igualmente cercano a todos los puntos de la historia. Se trata de una eternidad trascendental

La teología dialéctica no es suficiente porque está ligada a esquemas helenísticos, ontológicos, a-históricos, reduciendo la escatología y la revelación a una apocalipsis de la subjetividad trascendente de Dios.

B) LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA (J.Moltmann).

1. El tema del futuro.

Este tema no es un apéndice sobre los novísimos, porque el cristianismo es escatología desde el principio al fin, atraviesa toda la teología. Esto le lleva a criticar la escatología precedente llamada "consecuente", que no quiere decir sucesivo sino "coherente" con sus premisas. Esta teología que pretende ser coherente no lo es: ha

conducido a una existencia opaca y sus sustentadores han reducido la predicación de Jesús a una ilusión, a un mensaje ilusorio, ya que el fin del mundo no ha venido: Jesús se había equivocado.

La batalla escatológica no ha hecho sino comenzar y debemos estar atentos al resurgir de mentalidades ya superadas.

2. El concepto de "promesa".

Lo escatológico no depende del concepto griego, intemporal, sino que es el núcleo del pensamiento cristiano.

La providencia (concepto religioso, conocido por los griegos) sirve de concepto primario de promesa (específicamente cristiana), no es al revés y no han de confundirse

3. La promesa genera esperanza.

Es su madre. Se trata de una rehabilitación de la virtud de la esperanza: es la fuerza que pone de relieve la fe y ésta así puede generar la caridad.

El pecado principal, por tanto, es la desesperación, que puede ser de dos formas:

- pre-sunción: anticipación de lo que Dios hace (es el pecado de Prometeo que quiere salvarse solo);
- des-esperación: prematura falta de lo que se espera de Dios (el pecado de Sísifo).

4. Dimensiones cósmicas de la esperanza cristiana.

Critica lo que llama el "a-cosmismo" de Bultman: esperanza solo "para mi", toda la esperanza se reduce a mi decisión por esto no incide en la historia del mundo.

No se puede hablar de apertura al mundo sin una realidad, ontología, objetividad escatológica del creyente. Sin una nueva comprensión del mundo (comprender la realidad del cuerpo, de la naturaleza) y de la fe no se puede hablar de una nueva esperanza. Es necesario superar el binomio entre escatologismo e historicismo, entre escatologismo y existencialismo, la fe y su anuncio que viene relegada a la subjetividad en Bultmann.

Si al espíritu se le quita la relación con la historia se le quita su espiritualidad. Esta fe y esta esperanza se fundan sobre el Dios que viene: recuperar el sentido de "adventus": concepto típicamente cristiano: esperar lo que debe venir.

Es necesario distinguir entre:

- futuro: etimología: "fuo"- "fisis": naturaleza, se trata de un futuro cíclico, estaciones,... Concepción inmanentista del tiempo.
- adventus: "lo que viene", el Dios que "es" viene, vendrá, el "ya pero aun no".

5. Valoración.

+ Elementos positivos:

- recuperación de la esperanza cristiana: esperanza que empeña al hombre, a la comunidad cristiana en el mundo en empeños concretos;

- teología de la esperanza se pone en diálogo con varias corrientes: marxismo, existencialismo, historicismo, con Bloch..

- apertura de perspectivas: la Resurrección es el acontecimiento fundamental, espiritualidad del éxodo, la comunidad como peregrina,...

+ Elementos carentes:

- hay subrayados exclusivos y polémicos: falsas alternativas entre la religión de la promesa y la de la epifanía (presencia, manifestación) en el NT. No se pueden contraponer dos aspectos presentes en la Sagrada Escritura.

- en el NT el presente, pasado y futuro están entrelazados, la centralidad de Cristo elimina el tiempo, lo cual no quiere decir eliminar la historia; el NT habla de la epifanía de Cristo, del cumplimiento de las promesas en Cristo. Sino entendemos esto no entenderemos el AT ni el NT; desde aquí podrá captarse el concepto de promesa para el futuro.

5. LA LECTURA ANTROPOLÓGICA (de Feuerbach a Welte)

1. El padre del materialismo: L. FEUERBACH, la esencia del cristianismo (1841).

El cristianismo es fruto de una proyección de un hombre reprimido que se evade, se aliena, en un Dios que es contrario a su marginación ambiental. La esencia humana depende de esto. La forma más adecuada de leer el cristianismo es el humanismo no el cristianismo. En el cristianismo se revela el hombre así mismo. Se ha de comenzar a renovar la lectura del credo, aplicando al hombre los artículos que ha atribuido a Dios. Todo debe ser revisado y reivindicado por parte del hombre.

* Algunas premisas:

1ª El cristianismo no viene juzgado negativamente, sino presentado como la etapa más alta de la auto-educación de la humanidad y ésta debe ser superada (premisas tomadas de Leesing). 2ª El mundo de la religión no verdadero ni falso es mítico (tomada de Strauss)

3ª La cultura religiosa no es una revelación de Dios al hombre sino producción del hombre que habla de sí mismo y que debe apropiarse de sí mismo. Hemos de pasar de la teología a la antropología.

* Tesis fundamentales:

1ª Dios es la obra del hombre.

El ser de Dios es el ser del hombre, no son independientes o precedentes, es el hombre en sí mismo. El hombre piensa a Dios como infinito, luego puede pensar a Dios en infinito.

No es tanto el objeto, sino el sujeto lo que es infinito, es el objeto de la razón que se piensa a sí mismo. Si piensas en el lo infinito, piensas en la infinitud de tu mismo ser.

La esencia de la religión: el conocimiento que el hombre tiene de Dios es el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo: lo que el hombre piensa como objeto no es sino su ser mismo objetivado. Dios es la esencia del hombre puesta fuera del hombre. No es tanto Dios que se encarna, sino el hombre mismo que se realiza a sí mismo.

El hombre piensa en Dios como sin límites, pero es el hombre que piensa un ser sin límites, que piensa al hombre en su propia esencia. El ser divino es la esencia humana sin límites, es la esencia humana absolutizada. Los atributos de Dios son los atributos de la esencia humana.

Si esto no se desenmascara, el hombre adora a Dios a través de su propia anulación. El hombre debe recuperar su propia riqueza que el ilusoriamente ha transferido en Dios.

2ª La esencia de la religión no es la teología, es la antropología, es una esencia moral.

En la religión cristiana, el primer atributo de Dios es la perfección moral: es santísimo. El Dios moral pone al hombre en la exigencia de ser como él, santo, pero esto es posible solo si el hombre es ya como él. En otras palabras, el cristianismo es la más alta afirmación del hombre. En este punto Feuer. toma uno a uno los dogmas y los rebate.

¿Qué es la Encarnación? Por qué Dios se ha convertido en hombre?: por amor, por misericordia se responde normalmente. Pero esto es un sentimiento humano. Por tanto, Dios era ya un Dios humano antes de convertirse en hombre. Tiene sentimientos humanos. Por tanto, es el hombre el que es divino. Dios que se convierte en hombre no es sino la manifestación de un hombre que se convierte en Dios... el hombre era ya un Dios antes de que Dios se convirtiese en hombre. Entonces, la antropología no considera la encarnación un misterio grandioso, sino una mera ilusión.

