

1

Dios y la revelación: palabra de Dios y dogma de la Iglesia

0. Propósito

La revelación es la marca específica de lo religioso en general. Lo es de manera decisiva en las tres «religiones del libro», como Mahoma llamó al judaísmo, cristianismo e islamismo. Señala, en efecto, la inaudita pretensión de su origen: Dios y no el hombre, regalo y no conquista, palabra que llega y no teoría que se construye. Ésa es su grandeza. Pero constituye también su peligro.

Porque la conciencia del origen divino puede solidificarse en cuerpo extraño y, literalmente, inhumano. Entonces la revelación tiende a aparecer como un bloque caído del cielo sobre el techo de la humanidad. Ésta deberá aceptarlo porque sí, con independencia de sus intereses y necesidades, inmune a los avatares de su historia, como «depósito» inmutable, que pasa inerte de generación en generación. La consecuencia inevitable es entonces el *fundamentalismo* o *positivismo bíblico*, es decir, el leer las palabras del libro sagrado como si fuesen un «dictado» lite-

ral divino, que han de tomarse a la letra, aunque hablen de biología o astronomía, aunque atribuyan a Dios la peste, el asesinato o la guerra.

Y detrás, muy unido, vendrá inevitablemente el *dogmatismo*: las verdades del libro acaban convirtiéndose en «dogmas» de la Iglesia, dotados de idéntica inmutabilidad literal, cada vez más ajenos a la vida de las nuevas generaciones, que ya no participan ni del lenguaje ni de los símbolos ni de los conceptos de aquella o aquellas en que fueron formulados. De suerte que lo que en su momento y en su circunstancia fuera opción justa y respuesta significativa, acaba convertido en fósil inerte, que nada dice en el nuevo contexto o puede incluso decir lo contrario de lo que pretendía en el contexto inicial.

Las consecuencias son inevitables: la *Biblia* acaba convirtiéndose en un libro extraño, contradictorio, donde lo sublime se sitúa al mismo nivel de lo horrible y donde tesoros de infinita hondura religiosa quedan recubiertos por absurdos conceptuales, nacidos de interpretar científicamente lo mítico y lo simbólico o, simplemente, de tomar como revelación divina lo que no es más que mero reflejo cultural de un tiempo pasado. Y el *dogma* se solidifica en conceptos arcaicos, incapaces de hablar hoy y dando lugar a interpretaciones que, situadas en un contexto radicalmente renovado y distinto del original, ni convencen a la inteligencia ni pueden mover a la vida.

Romper ese fixismo, mostrar que las cosas no son ni pueden ser así, constituye una de las tareas fundamentales de la teología actual y aun de una conciencia cristiana que quiera vivirse al nivel de la propia madurez psicológica y cultural. Tarea sutil y compleja, porque necesita movilizar todos los recursos de la hermenéutica en un campo que afecta a lo más hondo y delicado de la fe, donde la crítica puede parecer profanación y el empeño por actualizar

puede interpretarse como infidelidad o abandono. Pero tarea urgente en la vorágine de uno de los cambios culturales de más hondo calado en la historia humana. Por algo estamos en «la edad hermenéutica de la razón» y el cristianismo se sabe irremediabilmente expuesto al «riesgo de la interpretación»¹.

El problema merecería, pues, un tratamiento detallado y riguroso², porque, en realidad, la perspectiva así abierta está en la base de todo cuanto se dirá a continuación. Eso no es posible, y habrá que reducirse a lo fundamental, acudiendo a un lenguaje lo más claro e inmediato posible. Espero, con todo, que resulte suficiente para el propósito concreto.

Eso explica además el *tratamiento*, que divide el capítulo en dos partes bien diferenciadas. La primera se ocupa de la revelación en la Biblia, tratando de responder a la pregunta: ¿qué queremos decir, cuando decimos eso tan enorme como que algo escrito en un libro humano es, sin embargo, «palabra de Dios»? La segunda se centrará en el Credo de la Iglesia, tratando de hacer ver cómo la historicidad del dogma permite una reinterpretación continua, que, permaneciendo fiel a su intención fundamental, no impide la actualización de sus formulaciones ni la comprensión viva de su verdad profunda.

¹ C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984.

² Personalmente he dedicado al problema dos amplios estudios: *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, que están en la base de las presentes reflexiones.

1. Hacia un nuevo concepto de revelación

a) La concepción «vulgar» de la revelación

Cada domingo o fiesta litúrgica millones de creyentes cristianos en todo el mundo escuchan durante la eucaristía la lectura solemne de unos textos. Al final, el lector o lectora pronuncia enfáticamente: «palabra de Dios». Esos textos son sagrados. Vienen de lejos, desde hace unos dos mil años; algunos, casi tres mil. El prestigio de la distancia y la solemnidad de la celebración tienden a hacer que la expresión se tome a la letra: Dios, allá lejos en el tiempo *–in illo tempore–*, ha hablado. Por modos y procedimientos diversos, ha dictado esas palabras a algunos elegidos, y ahora nos llegan a nosotros.

La teología, por otra parte, enseña que ese proceso *–esa revelación, ese hablar Dios–* «ha quedado completo con los apóstoles». De nuevo se sobreentiende: allá lejos Dios ha hablado, y el resultado son esos textos sagrados, la Biblia.

Y, cuando ésta se estudia más de cerca, se aprende igualmente que Dios ha hablado en ocasiones concretas, con modos extraordinarios, por motivos diversos, a quien o a quienes ha elegido y diciendo lo que ha querido. Podía habérselo dicho a otros, o haber revelado cosas diferentes, o haber revelado muchas más y con mayor claridad, o no haber esperado tanto. Pero Dios es libre de revelar a quien, cuando, cuanto y como quiere.

