

## **Síntesis de “La teología en el cambio de la cultura” de Andrés Torres Queiruga.**

**(Extracto del libro “Fin del cristianismo premoderno”. Editorial Sal Terrae. 2000.)**

### 3. La nueva objetividad religiosa

#### 3.1. La apuesta decisiva: la relación inmanencia-Trascendencia

Y es aquí donde se anuncia lo radical de nuestro tema. Cuando se echa hoy una mirada críticamente alerta a la lectura teológica que sigue haciéndose de la visión bíblica acerca de la historia de Dios con la humanidad, sorprende la profunda impregnación mitológica que todavía la caracteriza. Todos reconocen el carácter mítico de los primeros capítulos del Génesis; lo que significa que lo allí narrado no tiene un significado histórico, en el sentido de sucesos empíricos o acontecimientos físicos que cambien el curso de las leyes naturales. Por eso se han abandonado -no siempre ni por todos, desgraciadamente- las especulaciones acerca de los dones preternaturales de Adán, y son ya muy pocos los que piensan que la muerte física o los desastres naturales entraron en el mundo a causa de su pecado.

El enunciado de este epígrafe caracteriza, en mi opinión, la tarea más honda y urgente para un repensamiento de la fe que de verdad quiera ayudar a su comprensión y vivencia actual. La nueva autonomía del mundo constituye, en su nivel, un dato irreversible: ni el alma más piadosa y pacata puede hoy aceptar que los astros son movidos por ángeles; o (fuera de casos extremos, producidos por la angustia o la marginalidad cultural) que las enfermedades son causadas por demonios. Eso mina de raíz toda concepción intervencionista de la actividad divina: viejos hábitos heredados de cuando Dios «llovía y tronaba», ordenaba el diluvio o mandaba pestes, pueden todavía llevar, en ciertas ocasiones o ambientes, a hacer rogativas por la lluvia, o al intento de aplacar con procesiones y penitencias la ira divina. Pero, llevados acaso de una «prudencia pastoral» mal entendida, no acaba de aceptarse que tratar de justificarlos en principio y de unir a esas actitudes la verdad de la fe significa -en la cultura actual- estar sembrando ateísmo.

Tal vez nadie lo ha puesto de tan vivo relieve como Rudolf Bultmann, cuya propuesta, en la intención fundamental que la mueve, es de una evidencia cultural irrefutable. Con la entrada de la Modernidad, el mundo moderno ha abandonado irreversiblemente la visión mítica de aquel mundo que ya la Biblia, con la idea de creación -igual que la filosofía griega con su introducción del logos-, había cuestionado de manera radical, pero sin haber podido abandonar del todo en puntos fundamentales. Ni la división tripartita -con el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en medio, como campo de batalla sobre el que descenden influjos benéficos o hacia el que escalan fuerzas maléficas- ni, acaso sobre todo, la visión de lo divino como interviniendo en el funcionamiento de los elementos

mundanos en continua interferencia con su leyes, nos resultan hoy -aunque lo pretendamos- comprensibles ni «realizables». El mismo Bultmann lo dice muy bien:

«No se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio, o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento».

Por eso no conviene despachar demasiado fácilmente su propuesta. Es cierto que, acentuando en exceso la sola fides y la «interpretación existencial», redujo en exceso, hasta esa «monotonía exasperante» que le reprochaba Jaspers, los significados profundos que estaban inscritos en la visión mítica. Pero eso no puede convertirse en un pretexto para obviar la necesidad, reconocida y propugnada por él, de interpretar lo allí dicho de manera que resulte significativo en el nuevo contexto cultural. Para nuestro propósito es suficiente mantener claro el significado más primario y evidente de la propuesta «desmitologizadora», que no niega la «acción de Dios», sino su degradación a acción mundana:

«El pensamiento mitológico entiende la acción de Dios en la naturaleza, en la historia, en el destino humano o en la vida interior del alma, como una acción que interviene en el curso natural, histórico o psicológico de los acontecimientos: rompe este curso y, al mismo tiempo, enlaza los acontecimientos. La causalidad divina se inserta como un eslabón en la cadena de los acontecimientos, que se suceden unos a otros según un nexo causal. La idea de la acción de Dios, en cuanto acción no-mundana y trascendente, sólo puede dejar de ser equívoca si la concebimos como una acción que tiene lugar, no entre las acciones y los acontecimientos mundanos, sino en el interior de ellos».