No hay teología o cristología, solo antropología. Feuer. reduce el dogma y su núcleo central es lo humano, el amor. Dios es amor, el amor absoluto que el individuo no podrá nunca realizar, pero que el hombre verdadero es capaz de vivir.

¿Qué es la Pasión?. En el sufrimiento se revela el amor, Un Dios que sufre es un Dios que ama, es humano. Por tanto, del corazón humano es de donde sale la esencia del cristianismo: el amor, el amor humano purificado de sus elementos teológicos. En este caso significará que sufrir por los otros es actuar en modo divino. Cristo es el emblema de hombre verdaderamente humano, no de Dios.

2. Una antropóloga contemporánea: Ida Magli, "Jesús de Nazaret" (1982).

Comienza por preguntarse que ha hecho realmente Jesús de Nazaret?, es posible decir cualquier cosa que aún no se ha dicho de él? quién es este Jesús?. cual es su novedad específica.

Jesús es el que trae la novedad absoluta de la historia, es el verdadero revolucionario, aunque su mensaje es prácticamente imposible pues su novedad es tan imposible que es absoluta, no hay estructuras que puedan sustentar esta novedad; se trata de un utópico revolucionario que se pone en contraste con la cultura de su tiempo. "Quién no está conmigo, está contra mí".

Jesús se contrapone a la cultura del tiempo. HA sido el único que no se ha dejado influenciar por su tiempo, pero ha vivido con total consciencia su radicalidad. El no ha sido comprendido por nadie, ni siquiera por sus discípulos que lo han traicionado.

Jesús ha dicho cosas que nadie ha dicho; es un subversivo radical de su cultura, un ser que se contrapone totalmente a su tiempo; con él es imposible seguirle o cumplir lo que dice. Está en total discontinuidad con su tiempo con la cultura hebraica.

De la sexualidad, los evangelios no hablan, falta en las tentaciones, cuando es la más común. Jesús es un anárquico. Propugna una religión sin leyes, sin ritos, la única ley es la libertad del amor; Jesús quiere abolir la diferencia entre lo sagrado y lo profano que era fundamental para el hebraísmo. Con él cae la sacralidad del templo y del

tiempo. Jesús vacía toda la realidad sagrada por que dice que si quieres orar lo puede hacer en ti mismo.

- sobre la oración: Jesús no ha enseñado ninguna oración, ni siquiera el Padrenuestro que es una interpolación necesariamente puesta por los apóstoles;

- sobre la Iglesia: Jesús no ha fundado ninguna iglesia, y por parte de los discípulos es imposible de estructurar nada que se asemejase a lo que Jesús ha predicado;

- sobre la eucaristía: la última cena parece una reunión mafiosa constituida a priori para fijar una jerarquía y dividirse el poder.

La autora indica que su método es el de la antropología cultural. Según las leyes de la cultura cada individuo queda modelado por ésta. La cultura es algo innato al hombre que no puede vivir sin ella; es un producto de la actividad encefálica del hombre. Pero Jesús, entre todos, es un genio de la humanidad, destructor total de la cultura hebraica. Por tanto, Jesús es un subversivo radical, no solo por el cambio político, sino por el intento de cambiar totalmente la cultura.

* Valoración: preguntas:

1ª La confrontación que la autora hace de Jesús y la cultura hebraica es reduccionista. No podemos nivelar las diferencias. Se trata de una aproximación simplista a Jesús. Su primer error metodológico es entender la cultura hebraica como algo monolítico y no como algo plural.

2ª El centro de la cultura hebraica no es la diferencia entre sagrado y profano, entre puro e impuro, sino la Alianza. La estructura fundamental es el discurso de la Palabra, del "escucha Israel", de la escucha. El esquema profano-sacro es un esquema que pertenece a todas las religiones.

3ª No resuelve ningún problema: para ella está por descontado que los evangelios son míticos, no históricos; examina los textos sagrados no como tales sino como solamente textos. Hay un vacío exegético muy claro y por tanto no puede ser científico. Su afirmación es un prejuicio para mostrar que los evangelios son míticos pero no dice nada para mostrarlo. Quita todo lo que va en contra de su tesis: Jesús es un subversivo, este es el principio, si se dice que iba a la sinagoga esto es mítico.

3. Un filósofo de las religiones: B.Welter, "Qué es creer?" (1982).

Es un filósofo católico, discípulo de Heidegger. Su principal obra es " De la nada al misterio absoluto". Su intento es de explicar filosóficamente la posibilidad humana del creer, de la posibilidad de la fe en un contexto filosófico no se trata de una "fe filosófica".

La fe es una confianza originaria, subraya el carácter de originalidad, de precedencia, es la confianza originaria; no es producto de la existencia humana, sino que existe previamente a la existencia.

1° La fe como confianza originaria: la fe se basa en esta confianza original: la vida tiene un sentido; es evidente, se impone por sí misma, es indemostrable en cierto sentido, se trata del acto de fe radical. Esta fe:

- nos empuja al futuro;
- es una estructura de acogida que se abre a los acontecimientos particulares integrados en un horizonte amplio;
- existe antes del escepticismo, de la duda,.. Llevamos dentro el deseo de perfección que da sentido a aquello que no lo tiene: el mal, la caída... de por sí no tienen sentido pero forman parte de la experiencia, se trata del mal como defecto;
- este carácter es originante produciendo la vida como sentido.

2° Esta fe tiene un carácter trascendental: nos produce a nosotros; es una fe implícita que existe en todo hombre; no es fruto del deseo y hace posible todas las formas de la pasión de nuestra existencia. Nosotros somos finitos, el hombre no se contenta nunca, vivimos en un horizonte infinito. Esta tensión entre finitud e infinitud es de donde nace la fe.

3° Esta fe es libre: puede surgir, no que deba surgir. LA experiencia de finitud nos "obliga" a esta fe, es una elección, es una decisión y por tanto puedo elegir otros finitos y no el infinito. La libertad débil esta frente a la libertad infinita. Se trata de un encuentro entre libertades.

4° Es una fe interpersonal: es una característica ontológica de la complejidad del ser humano. Me encuentro con u tu, con otro yo. Hay que superar el kantismo teológico que habla de sujeto-objeto; también se puede hablar de palabra-fe.

5° Posibilidad de la fe en Jesús: posibilidad de la religión de Jesús. Jesús es el mensaje y el mensajero: puede convertirse en interesante si el hombre se da cuenta que tiene necesidad de salvación y sabe que esto no puede venir del mundo intramundano. La existencia humana ha de ser propuesta como un mirar hacia adelante en la que puede surgir el encuentro con Jesús y de aquí la satisfacción del deseo imperante en el hombre.

CONCLUSIONES DE LA Iª PARTE

1. La "esencia" del cristianismo.

En el corazón de la fe cristiana se encuentra no una idea o un mensaje, sino una persona: Jesucristo: "La última palabra que tengo que decir... no es un concepto como la gracia sino un nombre: Jesucristo. El es la gracia, es lo último, más allá del mundo. de la iglesia, de la teología. No podemos "capturarlo"... Lo que me ha ocupado en toda mi larga vida ha sido dar siempre relieve a nombre y decir: allá..." (K.Barth).