Además, para el imaginario colectivo de la inmensa mayoría de fieles... y quizá de muchos teólogos, hasta ayer mismo se daba por supuesto que eso sucedía sólo en Israel. Es decir, en un pequeño y muy concreto país entre las naciones, auténtica cabeza de alfiler en el océano de la humanidad. Los demás vivían en un estado de «religión natural», producto de su razón, búsqueda a tientas de

aquel Dios que había hablado a otros, en otro tiempo y en otra parte; eso sí, con la esperanza de que un día su revelación les llegaría también a ellos.

No vamos a decir que todo esto es, sin más, falso o que no haya su verdad en *lo que quiere decir*. Pero resulta evidente que puesto así —con toda claridad, de manera esquemática pero no deformada— ante nuestra mirada actual, *lo que de hecho dice* resulta chocante. Y, en definitiva, si somos sinceros, inaceptable.

b) Urgencia de un cambio desde la idea de Dios

Inaceptable, en primer lugar, por Dios mismo. A poco que hayamos purificado su imagen en nuestra vivencia, nos resulta incomprensible ese Dios extrañamente particularista, por no decir arbitrario y aun tacaño.

Crear a *todos* los hombres y mujeres, pero revelar su amor a sólo una exigüísima minoría, se asemeja demasiado al hombre que engendra muchos hijos, pero sólo cuida a uno, el preferido, mientras manda a los demás a la inclusa (cuando, encima, le sería facilísimo cuidar y hablar a todos). E incluso respecto de los de casa, ¿por qué a unos y no a otros? Y más que nada, ¿por qué no decirlo todo de una vez o, por lo menos, cuanto antes? ¿Cómo es posible que tuviese a «su» pueblo, hasta más o menos el siglo II antes de Cristo, en la ignorancia de una vida eterna, provocando crisis tan terribles como la que se refleja en el libro de Job? Más grave todavía, ¿cómo pudo decir en algunas ocasiones que había que pasar a cuchillo ciudades enteras (el famoso *herem* o anatema); o que estaba dispuesto a mandar una peste sobre el pueblo porque el rey había pecado (¡incitado por él!) (2 Sm 24,1-17); o que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación (Ex 34,7; Nm 14,18); que da «la muerte y la vida» (Dt 32,39); que causa la dicha y crea la desgracia (Is 45,7)...

Resulta doloroso y hasta casi irritante escuchar estas cosas, y acaso lo resulte más tener que recordarlas o escribirlas. Pero la verdad es que son una pequeña muestra de una lista que cualquier diccionario bíblico permite extender ampliamente. Y tal vez sea bueno enfrentarse al problema de vez en cuando, dejando fluir la irritación, con tal de que se la oriente en la dirección justa: no para matar al mensajero, sino como llamada a la reflexión honesta y radical sobre un problema que es preciso afrontar con toda urgencia.

Porque es obvio que, si se mantiene la concepción «tradicional», no puede negarse la verdad estricta de esas consecuencias. Los cardenales romanos tenían toda la razón: vista así la Biblia, no podían en conciencia dejar que Galileo dijese que la tierra se movía, cuando estaba bien claro que el libro de Josué (10,12-13) decía a la letra que quien giraba era el sol. Siendo sinceros, el único camino practicable es el de revisar a fondo nuestra concepción de la revelación y preguntarnos en serio qué queremos decir de verdad cuando nos atrevemos a proclamar algo tan grave como que un texto determinado es «palabra de Dios».

c) Necesidad de coherencia radical

Pero no es sólo la idea de Dios la que exige el cambio. La vivencia normal de la fe está pidiéndolo y presuponiéndolo a cada instante. Porque, aunque no siempre seamos conscientes de ello, la experiencia religiosa auténtica implica que Dios se nos comunica aquí y ahora, a todos y cada uno, de maneras siempre nuevas.

Cada vez que oramos, estamos dando por supuesto que nosotros «hablamos» con Dios y que él nos responde: por eso buscamos su luz en la oración y tratamos de determinar los movimientos de su gracia, es decir, de su pre-

sencia viva en nuestro ser. Todos deseamos saber qué nos está diciendo Dios en nuestra vida: qué caminos desea para nuestra realización, qué tipo de conducta está llamándonos a adoptar para que ayudemos a los demás y hagamos presente su reino. En cada situación tratamos de ver cómo nos está mirando y acogiendo, qué llamadas nos dirige, qué palabra de salvación pronuncia en nuestro favor...

No estamos acostumbrados, ciertamente, a llamar a esto revelación. Pero lo es y no puede no serlo. No verlo así es justamente el fruto de esa visión deformada que hace de la «palabra de Dios» algo extraño y lejano, acontecido *in illo tempore*. Entonces no podemos ver su conexión con la vida real, incluso en lo que tiene de vivencia religiosa cálida y auténtica. Se ha establecido, por vía intelectual y artificiosa, un *dualismo* que divide en dos la vida humana: por un lado va eso que llaman la «palabra de Dios» y por otro la vida de oración, la experiencia de la gracia, el vivir en la presencia salvadora del Señor. Todo ello reforzado por la mentalidad *deísta* (Dios tranquilo en su cielo y nosotros solos en la tierra), que, mediante la división entre lo natural y lo sobrenatural, tanto influyó y deformó la mentalidad teológica.

El resultado, inevitable, es una «mala conciencia», que dice unas cosas mientras implica otras, que vive dividida entre la teoría abstracta y la práctica vivida: por un lado, la revelación se acabó (teoría); pero, por otro, Dios está presente en nuestra vida (práctica); Dios habló sólo a unos pocos (teoría), pero nos quiere y cuida a todos (práctica); Dios habla sólo en la Escritura (teoría), pero se nos comunica en la oración o en el caer en la cuenta de su voluntad (práctica)...