Nótese, insistamos, que esto es muy distinto de negar el valor simbólico (Bultmann hablaba de «valor existencial») de las intenciones profundas vehiculadas por las expresiones míticas. Él mismo insiste en ello de manera expresa y repetida, pues su método «no se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos»<sup>11</sup>. Para decirlo ya en mis propias palabras con un ejemplo concreto: la creación del hombre en el capítulo segundo del Génesis sigue conservando todo su valor simbólico y existencial para una lectura correcta que trate de ver ahí la relación única, íntima y amorosa de Dios con el hombre y la mujer, a diferencia de la que mantiene con las demás criaturas; pero se convierte en puro disparate (se ha convertido, de hecho, en una terrible fábrica de ateísmo) cuando se lee como una explicación del funcionamiento real del proceso evolutivo de la vida.

Tengo la convicción de que la percepción profunda de esta mutación fundamental tiene más presencia en el ambiente general, en la sensibilidad religiosa ordinaria y aun en la

vivencia honda de los teólogos que en las elaboraciones expresas de la teología. No cabe desconocer que tomar esto en serio implica una remodelación radical -muchas veces incómoda y aun dolorosa- de los hábitos mentales y de las pautas piadosas. Ni siquiera cabe esperar a corto o medio plazo soluciones medianamente unánimes y satisfactorias. Pero se impone intentarlo, tratando de perfilar las líneas de fuerza que deberán determinar la nueva configuración teológica.

A señalar algunas se dirigen ya las restantes reflexiones. Y se comprende que va a ser aquí donde el carácter esquemático y provisional de la consideración tendrá necesariamente que dejar sentir su pesadumbre. Sería empresa imposible pretender justificar cada una de las afirmaciones. Éstas deben quedar entregadas a la capacidad de sugerencia que llevan en sí mismas, ayudadas por la sensibilidad y las preocupaciones de cada lector. Por mi parte, sólo me cabe remitir a otras obras donde trato con más detenimiento alguno de los problemas enunciados, para indicar que al menos las afirmaciones no están hechas de manera ligera e irresponsable.

### 3.2. Una Trascendencia que se realiza en la máxima immanencia

#### 3.2.1. Fin del «Dios separado del mundo»

En una mentalidad más o menos mitológica, la trascendencia divina, aunque imaginada como alta y lejana en el cielo, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos «sobrenaturales». En la nueva mentalidad, un Dios separado lleva necesariamente, o bien al deísmo puro y duro del «dios arquitecto o relojero», que se desentiende de su creación, o bien a una especie de deísmo intervencionista, es decir, a la imagen de un Dios que mora en el cielo, donde no está totalmente pasivo, puesto que interviene de vez en cuando, pero al que, por eso, hay que tratar de acercarse mediante el rito, el recuerdo o la invocación, e intentar mover o convencer mediante la petición, la ofrenda o el sacrificio. En cualquier caso, la estructura radical es la de que la iniciativa y la preocupación continua están en nosotros, mientras que de Él solicitamos que intervenga de cuando en cuando con su «ayuda».

Es evidente que se impone una inversión radical. Dios no tiene que venir al mundo, porque ya está siempre en su raíz más honda y originaria; no tiene que intervenir, porque su acción es la que lo está sustentando y pro-moviendo todo; no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración. Karl Rahner -en un libro destinado al gran público- hizo notar, hace ya muchos años, la trascendencia enorme de esta inversión, señalando las graves consecuencias que está acarreado el hecho de no tenerla en cuenta. Vale la pena citarle por extenso:

«Hay que reconocer que, por lo que respecta a la relación de Dios con el mundo, se ha producido y se está aún produciendo un cambio radical, no sólo en la mentalidad no cristiana, sino aun dentro del cristianismo y de su teología: también nosotros los cristianos vamos lentamente acostumbrando a no descubrir ninguna intervención puntual y espacio-temporal de Dios dentro de nuestro mundo; para los cristianos actuales, Dios tampoco es un elemento particular más, inserto en la totalidad de la realidad, que “actuase” sobre los demás, y cuyo efecto e inmediata procedencia de parte de Dios pudieran ser constatados, sino que constituye un presupuesto capaz de soportar la pluralidad del mundo juntamente con la mutua determinación de las realidades concretas de ese mundo, sin entrar en ese contexto como un momento particular más. Por tanto, si lo que sucede es que antiguamente se creía que Dios intervenía, al menos en algunos casos determinados, de una manera puntual y espacio-temporal en instantes concretos de la marcha del universo, entonces verdaderamente ha tenido lugar una transformación enorme de mentalidad en el paso de épocas anteriores a la nuestra, una transformación que ciertamente todavía no ha llegado a imponerse hasta las últimas consecuencias, ni en la práctica religiosa de tipo medio ni en la teología cristiana, y precisamente por eso nos está creando grandes dificultades».

Dos intuiciones fundamentales permiten articular teológicamente esta nueva comprensión: la nueva concepción del infinito y el repensamiento de la idea de creación.