2. La indispensable referencia: la "historia" de Jesús.

El anuncio cristiano debe fundarse, confrontarse y referirse continuamente a la historia de Jesús.

Para reconstruir en modo entendible esta historia es necesario servirse de una metodología rigurosa y de una sólida criteriología que, en base a la confrontación entre los datos del evangelio, por una parte, y los extra-evangélicos, por otra (continuidad-discontinuidad), permita sobresalir el núcleo más auténtico de la obra y de la persona de Jesús de Nazaret.

En base a tal indagación historiográfica es posible identificar el centro de la predicación de Jesús : el Reino de Dios y resaltar su auto-conciencia mesiánica. El mensaje y la obra de Jesús explican su muerte en la cruz.

Una vez asegurada la absoluta certeza de tal evento, se puede seguir un itinerario para verificar de cuanto viene antes del evento capital (de la cruz hacia atrás) y de lo que viene después (de la cruz en adelante).

3. El centro y sus derivaciones.

La investigación historiográfica lleva a concluir que el evangelio de Jesús tiene también implicaciones morales, políticas, antropológicas, etc., pero estas no son el centro de su obra y de su predicación. En el centro esta su relación única con el padre (pre-existencia) y con su voluntad de donación total, hasta la cruz, para la salvación del mundo (pro-existencia).

Como consecuencia, la evangelización sobre Jesús podrá y deberá sacar a la luz las dimensiones éticas, antropológicas, políticas del hecho cristiano, pero sin absolutizaciones indebidas y ambiguas identificaciones.

B/1. EL MODELO KERYGMÁTICO

R.Bultmann (1884-1976): significado de una teología.

Podemos hacernos tres preguntas:

1. ¿Sola fides?

Cuando se habla de Bultmann se dice que es propiamente luterano ya que subraya la "sola fides" y no le interesa la historia de Jesús. Pero esto es verdadero hasta un cierto punto.

Bultmann no ha negado que Jesús no haya existido. No duda de algunas de las acciones de Jesús: realizar exorcismos, haya transgredido el sábado, haya mostrado simpatía por los pobres, las mujeres, los niños. Bultmann no es un escéptico radical de la historia de Jesús.

El punto crítico es que algunos datos del evangelio están mezclados con elementos "míticos" y no podemos responder con certeza a algunas preguntas fundamentales. Por ejemplo si Jesús ha tenido conciencia o no de ser el Mesías. Afirma con claridad que no podemos decir nada seguro sobre Jesús porque hay que tener muy en cuenta el poder creativo de la primitiva comunidad. La mayoría de los especialistas afirma que Jesús si posee esta auto-conciencia, pero él se inclina por la segunda de las posturas.

¿Se puede concentrar el pensamiento de Bultmann en la "sola fides"? Parece que un pensamiento tan genial y complejo como el suyo no puede quedar enmarcado en una fórmula tan estrecha.

Se puede hablar de "desinterés", no de escepticismo; el esfuerzo por recuperar la historia de Jesús le parece un espectáculo interesante, divertido. Es posible llegar a algunas certezas históricas (*quaestio facti*), pero lo que a él le interesa es la "*quaestio iuris*", la valoración teológica de la reconstrucción histórica de Jesús.

La cuestión del acceso al Jesús histórico la ve como imposible, ilegítima e inútil. Es ilegítima porque supone someter los evangelios como un objeto, cuando debe ser la Palabra quien debe interrogar al sujeto.

Si reduzco los evangelios a una crítica histórica llego a la fe a través de la historia, es al revés. La fe se refiere a la "desnuda Palabra", es decir, a la sola gracia que hace que el hombre no pueda asentarse en ninguna seguridad que no sea la fe, la justificación del hombre se realiza a través de la sola gracia.

La seguridad que pretende el teólogo de alcanzar el evangelio es un episodio más de la seguridad que se basa sobre las buenas obras. Se trata de una seguridad farisaica. La seguridad de la fe no puede venir de la certeza de la razón, de la historia.

Él quiere llegar a la desnuda Palabra: aceptar el riesgo de la fe. Es verdad que la fe se basa en el evento de la cruz y de la Resurrección, pero es un dato histórico que no se puede controlar históricamente: no puedo decir que en esta Cruz Dios me ha dado el perdón desde la historia sino desde la fe. El único criterio es la Palabra de

Dios, surge del contacto con esa Palabra; la cruz es un evento histórico pero solo la puedo acoger a través de la Palabra.

La reacción a Bultmann parte de sus mismos discípulos. LA famosa conferencia del 20 de Octubre de 1953 en la que Käseman ponía esta pregunta a Bultmann: ¿ es posible que a nosotros nos interese solo el "*Dass*" (el hecho) y no importe el "*wie*" (el cómo). Si la Iglesia no tenía ningún interés por la historia de Jesús porque después de Pablo, se han escrito los evangelios?. La verdad es que Jesús solo puede ser comprendido a la luz de la Pascua, pero no puedo explicar la pascua sin saber antes lo que ha sucedido. La Cruz es "todo", pero no puedo reducirlo solo a ella, la cruz tiene un "pre" y un "post".

El problema de Bultmann es que todo se reduce a la Palabra y la fe; el centro del evangelio queda reducido a la acogida del evento salvífico "para mi". Ciertamente que cuando se cree acepto la pascua "para mi", pero como advierte Käsemann: yo creo y creo en el evento, pero Dios ha actuado antes de que yo me convirtiese en creyente. La Pascua me ha precedido: hay un "extra nos" de la salvación, hay una realidad objetiva que me antecede. Es Dios mismo el que ha elegido el camino de la historia para revelarse y salvarnos (W.Pannenberg).

Bultmann mantiene que la fe no es una racionalización de la fe, no se trata, sin embargo, de un sacrificio del intelecto; el escándalo de la cruz hace referencia a la "*fides que*" (contenidos) y no tanto a la "*fides qua*" (acto personal).

Acusaciones:

.. de fideísmo: si la fe no se funda racionalmente es un acto humano?;

.. docetismo: hay una minimización de la historia, en esto depende de M.Khaler. LA fe cristiana se centra en una "Palabra hecha carne", no se trata de una palabra desencarnada. No basta con decir que la salvación viene en la historia sino que Dios nos salva asumiendo la propia historia;

.. pelagianismo: relieve de la verticalidad de la redención; el hombre no puede hacer nada , " el oyente convierte la Palabra en evento salvífico; la Palabra se convierte en evento, esta en el oyente la posibilidad de convertirla en evento."

(El hombre es quien tiene la parte determinante. Pero, ¿no hay un riesgo de caer en un antropocentrismo?).

2. ¿Solo Christus?.

Con Reimarus continua excavando el foso que separa al Jesús de la historia del Cristo de la fe. ¿Lo que Jesús ha hecho es decisivo para mí o no?, que importancia tiene este Jesús para la comunidad? hay una objetiva continuidad entre Jesús y Cristo?.NO.