Se trata de un conflicto muy real y muy grave, que seguramente afecta a nuestras vidas más de lo que nos damos cuenta. Y, desde luego, forma parte de ese síndrome

que en tantas personas ha hecho incompatible fe y cultura moderna. Hegel lo vio muy bien, señalando ahí la culminación de la «conciencia desgraciada», dividida entre la fe en Dios y la afirmación de lo humano. Indicó además las falsas salidas: *fideísmo* (o «ilustración insatisfecha»), que no quiere pensar la fe en la nueva situación, y *racionalismo* ilustrado, que se queda con el pensamiento superficial y utilitario, abandonando la fe.

Lo que se impone es una coherencia integral, que conjunte de un modo nuevo todos los datos. Y eso implica tomar conciencia eficaz de la situación actual de la fe, determinada por un nuevo paradigma, en el que ha de comprenderse y de vivirse.

d) Hacia un nuevo paradigma

Lo nuevo desconcierta. Y la novedad radical del mundo moderno desconcertó al pensamiento creyente en una medida que tiene pocos parangones en la historia: la secularización y el ateísmo son los signos mayores de una crisis que lo ha afectado todo.

Pero si lo nuevo desconcierta, de ordinario trae también su pan debajo del brazo. Los cambios profundos no responden al capricho de unos pocos, sino a una necesidad del tiempo. Y eso significa que debajo de ellos hay fuerzas que trabajan la historia, tratando de reorganizarla de una manera nueva, más acorde con el estado actual de la humanidad. Esa reorganización, cuando afecta al conjunto, constituye un «cambio de paradigma».

No se trata, pues, de modificaciones puntuales o de reajustes en unos pocos elementos: es la totalidad misma la que se mueve y reestructura, buscando una nueva comprensión global. Ese cambio no tiene por qué anular lo anterior; lo que exige es comprenderlo y vivirlo de otra

manera. Sobre todo, en el caso de experiencias profundas que afectan a las raíces permanentes de lo humano: justo porque no son una piedra fosilizada en la corriente de la vida, sino su alimento permanente, exigen retraducirse siempre en las nuevas circunstancias. Tratándose de la fe, resulta obvio.

Pero la tentación, ya se sabe, es casi siempre la de la inercia y la acomodación: o negarse al cambio o intentar defenderse de él con meros arreglos que no van a la raíz. Sucede incluso, como demostró Thomas S. Kuhn, en lo científico, donde, por su mayor «positividad aséptica», cabría no esperararlo. Y resulta prácticamente inevitable en el terreno comprometido de lo religioso. Los tradicionalismos, fideísmos y fundamentalismos son la reacción extrema y, por lo mismo, más visible y fácil de superar. Más sutil y, en consecuencia, menos perceptible es la simple acomodación que, lampedusianamente, cambia algo para que todo permanezca.

Creo que éste es hoy el gran peligro del cristianismo a este nivel. No por malicia o estrategia, sino por mero instinto defensivo y por el peso mismo de la dificultad. Se ha comprendido la necesidad de una renovación, pero se la hace a medias: se acepta en principio la crítica bíblica, pero luego se hacen lecturas fundamentalistas (caso del *Nuevo Catecismo*); se acepta la necesidad de reformar la Iglesia, pero luego se refuerza su juridicismo centralista (caso del *Nuevo Código*). Para nuestro problema: se acepta la existencia de un cambio radical en la concepción de la revelación, pero se siguen manteniendo los antiguos esquemas de fondo.

Si ése es el peligro, conviene mirarlo de frente. Porque, además, la fe bíblica está especialmente preparada para ello, pues se caracteriza justamente por una *historicidad radical* (hasta el punto de ser ella la que ha introducido de

modo decisivo la idea de historia en la cultura, rompiendo el prestigio de la concepción circular con su eterno retorno: Nietzsche lo sabía muy bien). Por otra parte, ejemplos como el de la teología de la liberación muestran que, cuando algo así se efectúa con plena consecuencia, se producen problemas, claro está, pero se logra lo decisivo: la presencia en el mundo de una fe viva, actual y operante.

La revelación como categoría fundamental puede jugar aquí un gran papel, pues en cuanto implicada en todas las demás acaba influyéndolas a todas, colaborando así de modo decisivo a la retraducción global. Obviamente eso es tarea de conjunto y que necesita tiempo. Pero al menos cabe indicar las líneas por donde puede ir la renovación³.

2. Un concepto no fundamentalista de la revelación

a) Dios habla siempre y a todos

Cabría dar muchos rodeos, tanto de carácter histórico como de reflexión filosófico-teológica, para intentar situarse en el nuevo paradigma. Pero, como casi siempre, lo más eficaz es seguramente tirarse de cabeza, partiendo de lo más elemental, es decir, de lo más simple y seguro

³Soy consciente de que este capítulo resulta un tanto sumario y apodíctico. Lo imponen la brevedad y el intento de claridad. Para una fundamentación de detalle remito sobre todo a mi trabajo *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. He hecho exposiciones más sintéticas en «Revelación», en A. Torres Queiruga (ed.), *10 Palabras clave en religión*, Estella 1992, 177-244, y «Revelación», en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1216-1232.

Por fortuna, desde el punto de vista filosófico, la obra póstuma de X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, llega a una concepción muy afín a ésta; lo que constituye una magnífica confirmación.

que hemos llegado a saber de Dios (gracias justamente al proceso real de la revelación). «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16): por amor nos ha creado y por amor vive, como un «Padre/Madre», volcado sobre nuestra historia, para ayudarnos y salvarnos a todos y a todas, desde el principio y sin discriminación de ningún tipo. Si de algo estamos seguros como cristianos, es justamente de este amor universal, incondicional e irrestricto.

Pues bien, al poner en crisis la concepción tradicional, lo que la nueva situación cultural ha aportado consiste en hacer posible que tomemos en serio esa verdad fundamental. Si Dios crea por amor –y sólo por amor– a todas las personas, resulta obvio que quiere darse a todas, darse siempre y darse totalmente. Es, por lo demás, lo que nos enseña la más elemental experiencia humana: ningún padre o madre, normales y decentes, escatiman el amor a sus hijos, negándoles lo bueno que podían darles o haciéndoselo esperar sin motivo; ni aman a alguno de sus hijos y discriminan a los demás; ni aman a unos desde el principio, y esperan largo tiempo para mostrar su cariño a los otros.