### 3.2.2. El verdadero infinito: «panenteísmo» y afirmación de lo humano

Siempre se ha tendido a definir lo infinito por su oposición a lo finito; y Hegel no se ha cansado de repetir que eso lo haría irremediablemente limitado, como un extremo de la contradicción (al que faltaría justamente el otro extremo, haciéndolo por tanto limitado y finito). Es precisa una definición positiva que respete su carácter de plenitud irrestricta. El auténtico Infinito «incluye incluso su propia oposición a lo finito»: así clarifica W. Pannenberg la insistencia hegeliana en que «lo finito tiene su verdad en lo Infinito». Por otros caminos, la filosofía y teología del proceso, a partir de Alfred North Whitehead, insisten hoy con especial energía y elocuencia en este punto.

Puede parecer abstracto, pero en realidad se trata de algo muy concreto. El cristianismo - Amor Ruibal había insistido en esto con lucidez histórica<sup>18</sup>- superó la concepción griega, muy predominantemente negativa, y supo ver a Dios como infinito positivo. Entonces se comprende que no puede existir nada que verdaderamente esté «fuera» de Él, puesto que todo lo que no sea Dios tiene en Él no sólo su origen, sino su misma consistencia. Todo está en Dios, siendo en Él y desde Él. El hinduismo lo comprendió desde muy antiguo, y san Pablo lo expresa en el cristianismo, con referencia explícita a la misma

religiosidad pagana: «puesto que en Él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas dijeron: “porque somos de su linaje”» (Hch 17,28-29).

Por eso no estaría bien contraponer esto a la genuina intención de S. Kierkegaard, cediendo a la contraposición fácil y casi tópica -fomentada a veces por él mismo, todo hay que decirlo-, como si esta idea llevase a la anulación al individuo. Todo lo contrario. Sin negar, aunque con cuidadosa precaución, ciertos excesos de Hegel, es precisamente esta plenitud de lo -del- verdaderamente Infinito la que le permite afirmar plenamente lo finito. Por eso -como, siguiendo a Schelling, indica el mismo Kierkegaard- sólo Dios puede crear libertades sin oprimirlas, puesto que no necesita competir con ellas, sino que tanto más las afirma cuanto más las crea.

No puede extrañar que, una vez (re)descubierta, esta idea haya ido ahondando los surcos de su camino. Es lo que la moderna sensibilidad filosófico-teológica intenta subrayar hablando de «pan-en-teísmo». Por ahí apunta igualmente en profundidad toda la crítica heideggeriana de la «ontoteología».

Y lo mismo indica, aunque con una peligrosa ambigüedad, el éxito que obtuvo la renovación por Bonhoffer del viejo principio *etsi Deus non daretur* (ambiguo, porque puede tener una traducción «deísta-ilustrada», como si Dios -puesto que «no interviene»- no hiciese nada; cuando la verdad es la inversa: no precisa acudir con intervenciones puntuales, justamente porque, teniendo la perenne y «eterna» iniciativa, está ya haciendo todo lo posible: desde siempre está ya actuando, promoviendo y solicitando nuestra colaboración).

### 3.2.3.Repensamiento de la idea de creación: no-dualismo y no-intervencionismo

En plena sintonía con lo anterior, la creación se revela en su carácter único de iniciativa absoluta, con una transitividad infinita que nace del amor y que, por lo mismo, se dirige a la afirmación de la criatura en y por sí misma. Es decir, sin buscar el propio provecho (ni siquiera la propia «gloria») ni exigirle nada a cambio, sino volcada en la búsqueda de su realización y plenitud. De aquí nace una consecuencia decisiva: la ruptura de todo dualismo natural-sobrenatural, e incluso sagrado-profano. Puesto que todo viene de Dios, todo puede y debe ser vivido como acogida y afirmación de su acción creadora. Cuanto ayude a la verdadera realización de la realidad creada, material o espiritual, científica, social, moral o religiosa... responde al designio creador y constituye, idénticamente, la alegría del Creador por el bien de sus criaturas y el bien de éstas como afirmación del propio ser y realización del designio divino.

Se ve igualmente que en esta perspectiva carece de sentido cualquier «intervencionismo» divino: no por el defecto de un dios ausente y deísta, sino por el maravilloso exceso de un

amor siempre en acto, de un Padre que «trabaja siempre» (Jn 5,17). Dios actúa creando y sosteniendo, «haciendo que hagamos» o, mejor, posibilitando y animando a que hagamos. Porque no nos quita la responsabilidad, puesto que sin nuestra colaboración nada puede suceder en el reino de la libertad; ni nos abandona al juego desesperado, entre Sísifo y Prometeo, de una libertad solitaria ante una tarea inacabable. Repitémoslo: quien obra siempre es Dios; quienes podemos estar pasivos o resistimos somos nosotros. Lo grande es que nuestro esfuerzo está siempre precedido y acompañado por su presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que nos invita sin obligarnos y nos mueve sin forzarnos