Es significativa la exégesis que Bult. hace de 2Cor 5,16 "De suerte que nosotros desde ahora a nadie conocemos según la carne ("*kata sarxa*"). Aún cuando hemos conocido según la carne a Cristo, ahora, sin embargo, ya no lo conocemos así". Lo que es importante es conocer a Cristo, pero no "según la carne". Problema: "según la carne" se refiere al "conocer" o a "Jesús". No puede ser a Cristo sino al conocer. Los estudiosos, según Bult. hacen observar que el "según la carne" deber ser unido al

"conocer" más que a "Cristo",. Por lo tanto, Pablo opondría no el "Cristo según la carne y "Cristo según lo espíritu" sino el conocimiento según la carne y según el Espíritu.

A nivel teológico es necesario recordar las jornadas bíblicas de Lovaina de 1973, donde Käseman, invitado a hablar, recordó la conferencia de 1953, e indicaba que la fe no puede no referirse a las palabras, a los hechos y gestos del Jesús terrestre. Los evangelios nos ponen delante de la frescura de la vida de Jesús, la cual es inolvidable.

3. ¿Sola crux?

Lo que importa a Bult. es "el hecho", el dato (Dass) y no tanto el "como" (wie). Lo que importa se ha cumplido una vez y esto tiene un significado de una vez por todas. A que se refiere "una sola vez". A Bult. lo que le interesa es que en este crucificado - una vez "*einmal*"- podemos encontrar el lugar de salvación "una vez por todas" - "*einmal*" se convierte en "*ein-fur-allemmal*".

Si esto es salvífico en el momento en que yo lo creo se reduce a un "de vez en vez" existencial. Se trata de una versión antropocéntrica sobre la cruz: soy yo el que creo el evento; Jesús muere sin saber la salvación que comporta su muerte. De esta forma se hace vano el evento de la cruz y por tanto el kerigma. Porqué muere en la Cruz? por qué ha sido procesado? no podemos decir nada de la conciencia que Jesús mismo tenía de sí?. Desde luego la posición de Bult. es una posición muy arriesgada, superada desde dentro del mismo protestantismo.

B/2. EL MODELO TRASCENDENTAL KARL RAHNER

A) PREMISAS

1. La teología trascendental

Qué es la teología trascendental?. Debo preguntarme sobre las posibilidades de la fe sobre el objeto dogmático. El teólogo debe reflexionar sobre la "teología trascendental" en la que hay un sujeto creyente y por tanto un objeto creíble. Cuando un teólogo reflexiona sobre un objeto dogmático no puede prescindir de las condiciones "a priori" de su conocimiento. Esta estructura previa no puede ser saltada.

La TT es necesaria en cada cuestión

- porque cada actitud sobre el objeto hace referencia al sujeto cognoscente;
- porque creo en una historia que es historia de salvación, el sujeto tiene necesidad de ser salvado y consciente de esa salvación;
- cada vez que hago teología debo preguntarme por las últimas razones, debo hacer filosofía.

2. La perspectiva antropocéntrica

El hombre es tal en cuanto está en continua tensión hacia lo absoluto; en su más profunda identidad es "oyente de la Palabra". Este es el título de uno de sus libros en el que se recogen algunas de sus lecciones universitarias. Del mismo se derivan tres tesis fundamentales:

1ª. El hombre es un ser espiritual, en camino hacia lo absoluto, lo sepa o no está constitutivamente abierto a la trascendencia, es peregrino de lo Absoluto. " LA trascendencia del conocimiento del ser en general, que es necesariamente tematizado y constituye al hombre como espíritu, es la primera afirmación de una antropología metafísica...". el hombre es "capax Dei".

2ª El hombre es el ente, el ser, que amando libremente se encuentra de frente al Dios que puede liberarlo. Un hombre estructuralmente capaz de acoger la Palabra o el silencio de Dios amando libremente al Dios de la liberación o de su silencio. El hombre encuentra al Dios del amor en el camino del amor.

No es el hombre quien crea la Palabra, sino es creado por ella y por tanto capaz de escuchar la Palabra.

3ª El hombre es el ser que en su historia debe tender su oreja a una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana. El hombre es el ente que está dotado de una espiritualidad receptiva abierta a la historia y en su libertad en cuanto tal se encuentra de frente a la posible revelación de Dios, la cual en el caso en el que se verifique, se efectúa siempre a través de "la palabra" en su historia, de la que constituye la más alta realización. Dios me crea a través de la palabra y yo me realizo escuchándole.

El hombre es aquel que escucha en la historia la Palabra del Dios libre. Solo es así como debe ser. Una antropología metafísica es completa solo cuando se comprende a sí misma como metafísica de una "potencia obedencial" (expresión tomista. Término obedencial = "ob-audio": escuchar de forma atenta y sumisa) respecto a la revelación del Dios trascendente. El hombre llega a la fe porque le ha sido dada, por gracia, la posibilidad que de hecho el no se puede dar.

B) EL ANÁLISIS DE LA FE

Se expone en seis puntos:

1º. La racionalidad intrínseca de la fe.

Se trata de demostrar la compatibilidad entre lo divino y lo humano. Quiere mostrar como la fe no es un fenómeno irracional; la fe tiene un componente intelectual; se basa sobre datos históricos que son racionalmente dignos de investigación sin olvidar que también la fe solo puede suceder en el abandono.

El problema no es fe-ciencia sino fe-vida (horizonte antropológico, existencial). La fe es asentir el significado del creer. Esta fe que me supera y trasciende es creíble. Hay una asonancia de fondo entre la fe y el intelecto. La fe hace posible la plenitud de la humanidad, es como un "super-conocimiento".

2º. El acceso a la fe.

La conversión a la fe no es un proceso racionalmente reductible; no se trata de un salto en el vacío, pues siempre hay un equilibrio entre racionalidad y sobrenaturalidad de la fe.

De hecho hay una conexión entre lo humano y lo divino: de aquí "el existencial (lo humano) sobrenatural" (no es resultado del esfuerzo humano), sino que es la apertura a Dios que crea al hombre capaz de acoger a Dios mismo.

Antes que una fe explícita hay una fe implícita presente en todo hombre y presenta como humanamente legítimo el creer explícito. Se trata de un renacimiento en la fe de la verdadera humanidad, del amor, de la libertad. Quien sigue a Cristo se hace "más" hombre.

3º. La historicidad de la fe.

Es la dimensión histórica de la fe. La experiencia trascendental se manifiesta de manera histórica, en la mediación necesariamente histórica ya que el hombre es un ser histórico.

Dios nos salva en la historia: hecho de la Encarnación. Dios habla al hombre de modo humano: de forma histórica; la fe trascendental se convierte en la fe categorial histórica; hay una unión entre el sentido de la fe y el asentimiento de la fe. Hay un círculo hermeneútico entre el sujeto de la fe y el objeto, lo cual hace que la fe se justifique a sí misma. Esto siempre es posible gracias a la gracia.

4º. Maduración de la fe.

Hoy el cristiano se encuentra en un estado adulto, es un cristiano que llega en libertad a la fe, no es un cristiano infantil. Se da un coraje de una mayor responsabilidad. Cree no porque creen los otros o porque hay una comunidad de creyentes, sino porque él lo ha decidido libremente. No delega en la comunidad su decisión de creer, está convencido de las razones de su creer, de la propia esperanza, y sabe transmitir las .