Si observásemos algo parecido en algún caso de la vida real, sólo nos quedarían dos hipótesis: o se trata de padres desnaturalizados, o hay algo que les impide mostrar y ejercer su amor. En el caso de Dios, la primera hipótesis queda, evidentemente, descartada. Es obvio que sólo cabe pensar en la segunda: algo hace imposible que Dios pueda revelarse plenamente, a todos y siempre. Lo que a muchos les impide tomar en consideración esa hipótesis es que tienen la impresión de que de ese modo negarían la grandeza y la omnipotencia divinas.

Pero tal consecuencia no es inevitable: puede suceder –y es lo que de hecho sucede– que, efectivamente, una revelación evidente, universal y ubicua, desde el comienzo

mismo de la humanidad, sea imposible *no por parte de Dios, sino por parte del hombre*. Ya *a priori* sería extraño lo contrario: Dios es muy grande, y nosotros, muy pequeños; Dios es trascendencia absoluta, y nosotros, mundanidad relativa. Si siempre la comunicación, incluso entre iguales, es muy difícil y expuesta a equívocos, ¿cómo no va a serlo entre Dios y los hombres? Bien mirado, lo asombroso no es que la revelación resulte tan difícil, sino más bien que sea simplemente posible.

Aclarémoslo algo más desde un ángulo un poco distinto. A nadie se le ocurre pensar que Dios deje de ser omnipotente porque «no pueda» hacer un hermoso círculo-cuadrado: no es que él no lo pueda todo, es que comprendemos que un círculo-cuadrado es imposible, mejor dicho, es nada⁴, y que, por tanto, la suposición carece de sentido. En la revelación esto parece menos claro, pero no es difícil comprender que se trata de idéntica estructura.

Pensemos en un ejemplo (confieso que cada vez me gustan más los ejemplos en estas cuestiones, para evitar elevadas especulaciones... por las nubes): por muy inteligente que sea una madre y por mucho que quiera a su niño de un año, ¿podrá enseñarle el teorema de Pitágoras? Y, si «no puede», ¿implica eso que ella es tonta y no lo sabe o que no quiere a su hijo? De la misma manera, ¿tiene sentido decir que Dios no es omnipotente porque «no puede» revelársele en absoluto a un embrión de seis meses ni a un niño de once semanas? O, dando un paso más,

⁴ Como se ve, toco aquí la batallona cuestión del mal, que afortunadamente empieza también a plantearse de este modo. Me resulta cada vez más difícil sustraerme a la impresión de que muchas «objeciones», más que razones de fondo, obedecen a la normal resistencia ante un cambio de paradigma. Remito a las referencias y reflexiones más detalladas del cap. 4.

¿tiene sentido preguntar por qué Dios no revela los misterios más altos de su trascendencia a una horda primitiva del paleolítico inferior, acosada por el hambre, los animales y la intemperie? Repito: en esas circunstancias no se trata de que Dios no sea omnipotente, sino de que *es imposible* que esas personas puedan entender determinadas verdades o, más simplemente, interesarse por ellas.

Si, a pesar de la cruel brevedad de estas reflexiones, miramos desde ellas al proceso de la revelación en la historia, todo da la vuelta, haciéndose más claro, más cálido, más humano y... más divino. No estamos ante un Dios «tacaño» o «caprichoso», que, *porque quiere*, restringe de entrada su revelación a un solo pueblo y encima empieza tarde (hoy, por la paleontología, sabemos que tardísimo: no cuatro mil años, como se pensaba entonces, sino acaso más de dos millones); encima lo hace a cuentagotas y diciendo oscuro lo que podría decir claro. De pronto comprendemos que sucede todo lo contrario: Dios, volcado con todo su amor sobre la humanidad, lucha con nuestra ignorancia y nuestra pequeñez, con nuestros instintos y resistencias, con nuestros malentendidos y perversiones, para ir abriéndonos su corazón y aclararnos su rostro, para manifestarnos la profundidad de nuestro ser y la esperanza de nuestro destino.

Cuando de verdad se asume esta perspectiva, la misma *Biblia* cobra una nueva luz y todo se entiende mejor. Sus dudas y oscuridades, sus avances y vacilaciones aparecen ahora como el fruto de la lucha amorosa de Dios por hacer comprender su designio salvador, aprovechando las distintas circunstancias y valiéndose de todos los medios. Nunca es él el que se niega –aunque a veces eso se diga en la letra de la Biblia–, sino los hombres y mujeres, que (todavía) no saben o no pueden o no quieren escuchar y dejarse guiar.

Al mismo tiempo, se aprende a ver que «mientras tanto» Dios no había abandonado a los demás pueblos, sino que desde el comienzo de la humanidad está con todos y cada uno, manifestándoseles *en cuanto es posible*, es decir, en cuanto ellos, en su circunstancia y con sus posibilidades culturales, son capaces de comprender y se deciden a aceptar. Las *religiones* representan justamente el resultado de esa presencia: por eso, como muestra la fenomenología de la religión, todas se consideran reveladas; y lo son en realidad, como por fin ha reconocido el Vaticano II (lo son justamente –al igual que el Antiguo Testamento en sus distintas etapas– cuanto les es posible en su lugar y en su momento).

Por eso, en este preciso sentido, debemos decir que *todas las religiones son verdaderas*, aunque lo sean de manera provisional y limitada, a través muchas veces de deformaciones e incluso perversiones. Pero advirtiendo que esto sucede en todas, también en la bíblica, como indicábamos al principio; y la historia muestra que ni siquiera después de su culminación en Cristo logra librarse de abusos, deformaciones e inquisiciones. Que unas religiones avancen más que otras no responde a un «favoritismo» divino, sino a la necesidad de la historia finita (del mismo modo que no todos nacemos igualmente sanos o inteligentes).

Dios –como un padre y una madre con sus hijos e hijas– piensa en todos, y *por su parte* se entrega totalmente a todos: la desigualdad viene de la acogida humana. Pero, aun así, su amor busca la igualdad. Cualquier avance en un punto es, en definitiva, una ventaja para los demás. Por esencia, toda revelación concreta tiene vocación de llegar a todos y no queda jamás como posesión exclusivista del que la alcanza: en el mismo momento de ser captada por alguien, pertenece ya por derecho a la humanidad. Tal es también la razón de que cuando –como creemos los cristianos– culmina en Cristo, la revelación se hace universal.

Lo cual nos hace humildes a todos y nos convoca a la colaboración, ayudándonos y enriqueciéndonos unos a otros. De ahí la enorme importancia del *diálogo entre las religiones*.

Resumiendo, para no oscurecer el hilo de la reflexión: *Dios, como amor infinito y siempre activo, se entrega y trata de manifestarse a todos, desde el comienzo y en la máxima medida posible; las restricciones vienen únicamente de la limitación humana, que o no puede o se resiste a su revelación*. Por eso hay que tener mucho cuidado con expresiones como el «silencio de Dios». Pueden tener cierto fundamento subjetivo, en cuanto eso es lo que *puede parecernos* a nosotros en algún momento; pero *objetivamente* resultan lesivas para el amor de un Dios que no tiene otro interés que el de manifestársenos. Respuesta auténtica de hijos es justamente fiarnos de que Dios no nos abandona jamás, aunque las circunstancias parezcan decir lo contrario (Cristo en la cruz es el ejemplo supremo).

Pido disculpas por los inevitables antropomorfismos de la exposición, que el lector sabrá situar debidamente. Y, sobre todo, soy consciente –porque me lo han objetado muchas veces– de que esta propuesta puede sonar a optimismo leibniziano y aun a querer dictarle a Dios lo que tiene que hacer. Pero basta con fijarse un poco para comprender que se trata de una impresión falsa y que representa exactamente lo contrario de ese dictado. Hay optimismo, ciertamente; pero sólo en lo que respecta a Dios; y ahí no importa la objeción, porque lo cierto es que siempre nos quedaremos *infinitamente cortos* a la hora de reconocer y expresar su bondad y su amor. Pero por la misma razón no hay soberbia, sino, en el fondo, profunda humildad: no le dictamos a Dios su conducta, sino que reconocemos su amor y nos esforzamos por creer de verdad en él, incluso con todas las apariencias en contra.

Por ese lado, pues, no está jamás el problema. De quien no nos fiamos es de nosotros mismos. Y aquí, sí, no sólo cabe, sino que se impone todo el realismo del mundo: basta abrir los ojos para ver que el hombre, sí, puede fallar y falla; que es pequeño y menesteroso, sometido al lento crecimiento de la historia, siempre en lucha con la ignorancia, el instinto y el egoísmo. Hasta el punto de que, más bien, la propuesta podría parecer de un pesimismo exacerbado. Lo cual, sin embargo, también sería falso, porque la impotencia y la limitación –reconocidas sin ambages– se ven siempre en relación viva con el amor de Dios, que las sostiene y las apoya. Esa relación constituye justamente la esencia íntima de la revelación y define la trama de su historia.

b) Qué significa «palabra de Dios»

Hasta aquí hemos estado suponiendo una nueva visión de la «palabra de Dios». Ahora es preciso afrontar la tarea, mucho más difícil, de elaborar una mínima explicitación.

Negativamente, queda claro que algo muy decisivo se ha roto, pues fue justamente esa ruptura la que provocó la crisis y el esfuerzo de renovación. Alertados por la crítica bíblica, hoy ya no nos resulta posible –aunque lo quisiéramos– seguir viendo la revelación como un «dictado». Dios no pudo pronunciar órdenes como la de exterminar villas enteras, ni copiar –como un mal estudiante– el relato del diluvio (que aparece mucho antes y casi a la letra en el poema de *Gilgamesh*, unos mil años anterior al *Génesis*)⁵, ni tampoco equivocarse afirmando que el sol giraba

⁵ Puede verse la versión de F. Lara Peinado, *Poema de Gilgamesh*, Madrid 1988; concretamente, 145-160 para el diluvio.

en torno a la tierra... Y, desde luego, a san Pablo no se le ocurría pensar que, cuando escribía una de sus cartas, se la estaba dictando el Espíritu Santo.

Estas afirmaciones –ya lo he reconocido al principio– pueden resultar provocativas e incluso un tanto brutales. Pero conviene hacerlas, para afrontar de un modo honesto y realista los problemas, que están ahí en cualquier libro o pantalla televisiva y que resultan ya inequívocas para cualquier creyente normal. La dificultad radica en la determinación positiva: ¿qué es entonces la revelación, qué significa afirmar que la Biblia es palabra de Dios? Retomando el hilo de la reflexión anterior acerca de la creación, acaso empecemos a orientarnos.

En realidad, la creación misma es ya la primera y fundamental revelación de Dios: su expresión, su manifestarse hacia fuera. «Silabeas el alba igual que una palabra; / Tú pronuncias el mar como sentencia», dice hermosamente un himno de laudes⁶. La maravilla de la creación consiste en que ella tiene tal capacidad expresiva: «los cielos cantan la gloria de Dios»; y la maravilla del espíritu humano es que puede advertirla, «escuchando» su voz.