5º. Lo humano de la fe.

Esta fe es un acto humano. El cristiano se realiza con este acto de fe. La tarea del cristiano es ser un hombre que se desarrolla y progresa. La Encarnación no disminuye el ser humano. El creyente advierte la humanidad desde dentro, es un hombre que asume la dramaticidad de la existencia en la maduración. El cristianismo es arriesgado: se basa en la propia libertad. El cristianismo como humanismo es en sentido pleno: lleva al hombre a su plena realización. La fe no reduce la humanidad, sino que la lleva a su máxima expresión.

6º. Preparación evangélica a la fe explícita.

El hombre es un ser naturalmente cristiano ("cristianos anónimos"); es un sujeto dispuesto a acoger la Palabra, creado constitutivamente por gracia en oyente de la palabra. La reflexión sobre la fe debe hacer ver la correspondencia entre la fe y el acto de fe. LA filosofía debe hacer ver el acceso a la fe y la acogida de la revelación.

Por tanto, se ha de superar el positivismo teológico y el biblicismo.

B/3 EL MODELO ESTÉTICO **(H. Urs von Balthasar)**

A) PREMISAS

1. La elección del principio arquitectónico.

El parte de un primer conocimiento cosmológico para llegar a Dios y parte del mundo como creado, como una realidad sacra. Este camino ha sido válido hasta el momento en el que el mundo tenía para el hombre una cualidad sagrada (típica del mundo patristico y medieval). Es un camino que se fija y rige por categorías ontológicas. El principio arquitectónico es una analogía del ser. Respecto a esta concepción él habla de una reducción cosmológica del contenido del cristianismo.

Otra concepción es la antropológica. Esta utiliza categorías personalísticas y tiene como instrumento la categoría dialéctica. a este respecto el habla de una reducción antropológica del contenido del cristianismo.

La tercera vía, la cual él propone, es la estética teológica. Para él el concepto de estética tiene como dos aspectos: siguiendo a Kant hace referencia a lo que es perceptible y siguiendo el trascendental del pulchrum es una teología que busca el pulchrum y por tanto hace referencia al hombre.

Balthasar dialoga sobre todo con Rahner. Tiene miedo que el método inmanente reduzca el mensaje del cristianismo a las preguntas del hombre.

Solo la vía del amor me permite llegar, alcanzar, a una trascendencia subjetiva del mensaje de la revelación, porque es un mensaje de amor. Por qué una estética teológica?.

1º solo una estética no mortifica el mensaje cristiano, no reduce el núcleo fundante del sujeto. Y esto porque siendo un mensaje de amor, tomándolo así no lo "corto", más bien lo tomo en su identidad. Las dos vías precedentes, por el contrario, si lo hacen.

2º solo el conocimiento estético es verdadero conocimiento estético. Balthasar reprochará a Rahner el funcionalismo de su impostación teológica. El cristianismo tiene respuestas a mis exigencias, pero no se pude reducir el mensaje cristiano a través de mis necesidades. La vía estética no es un aproximación sentimental, sino una aproximación que permite acoger la realidad en su todo, es una vía sintética, ya que comprende el bonum y el verum.

3º la intuición o comprensión estética respeta la alteridad de la revelación porque me permite acoger al otro como otro, salvaguardando la trascendencia de la revelación porque acoge el objeto en su objetividad y entereza, "en si" y no solo "para mi".

4º el bello es también el principio constitutivo intrínseco y esencial del mensaje cristiano. Ya a nivel natural la belleza es el lugar de encuentro: se conoce cuando se ama.

2. *La cruz, criterio supremo de verdad.*

La cruz es la perspectiva en la cual se encuadra todo lo revelado. Porque la cruz es creíble todo lo que parece es locura. En la cruz alcanzamos la figura, la forma (Gestalt) de la revelación.

B) EL ANÁLISIS DE LA FE

Qué es esta "forma"?

1º elemento de unidad: la forma es la síntesis de la verdad y de la comunicación, la cara externa de un contenido trascendente;

2º elemento de esplendor: la verdad como algo que fascina, que resplandece;

3º elemento de originalidad: es la forma del ser en su originalidad.

La cruz es la forma propia porque es el "universal concreto" y síntesis de la concretez y trascendentalidad, y en la cruz brilla la gloria de esta síntesis y tiene en sí misma su originalidad.

Por tanto, ¿cual es la figura de la cruz?: sólo el amor es creíble. El amor es lo que no se puede no creer. Por tanto la fe tiene en sí misma su credibilidad. Por lo cual no ha "preambula fidei" como si el intelecto estuviera fuera de la fe. No existe una precomprensión sobre la cual se pueda establecer una credibilidad. En la Pascua se manifiesta el misterio del amor, el cual no es posible pensar alguna (forma) más grande.

El único punto de intercesión es que debe referirse al oyente que escucha una respuesta, y reclama propiamente su ser cuando se convierte en creyente. Y aquí encontramos una convergencia con Rahner.

Por todo esto la teología más adecuada es la teología "de rodillas".

Nosotros debemos recuperar de Balthasar que el hombre no es una limitación de la superabundancia de la revelación de Dios. También, esta teología contemplativa que acoge la revelación en toda su realidad es amplia.

Hemos también de criticar su reducción del bonum y del verum. Balthasar no ha arriesgado a aclarar bien algunos conceptos claves de su pensamiento como la estética.

B/4 EL MODELO "EXPERIENCIAL"

(Newman-Rousselot)

A) NEWMAN

(1801-1890. "La gramática del asentimiento")

* Objetivo: la justificación reflexionada y metódica de la racionalidad de la fe cristiana del simple creyente.

* Tesis:

Newman se pone en la perspectiva del simple fiel, como puede este convencerse de su propia fe, cuales son las razones de su creer. Se pone en el problema del análisis de la fe como un impostación pastoral y también como un problema filosófico: como puedo estar cierto de una verdad sin ser experto en la ciencia de esta verdad.

Cómo puede el laico cristiano estar seguro de su fe?, y como consecuencia, actuar racional y responsablemente y así ser suficientemente consciente de esta realidad. El creyente es un ser inteligente y responsable, responde de su fe, y sobre todo, a aquello que le pide la razón. Newman quiere demostrar la honestidad del creer.

Este problema es actual, porque en la época del Concilio se ha querido hacer de los creyentes medio teólogos, y ahora está el riesgo del espiritualismo.

La respuesta de Newman es muy simple: el distingue entre:

- asentimiento nocional: implica la esfera intelectual;
- asentimiento real: se refiere a toda la persona.

La misma proposición de fe puede ser objeto de l uno y del otro asentimiento; es decir, hay afirmaciones que son lógicas y están implicadas en la vida. La teología se sitúa en el nivel nocional, la fe en el real.

La demostración de la fe no proviene del método científico nocional, sino más bien, del "*sentido ilativo*", es decir de la acogida de los elementos que convergen hacia una afirmación. La ciencia cuando intenta aprehender la verdad lo hace portando hombres falibles, le da miedo; la fe, por el contrario, goza de la infalibilidad porque no es fruto del hombre. Se trata de un cúmulo de probabilidades que conducen a una prueba tal de dar la certeza.