Ése es el auténtico secreto, casi el milagro, de la experiencia religiosa: en el modo de ser del mundo –en su contingencia, en su belleza, en sus dinamismos, en sus enigmas...– ella descubre que él no es la razón última de sí mismo, que está remitiendo a su fundamento creador. Como la alegría y el dolor en un rostro o la mano cariñosa en la casa cuidadosamente preparada, el hombre descubre a Dios en la disposición de las creaturas. Lo ha descubierto siempre, desde que el mundo es mundo, pues no otra co-

⁶ ¿No habría que hacerle algún día un homenaje con nombre y apellidos al P. Blanco Vega, el alto y fino poeta de la mayoría de estos himnos?

sa significa el hecho de la presencia universal de la religión.

Pero urge añadir dos observaciones. La primera, que en la revelación no se trata del descubrimiento de alguien pasivo o que intenta ocultarse (como el niño pillado en el juego del escondite). Al contrario, la experiencia religiosa es siempre consciente de que si descubre, es porque alguien estaba ya tratando de manifestársele y de que –¡por fin!– ella «cae en la cuenta». Sabe que siempre es Dios quien, en última instancia, toma la iniciativa. Por eso, como queda dicho, toda religión se considera a sí misma y se proclama revelada.

La segunda observación se refiere a que no todo es uniforme: la manifestación se acomoda a la realidad (porque la realidad es la manifestación). En el mundo natural Dios se manifiesta en el funcionamiento de las leyes físicas: la persona religiosa comprende que el mundo funciona así porque Dios así lo ha creado, así lo quiere y así lo sostiene, tratando de llevarlo a su perfección posible. Por eso Whitehead calificó hermosamente a Dios como «el poeta del mundo». Pero en el ámbito humano se manifiesta además –y sobre todo– en los dinamismos de la libertad: en las llamadas al bien y a la justicia, en los impulsos hacia la realización propia y al avance colectivo. ¿No es eso justamente lo que confesamos al reconocerlos como «gracia» o expresión de la «voluntad» de Dios? Más todavía, nosotros mismos somos de alguna manera una palabra de Dios, que nos está pronunciando en su impulsarnos a ser y realizarnos, aunque sea siempre a través del más exquisito respeto de nuestra libertad.

c) La Biblia como palabra de Dios

Estamos acostumbrados a pensar en la revelación sólo cuando se trata de la Biblia o de los distintos pasajes

dentro de ella⁷. La relegamos así al pasado, convirtiéndola en algo lejano y ajeno, sin darnos cuenta de su íntima conexión con lo que sucede en nuestra vida. Pero si alertamos el realismo, no resulta difícil comprender que, en realidad, la Biblia nació precisamente así: del descubrimiento de Dios en la vida de un pueblo y del progresivo ahondamiento en la comprensión, tanto de su modo de relacionarse con los hombres y mujeres como de los modos de conducta que trata de suscitar en ellos. Fijándose bien, *de eso y sólo de eso* habla la Biblia. Todo lo demás –los días de la creación, las guerras de David o el sol de Josué– no es otra cosa que el cuerpo expresivo, el indispensable envoltorio cultural en que se va concretando esa toma de conciencia.

Entonces empezamos a comprender en qué sentido cabe hablar de la Biblia como «palabra de Dios». Lo es de verdad, en cuanto que en ella se expresa lo que él quiere manifestarnos. Pero lo es, siempre y necesariamente, *en y a través* de las palabras humanas mediante las cuales logra expresarse. Y éstas, de manera inevitable, llevan la marca de su tiempo y lugar: recogen realmente la manifestación de Dios, pero «traduciéndola» en los modos limitados de una subjetividad, una sociedad, un tiempo y una cultura muy determinadas. Lo cual explica que la revelación sea un proceso real y humanísimo, que avanza a base de recuerdos viejos y experiencias nuevas, con tanteos y contradicciones, vacilaciones y aun retrocesos. De modo que en ese proceso cada libro y cada frase tienen su fecha concreta, que mide la altura de su verdad, al tiempo que deja abierto lo que falta en el camino.

⁷ Hablo de la Biblia, aunque, en rigor, un discurso semejante puede y debe hacerse acerca de las tradiciones y escrituras sagradas de las demás religiones: para cada una vale *en su precisa medida* lo que arriba decimos.

Fuera de contexto, las afirmaciones bíblicas pueden muchas veces sorprender y aun escandalizar. Dentro de él suponen casi siempre un avance y, en todo caso, merecen todo respeto. Extrañarse de eso estaría, para decirlo suavemente, fuera de lugar; y, desde luego, la hipótesis de que tales límites no se diesen, lejos de defender a la Biblia, probaría su falsedad: una Biblia «perfecta», sin las heridas del tiempo, ¿no sería la mejor prueba de que se trataba de un libro «amañado»? Como resultaría igualmente desenfocada la actitud opuesta, es decir, la de pretender que todo lo que en la Biblia se dice tiene, sin más y a la letra, validez actual: en ese caso habría que seguir exterminando al enemigo con toda su familia o creyendo que la humanidad tiene sólo seis mil años y que el sol gira alrededor de la tierra.

Soy consciente de que es muy probable que a estas alturas el lector se sienta asaltado por dos sentimientos contrapuestos. Por un lado, ve la coherencia de lo dicho y nota que se le confirman muchas ideas que ya se le habían ocurrido a él, pero que a lo mejor ni siquiera se atrevía a pensar. Por otro, se le rompen demasiado los esquemas y le surgen numerosos interrogantes: ¿entonces la Biblia no es un libro inspirado?, ¿cuál es el papel de los profetas y de los hagiógrafos? Responder con detalle no es posible. Pero acaso, con un cierto esfuerzo, lo sea intentar algo más sencillo: captar por dónde va la coherencia del nuevo enfoque.

Aunque he señalado la dificultad intrínseca de la revelación, debida a la distancia ontológicamente infinita entre Dios y el hombre, hasta ahora apenas he insistido en ella. Podía proceder así, porque contábamos siempre con el hecho de la revelación ya constituida en la Biblia. Pero se comprende que la dificultad más radical está justamente en esa constitución, es decir, en el nacimiento mismo de los grandes descubrimientos originales.

De hecho, en el origen de cualquier gran intuición religiosa se encuentra siempre alguna figura excepcional: un fundador, un santo, un profeta. Es decir, personas especialmente dotadas en lo religioso, que descubren la presencia divina allí donde los demás no ven nada, o que caen en la cuenta de que, en un determinado aspecto, Dios es mucho más de lo que hasta entonces se venía diciendo. Quítese a Moisés, a David, a Isaías o a Ezequiel, y se verá lo que queda del Antiguo Testamento; hágase lo mismo con Lucas, con Pablo o con Juan, por no decir con Jesús, y desaparecerá el Nuevo.

Ese rol excepcional e intransferible, propio de algunas personas, es lo que más tarde –a veces, mucho más tarde– los demás reconocieron como «inspiración», es decir, como don divino. Y lo era de verdad, porque todo lo que esas personas descubrieron fue *gracias a Dios*. Lo fue en el sentido más literal de la expresión: si Dios no estuviese queriendo revelarse, nada captarían ellas. Y el profeta es el primero en saber que todo le es dado, que no es en él sino en Dios donde tienen su origen tanto aquello que descubre como su capacidad para descubrirlo (sucede en toda experiencia religiosa, tanto más cuanto más intensa).

Pues bien, eso es lo que, en definitiva, significa la *inspiración*. En eso consiste la íntima grandeza de la Biblia. Sucede únicamente que nuestros hábitos mentales tienden al exclusivismo y a lo extraordinario: a pensar en una especie de milagro mediante el cual Dios «diría» o «dictaría» verdades ocultas y sobre-naturales a los profetas o hagiógrafos. Esos hábitos se refuerzan de ordinario con aquellos relatos bíblicos que hablan de sueños, raptos o experiencias extáticas. Pero eso es sólo apariencia: cuando tales relatos se analizan con detalle, aparece que, aun en las ocasiones más excepcionales, se trata siempre de una actividad espiritual humana, a veces espontánea, a veces después de un largo esfuerzo reflexivo o a costa de crisis tremendas. Y es *en esa actividad*, no en un «dictado» mi-

lagroso, donde Dios logra hacer sentir su presencia y darnos a entender su salvación.

d) La Biblia como «partera»

De entrada, mientras no se ven sus consecuencias, esta visión puede parecer pobre y empequeñecedora. En realidad, acaba mostrándose muy rica y profunda. Y, sobre todo, aparece como algo *real*, que nos afecta verdaderamente. Eso es lo que hace posible que la Biblia, lejos de aparecer como una realidad «sacral» y aparte, pueda vivificar continuamente nuestra experiencia y mantener actual la vivencia de la revelación. Y ésta, como Jesús dijera a la Samaritana (Jn 4,22-23), deja de estar en Garizim o en Jerusalén, recluida en personas, momentos o lugares especiales, para convertirse en «espíritu y verdad» que envuelve toda nuestra vida.

Tal adherencia a la totalidad de la vida hace patente un dato esencial, que pudiera pasar inadvertido: el profeta no capta algo para él en exclusiva, sino siempre algo destinado a la comunidad; ni descubre a un dios particular, sino al Dios cuya presencia viva está afectando a todos y tratando de hacerse percibir por ellos. El profeta es justamente un mediador, una antena especialmente sensible: alguien que logra poner voz al mensaje que se dirige a todos. No llega de fuera, trayendo algo extraño a la comunidad; está dentro de ella y trata de iluminar la realidad común.

Moisés es quien en la rebeldía contra la injusticia de la opresión faraónica reconoció la llamada de Dios, pero esa injusticia les estaba afectando a todos, y en todos la rebeldía era fruto del empuje salvador de Dios en sus vidas. Lo grande de Moisés, su genial receptividad religiosa —su inspiración—, consistió en advertirlo y proclamarlo. Y del mismo modo: cuando Ezequiel o el Segundo Isaías comprendieron que, a pesar del aparente abandono, Yavé se-

guía presente en el destierro babilónico, no captaron algo que les ocurriese sólo a ellos, sino algo que estaba afectando a todos y que Dios «se esforzaba» por revelar *a todos y cada uno*.

Esto reviste extraordinaria importancia para una fe responsable. Quien descubre es uno, pero descubre lo que está afectando al conjunto: por eso los demás pueden reconocerlo y aceptarlo. Entonces –aun contando, naturalmente, con todas las ambigüedades humanas–, si el proceso es maduro y responsable, cuando los israelitas siguen a Moisés o creen a Ezequiel, no lo hacen porque sí o simplemente porque ellos lo dicen. Si siguen y creen, es porque *se reconocen* en lo que oyen: no lo habían advertido; pero ahora que lo oyen, caen en la cuenta *ellos mismos* (o no se reconocen, y entonces no hacen caso o dan una interpretación diferente de lo que está pasando). El caso de los samaritanos –me gusta repetir– lo muestra de manera intuitiva: «ya no creemos por lo que tú nos cuentas; nosotros mismos lo hemos oído» (Jn 4,42).

Algo que por lo demás acontece igualmente, cuando la experiencia es auténtica, en todos los órdenes profundos de la existencia: si una obra literaria nos conmueve de verdad, es porque el genio del autor pone al descubierto una dimensión en la que de alguna manera nos reconocemos a nosotros mismos; no sabíamos acaso expresarla, pero de alguna manera la vivíamos o la presentíamos. Ésa es la gracia de los clásicos y la explicación de su valor permanente. Sócrates, por su parte, descubrió la estructura fundamental del proceso: sucede lo mismo –decía– que en el oficio de su madre, que era partera. La palabra auténtica no introduce la idea como algo externo en el espíritu del oyente; lo que hace es ayudarlo a «dar a luz» lo que estaba ya dentro, pugnando por manifestarse, y que *por eso* puede ser reconocido como propio.