Esta capacidad de acoger esta certeza viene al acoger un añadido de probabilidades, que juntas comportarán una más grade probabilidad que la suma de las probabilidades.

Este sentido ilativo es el equivalente en el campo ético a la conciencia, pero a nivel noético. Y esto es una suerte porque sino fuese así los pequeños no podrían creer.

El ejemplo más eficaz que da es el de una cuerda. Una cuerda es está compuesta de hilos diversos; cada hilo es débil pero tomados en conjunto son de una fuerza extraordinaria. Tomado uno por uno no nos da una certeza suficiente, pero juntos dan solidez y consistencia a la cuerda.

Este conocimiento necesita de una disposición moral porque se avecina al campo de la conciencia. Como en el campo moral, si una conciencia no es recta ni formada, así el hombre no puede conocer sinceramente si no se dispone recta y

adecuadamente. Si no hay disponibilidad a cuestionarse nunca llegará a la fe, esto sería la disposición moral.

B) P. ROUSSELOT.

(1878-1915. "Los ojos de la fe".)

Su libro fue publicado en dos ensayos distintos en la revista francesa "Búsqueda de estudios religiosos", en 1910.

El problema es afrontar como nace la fe. Clásicamente el tema era llamado el "analysis fidei"; se trata de afrontar como se pasa del "sapere" al "credere", cual es el espacio atribuible a la gracia en el acto de la fe, que papel juega el conocimiento en el acto de fe, que papel juegan los motivos de credibilidad? estos son puramente racionales o ya está la gracia?

1. Cómo conciliar, en el acto de fe, racionalidad y sobrenaturalidad?.

Rousselot, después de la condena del modernismo ("Pascendi" de Pio X), debe combatir en diversos frentes. Dos son los interlocutores principales:

.. inmanentismo modernista: hace coincidir la fe y el saber en el sentimiento religiosos, yo puedo creer en el momento que tengo un sentimiento que me inclina a creer, y

.. extrinsicismo de la apologética clásica: (Gardeil, Billot, Garrigou-Lagrange...) tendía a separar el creer y el saber: 1º saber 2º creer, el creer es consecuencia del acto racional,..

Cuando Rous. publica su ensayo estaba en auge la hipótesis que venía propuesta en los manuales de la "*fe científica*": fe natural no informada por la gracia. El problema de fondo es la antropología: quién es este sujeto creyente?. Circulaba por entonces el esquema de la naturaleza pura.

La fe natural, científica, viene certificada en modo científico para tener el título de legitimidad, la razón sin la gracia puede conocer los contenidos de la fe por la demostración de los motivos de credibilidad. Así, por ejemplo, autores, como:

.. Gardeil, escribe "La credibilidad y la apologética (París 1908), exponiendo la fe científica, defiende que aunque un ateo puede llegar a reconocer que ha motivos de credibilidad puede ocurrir que no crea, pudiendo alcanzar la fe natural. LA diferencia está en que el creyente dice "creo" después de haber recorrido el mismo camino que el ateo. Se encuentra de una parte la racionalidad, de otra, la sobrenaturalidad; la racionalidad llega hasta la credibilidad.

.. Billot: defiende que es posible una demostración puramente racional de la credibilidad, ya sea la posibilidad de demostrar la Revelación, el acto de creer, etc... Por tanto, la diferencia del creyente es que combina la doble fe: la natural con la sobrenatural.

Rouss. comenta que la diferencia entre un ateo y un creyente, según estas doctrinas, es la sobrenaturalidad. Los procesos psicológicos son los mismos, materialmente se dan los mismos procesos. Tanto uno como otro ven la misma cosa, la diferencia está en la sobrenaturalidad.

Objeta Rous., que esta impostación que desdobra la fe en natural y sobrenatural (sugiriendo que el hombre ve en un primer momento racional el objeto que en un segundo momento va a creer) no da razón de la fe de los pobre, los simples, los niños. ¿ Cuanta gente llega a la fe profunda sin un previo razonamiento o fe científica?. Tales posiciones no son válidas pues hablan de la fe en un plano meramente psicológico. Más aún, el musulmán hace el mismo procedimiento y como se le puede hacer ver que está equivocado. Aquí se ve el núcleo del problema.

En centro del *problema* es, pues afrontar la relación de la racionalidad y sobrenaturalidad de la fe. ¿Cómo se combinan?¿cual es la metafísica subyacente?. Para Rous. el conocimiento no es solo un proceso racional, es también abrirse al otro. Conocer y amar son la misma cosa. "Conocer" es "nacer con", es abrirse. Conocer es desear una cosa en comunicación.

.. La apologética clásica mantenía: 1º la cosa es creíble 2º pongo el acto de fe. 1ºhay un conocimiento racional de la credibilidad,2º sobrenaturalidad de la gracia; la razón se aplicaba a los motivos de credibilidad, la fe al creer. Este elemento racional (estudiado en la apologética) predetermina el creer y después entro en el creer en cuanto tal (estudiado en la dogmática).

.. Crítica: la apologética llegaba

- o demasiado tarde: cuando he visto que esta verdad es creíble creo, y si ya creo para que me sirva la demostración, o los motivos de credibilidad;

- o demasiado pronto: si no creo, los motivos situados fuera no pueden decirme nada en el ámbito de la fe.

Cual es el *objetivo* de Rouss.? es hacer coincidir el conocimiento de la credibilidad con el acto de la fe. Cuando llego a decir que esta verdad es creíble en ese momento creo. Yo creo porque es creíble y es creíble para mi porque la creo, sino no sería creíble (Balthasar: el acto de fe es racional, en el momento que viene ejecutado como fe vienen incluida la razón en el acto de fe).

El conocimiento, la racionalidad está implícita en el acto de fe. Yo veo porque este objeto es visible, sino fuera visible no lo vería. La fe ha descubierto sus ojos: es conocimiento de la credibilidad y asentimiento de la fe y en todo este proceso está incluida la gracia. Esto responde a la antropología unitaria del hombre. No a la dicotomía 1º razón, 2ºgracia.

Rouss. pone dos *ejemplos*:

1º el científico en el momento en que cae una pera, Newton intuye la ley de la gravedad: une al acto singular la validez sobrenatural, ambos momentos van unidos, en el particular yo descubro el universal.

2º el detective que por los indicios descubre lo que ha ocurrido, la diferencia está en que la respuesta al enigma no depende de los indicios sino de la capacidad intelectual para ver la realidad que da razón de lo ocurrido.

No puedo separar el momento de la credibilidad y de la fe. Ambos van unidos. Rouss. adoptara la expresión de Sto. Tomás al hablar de la resurrección de "los ojos de la fe". El objeto es el mismo: ver-creer.

La *respuesta*, entonces, al problema de la racionalidad y sobrenaturalidad es que se trata de una *prioridad recíproca* entre la prueba y la cosa probada. Se dan simultáneamente; no viene primero el indicio y después la ley, se trata de una simultaneidad temporal. Se ve la ley general al mismo tiempo que se ve el indicio particular, el conocimiento de la credibilidad e la confesión de la verdad son un acto solo. La luz de la fe hace ver lo que se ha de creer.