La insistencia en el *por eso* no es casual: quiere salir al encuentro de una de las mayores y más graves objeciones contra la revelación. Está demasiado extendida la idea de que hay que aceptarla porque sí, porque «lo dice la Santa Madre Iglesia» y porque a ella se lo han dicho algunos que, a su vez, «dijeron que Dios se lo había dicho a ellos». Nosotros, por nuestra parte, no tendríamos acceso a ningún tipo de verificación, quedando reducidos a «creer lo que no vemos». Pues bien, la visión que estamos proponiendo muestra que no tiene por qué ser así; más aún, que no debe ser así.

Es cierto que, si no nos lo dijera la Iglesia, muchos no llegaríamos a la fe, y que sin los grandes profetas y, sobre todo, sin Jesús de Nazaret tampoco lo sabría la misma Iglesia. Pero, una vez que se nos dice, no quedamos a ciegas, como niños que tienen que obedecer «porque sí», «porque lo dice mamá». La palabra reveladora se dirige a nuestra vida y a nuestro mundo, para ponerlos al descubierto en su realidad última y definitiva. Por eso lo hace solicitando nuestra inteligencia y llamando a la puerta de nuestra libertad; no como imposición autoritaria o alienación intelectual. En definitiva, aceptamos la Biblia cuando se nos aparece como partera de nuestra más radical autenticidad en su relación con el mundo, con los demás y con Dios. Es lo que hace tiempo he tratado de tematizar hablando de *la revelación como mayéutica histórica*: como nuestro ser dados a luz, nuestro nacer y realizarnos desde Dios en el proceso de la historia.

De ese modo aparece cómo la vida religiosa auténtica no es jamás un «vivir de memoria», desde lo dicho en una revelación pasada, sino un vivir actual desde un Dios que se revela *ahora* igual que se reveló entonces (aunque de ordinario sólo se lo advierta ahora gracias a la palabra que alguien logró articular entonces). La revelación como descubrimiento fundamental de algo nuevo, hasta entonces

no descubierto, culminó en Cristo. En ese sentido, no habrá más novedad, porque, afortunadamente, él puso al descubierto todas las claves fundamentales –¡no todos los detalles!– en la relación de Dios con nosotros. Pero eso no significa que la revelación haya acabado y que la culminación sea su muerte. Al contrario, nunca como a partir de entonces pudo ser tan plena y actual. Igual que no se acaba un amor que, después de un largo proceso de descubrimiento mutuo, culmina en la entrega total, sino que es entonces cuando de verdad empieza a ser vivido en plenitud.

La *actualidad de la revelación* no es una simple metáfora, sino una verdad fundamental. Es lo que unifica y da realidad a toda nuestra vida religiosa. Si yo creo que Dios es Padre/Madre que ama y perdona sin condiciones, tal vez puedo hacerlo gracias a que Cristo lo descubrió en toda su consecuencia; pero eso sería repetición muerta o mera aceptación sociológica, si ahora yo lo creyese sólo porque él lo ha dicho (como podría haber dicho lo contrario). Fe viva y verdadera la hay únicamente cuando, después de escucharlo, verifico de alguna manera en mi vida que, efectivamente, Dios me ama y perdona como Padre. Por eso puedo *vivir* como hijo.

Eso no excluye ciertamente que, dada la irreductible ambigüedad de nuestra vida, muchas veces se nos oscurezcan esas verdades y debemos esforzarnos por avivar su conciencia, recordando que alguien de quien nos fiamos, nos lo ha dicho, y aun a veces fiándonos de su sola palabra. Eso es lo que explica la necesaria «vuelta a la Biblia». Un mínimo de sentido realista indica que sin la Biblia es muy probable que el cristianismo se hubiera extraviado en el marasmo de las crisis históricas. Y nuestra misma experiencia individual nos enseña que el recurso a la Palabra representa de ordinario un medio indispensable para avivar en nosotros el rescoldo de la presencia divina, que tantas cosas tienden a ocultar y deformar.

Pero lo decisivo es que en ningún caso se trata de un recuerdo externo y lejano. Se trata de una relación viva, en la que, *aquí y ahora*, soy yo quien reconozco a Dios presente en mi existencia, acoguéndome, apoyándome, guiándome, «hablándome».

3. Hacia una nueva interpretación del credo

Justo porque la revelación se convierte en iluminación viva de la propia existencia individual y colectiva, queda entregada a la historia. Debe por tanto ser formulada de modo que refleje siempre la situación del momento y responda de manera significativa a las cuestiones que va planteando cada nuevo tiempo y cada nueva época. Por eso, cuando nace, un *dogma* representa siempre la articulación viva de la conciencia comunitaria enfrentada a un problema crucial. Piénsese, por ejemplo, en los grandes dogmas cristológicos: en sus discusiones, que hoy pueden parecernos abstractas e incluso difícilmente inteligibles, se jugaba nada menos que el ser de la Iglesia, su pervivencia en la historia. Eran, como le gustaba decir a Lutero, *quaestiones stantis aut cadentis ecclesiae*: «cuestiones de vida o muerte para la Iglesia».

El problema, como decía al principio, nace cuando ese tiempo ha pasado y, en un nuevo contexto, lo que fue dinamismo viviente se convierte en herencia estática, en fórmula fija y estereotipada. Por un lado, lo heredado apenas significa ya lo que pretende o lo significa sólo de manera dificultosa, escasa o incluso deformada: Karl Rahner insistió más de una vez en que decir hoy, por ejemplo, que Jesús de Nazaret no era «persona humana» significa exactamente lo contrario de lo que intentaba decir el concilio de Calcedonia. Pero, por otro lado, «tocar el dogma» se ha convertido en símbolo del peligro, en alerta contra la profanación. Ése es el problema. ¿Có-