Objeción: no sería un círculo vicioso: creo porque es creíble?. Es un círculo virtuoso o vital pero no viciosos. Sería vicioso si se pretendiese demostrar una proposición apoyándose sobre la otra. El proceso no es deductivo, es inductivo, intuitivo (ejemplo: una obra de arte: la clave y el mensaje son la misma cosa). El objeto visto por el sujeto que ve se realizan al mismo tiempo.

** Disposiciones morales.*

El creer hace referencia a la capacidad de los ojos de la fe. Las razones para creer son buenas razones para creer. La fe es una luz que me hace intuir el objeto. En definitiva se ve la capacidad sintética de la fe. Rouss. cita Cat.4,9: basta ver una perla para reconocer el collar de la amada cuando se la ama.

La fe me da la amplitud que me hace descubrir la verdad de lo que se ve. Las disposiciones morales suponen que cuanto más lleno estoy del Espíritu Santo, más fácilmente se llega a creer.

La ventaja de esta actitud es la simplicidad. El creyente no debe complicar las explicaciones de la racionalidad de la fe porque la racionabilidad de la fe se da en el mismo acto de creer. Así podemos explicar la fe de los simples. La teología, por tanto, no es el saber de los sabios, sino el saber de los creyentes. De aquí que pueda realizarse una sana apologética teniendo en cuenta la simultaneidad de los elementos que componen el acto de la fe.

2. Relación en el acto de fe entre certeza y libertad.

El acto de fe debe ser cierto, sino fuese cierto no sería fe; e igualmente el acto de fe debe ser libre y parece contradictorio que una afirmación contenga estas dos calificaciones. (si veo con certeza que Dios ha hablado debo creerlo, entonces no soy libre; si sostengo ser libre ¿como puedo estar legítimamente cierto de mi fe?).

Rous. indica que hemos de evitar dos *extremos*:

.. primero creer para después ver, como si ya se tuviese la fe: sería voluntarismo que sacrifica la razón;

.. se ha de partir de la credibilidad mostrada a través de los argumentos raciones (primero ver y después creer): solo después de haber mostrado que un objeto es creíble se puede creer en él: no puede no creer en ese objeto, en este caso la libertad viene dañada.

Su *solución*: de nuevo la prioridad recíproca: solo porque el hombre quiere ve la verdad; solo porque ve la verdad, quiere: se trata de una prioridad recíproca entre conocimiento de la verdad y voluntad de creer. El conocimiento de la fe no es racionalístico como el saber matemático; es el conocimiento del amor: se trata de un círculo vital: amo porque entiendo y viceversa. El amor es la expresión máxima del conocer. La visión del amor ilumina la libre decisión y este es el acto de querer. Se trata de la "*perijóresis*": hay un círculo vital entre el amor que suscita el conocer y el conocimiento que alimenta el amor; el amor suscita el conocimiento, el conocimiento legitima el amor. (Aquí se basa Balthasar).

Objeción: no llegamos al irracionalismo?: en la experiencia del amor cuando digo "si" soy más libre, solo el amor hace libre. La gracia es la luz de la fe que hace brillar el objeto creando un nuevo tipo de evidencia. Más veo, más amo; más amo, más veo.

Se pregunta al final si esto tiene un *fundamento bíblico* o no. La respuesta es que este proceso del creer es lo que es presentado en la fe cuando viene indicado en el evangelio: en Jn se ve cuando uno no cree es porque no ve pero si no cree porque no ve es consecuencia culpable de su no creer: de la dureza de su corazón. La culpa de los judíos consiste propiamente en el haberse quedado de espectadores sin ver.

* *Síntesis*

1° En la fe hay lugar para el conocimiento (principal contribución de Rouss), el conocer está incluido en el creer;

2° el conocimiento es guiado por el amor y viceversa (perijóresis);

3° Cristo, centro de la fe, no puede ser conocido solo intelectualmente (error de la apologética), es un misterio de salvación, de amor; si se reduce a lo intelectual se pierde el sentido bíblico del misterio. Jn habla de la verdadera gnosis, del verdadero conocer que conlleva creer y amar;

4° A la Iglesia no le faltan pruebas o indicios, sino a las pruebas le falta inteligencia.

5° no hay yuxtaposición sino simultaneidad entre racionalidad y sobrenaturalidad; la fe me da la capacidad de acoger la verdad sintéticamente.

** Valoración.*

Hemos de reconocer la visión completamente nueva de Rouss. abierta desde su pensamiento respecto al presente y al pasado. La novedad consiste en no haber pensado la relación entre credibilidad y el acto de fe en términos de sucesión lineal o unilateral, sino más bien en haber presentado el acto de fe como un itinerario en el que la naturaleza y la gracia se integran.

Positivo es también la insistencia sobre la fe como "lumen fidei": la fe que da ojos nuevos para ver y simultáneamente es atraída por el objeto que ve, "per modum inclinationis".

Balthasar reconoce que "Rousselot ha entrevisto el camino acertado" y sostiene que el autor se mueva aún en el horizonte de la apologética clásica cuando habla de prueba, indicio..

Se ha de reconocer que en esta perspectiva teológica falta o no se ha desarrollado suficientemente la dimensión personalista de la fe. El discurso no parte desde el centro del cristianismo: la persona de Cristo.

También según Balthasar, Rouss. habla mucho de signos e indicios y poco de figura, de la forma que es Cristo. Tienen, igualmente una concepción de la fe a partir del sujeto lo cual supone cierto riesgo de kantismo, no subrayando lo suficiente la iluminación del propio "objeto" la atracción del objeto hacia el sujeto.

CONCLUSIONES

A) Cuatro puntos de no-retorno

1.- Superación de la concepción doctrinalista de la revelación.

Dei Verbum habla de Revelación no como doctrina sino como historia: la autocomunicación de Dios que llama al hombre a la comunión consigo mismo que se da en Cristo. Es la historia de la Alianza, es una historia de amor. Se trata de una impostación bíblico-patristico para no volver a una Denzinger-Teología.

2.- Superación de la noción intelectualista de la fe.

Según la concepción de la Revelación así será la concepción de la fe. Es necesario expresar la fe en términos reales, dada en la forma y figura de Cristo. La apologética clásica ponía la fe en relación con la razón, mientras que ahora se trata de relacionar la fe con la Revelación, salvando el prejuicio actual que separa la fe de la razón.

3. Yuxtaposición de conocimiento y voluntad.

Reafirmar la vida unitaria. Primero aprehendo el objeto, después lo analizo, etc. Una antropología que separa lo que Dios ha unido no puede sostener una teología de la fe católica.

4.- Relación objeto-sujeto.

B) Premisas

1. La estructura del comprender responde a la del mensaje que se ha de comprender.

El comprender depende de la comprensión del mensaje en su aspecto continuístico; la fides qua es determinada por la fides quae. El centro de la fe es Cristo, persona histórica, no una idea; si la fides quae es Cristo la estructura del comprender no puede ser no-personal.

La fe nace de la contemplación, no es auto-justificación o auto-fundativa; se ha de orientar cristológicamente superando el inmanentismo de carácter rahneriano y superando el subjetivismo postmoderno actual.

2. Un mensaje dado en la historia y contenido en documentos históricos puede ser comprendido solamente de modo histórico.

La palabra de la Biblia inspirada es formulada en un lenguaje humano. La fórmula eucarística, por ejemplo, que encontramos en sinópticos y en Pablo dice menos que lo que se ha fijado culturalmente por la creatividad de la Tradición, de la comunidad que celebra la Eucaristía que no es una simple formulación. En Jn no se encuentra el relato de la eucaristía.

El sentido de la Escritura no solo se ve en la propia Escritura sino también en la historia vivida en la comunidad cristiana. El análisis de la fe se alarga en el análisis de la praxis de la comunidad.

3. Para poder comprender se debe añadir al conocer el "plusvalor" del amor.

La liberación cristiana incluye el mensaje del amor, que es el centro de la Revelación: Dios ama tanto al hombre que ha dado hasta a su propio Hijo. Su la Revelación es histórica es una historia de amor. Este "plusvalor" del amor puede ser comprendido solo desde la fe que hay en la Revelación.

Y esto nos lleva a la fuente de la fe de la primitiva comunidad cristiana que son testimonios interesantes, los cuales son los únicos testimonios fiables en una historia de amor. Los evangelios: han visto porque han amado y por esto dan testimonio. Es necesario escapar del prejuicio positivista que el que no está interesado pueda alcanzar más a una verdad.

La fe es respuesta del amor en tanto que es respuesta a la gracia. Y por tanto la fe está siempre condicionada a la gracia. El centro del cristianismo no es el hacer, sino el amor como respuesta al amor de Dios.

C) Tesis

1. Sobre el carácter cristológico de la fe.

La fe cristiana es la respuesta de amor con la que el hombre, gracias al don del Espíritu Santo, se fía entera y libremente de Dios Padre que se revela en el evento de la Pascua de su Hijo, Jesucristo, centro y cumplimiento de toda la historia de la salvación. *El contenido, por tanto, y la forma de la revelación no pueden darse separadas.*

El contenido es la auto-comunicación de Dios en un diseño de amor, y la forma es la estructura sacramental, gestos y palabras, de una revelación que encuentra su cumplimiento en Cristo. El contenido es accesible solo en la forma histórica. No es posible una teoría abstracta de la revelación.

2. Sobre el fundamento de la fe.

El fundamento de la fe puede ser obtenido solo de la fe. El creer se refiere a la revelación y esta es una gracia. por tanto indeductible. No existe un motivo suficiente, fuera de la fe, para aceptar o asentir la revelación.

Es la posición mantenida ya por Guillermo de Auxerre que sostenía que el asentimiento de la fe no se funda sobre un silogismo. Si fuese así la fe se fundaría sobre un razonamiento humano y por tanto sería falible.

Es necesario, por tanto, afirmar que el fundamento de la fe es Dios mismo. Es en esta perspectiva se mueve también Tomás de Aquino que afirma que el objeto formal, el aspecto específico de la fe es la Verdad primera (II-II,q.1. en el lenguaje moderno podríamos traducir: "el motivo por el cual nosotros creemos es Dios mismo"). Más aún, Tomás, sobre las huellas de Agustín, distingue entre:

- credere Deum: a Dios: objeto material;
- credere Deo: por Dios: motivo, objeto formal;
- credere in Deum: en Dios: finalidad;

pero precisa que se trata que esto " es uno y el mismo acto".

Esto es después retomado por Suarez el cual mantiene que no sea posible creer en una verdad revelada sin creer en el carácter revelado del objeto creído. Por tanto, el evento de la revelación es creído implícitamente al creer el contenido revelado.

Y esto se extrae de la misma concepción bíblica de la fe, sobre del cuarto evangelio: en el auto-testimonio del Hijo se revela la gloria de dios. Creer que Cristo ha resucitado es posible porque Cristo se hace ver. En el mismo acto se cree el contenido y es el fundamento del mismo.

3. Sobre la credibilidad de la fe.

El evento de la revelación, obtenido de la fe, conlleva su credibilidad. El evento de la revelación tienen una coherencia lógica verificable, recordando que la credibilidad no es la conclusión lógica surgida de premisas evidentes. Si hay un Logos hay una racionalidad, una lógica creíble. A este propósito es necesario recordar dos textos del Vaticano I:

- Dz 3036: Si alguno afirmara que los fieles están en las mismas condiciones que aquellos que todavía no han llegado a la única verdadera fe, o sea, que los católicos pueden tener causa justa para poner en duda la fe que ya han recibido bajo el magisterio de la iglesia, suspendiendo su asentimiento hasta que hayan completado la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe, sea anatema.

- Dz 3013: Porque solo a la Iglesia católica se refiere el conjunto de signos tan numerosos y admirables que Dios ha dispuesto para hacer evidente la credibilidad de la fe cristiana.

La evidencia de la fe no es que Dios se ha revelado, sino que es legítimo creer en Dios que se revela. Por tanto, el juicio de la credibilidad no es anterior y distinto de la fe, sino que esta conectado y es interno a la propia fe.

Es la fe la que da la credibilidad. No existe un camino previo a la fe que eso mismo previene a la fe. El convertido cree en el momento que ve razonable, y esto se da propiamente cuando cree. La fe no es un sacrificio de la razón.

Creer no es una negación ni es una alternativa al saber. Pero no es un saber matemático o necesario sino que se da bajo la figura de la libertad de Dios que se da al hombre y ésta no viene sofocada por la libertad de Dios.

- DV 5: " ... Para dar respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a dios, abre los ojos de la mente y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad".

4. Sobre el modo de conocimiento de la fe.

La fe permite superar el doble obstáculo del racionalismo y del fideísmo como acto sensato y razonable. No creemos por las razones sino que tenemos razones para creer. La forma de conocimiento de la fe es la que rige las principales realidades del hombre.

Para Sto. Tomás hay dos modos de conocimiento:

- por recto proceso deductivo-lógico de la razón

- por *connaturalidad*: se trata de una sintonía entre el cognoscente y lo conocido. Esto sucede en la perspectiva natural; en la sobrenatural es debido a la gracia que sale a buscar al hombre.

El mismo amor es inteligencia, no es confusión entre las dimensiones intelectual y sentimental. Es claro que el riesgo de la ilusión tienen necesidad de ser controlado. Pero un control siempre tiene una razón que se sabe sobrepasada. El control pide: en el interior del corazón hay un instinto puesto por Dios, su racionabilidad.

Esto se funda en el amor de Cristo. Esto es lo que se cuenta en el evangelio de Juan.

La fe es una experiencia profundamente humana precisamente porque es fe. La fe es cumplimiento del hombre en cuanto que es superación del propio hombre, no por conquista sino por gracia.

* Conclusión:

- Edouard de La Boetie: "el mensajero debe convertirse en la persona que habla de Dios".
- Pascal: hay tres categorías de hombre:
 - los que sirven a Dios después de encontrarlo
 - los que se esfuerzan en servirlo sin encontrarlo
 - los que no sirven y no buscan los primeros son felices, los últimos no, yo me conformo con estar en los segundos. (+/-)