

# 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»<sup>1</sup>.

El problema merecería, pues, un tratamiento detallado y riguroso<sup>2</sup>, 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.

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

<sup>2</sup> 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 renovación<sup>3</sup>.

## 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

<sup>3</sup>Soy 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 nada<sup>4</sup>, 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,

<sup>4</sup> 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*)<sup>5</sup>, ni tampoco equivocarse afirmando que el sol giraba

<sup>5</sup> 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 laudes<sup>6</sup>. 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-

<sup>6</sup> ¿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 ella<sup>7</sup>. 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 envolvente 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.

<sup>7</sup> 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 enfocada 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-

mo leer hoy el credo de la Iglesia y cómo interpretar sus dogmas?

a) *La fe, envuelta en el cambio cultural*

Por el final de los años 60 se había corrido mucho el (supuesto) dicho de un sacerdote mayor: «no ganamos para sustos: primero, la guerra; y ahora, el Concilio». Ciertamente la frase daba en el clavo, como diagnosis de una situación conmovida hasta el fondo, «hasta los cimientos»<sup>8</sup>. Eso fue, en efecto, el Concilio. Para unos, entusiasmo; para otros, angustia. Para unos, ocasión de nueva apertura, de nuevo encuentro y de nuevo futuro; para otros, causa de refugio en el pasado y de militancia contra la amenaza de lo nuevo.

Y el susto no ha pasado. Lo pareció en algún momento. Pero es obvio que, debido sobre todo a que ha faltado el coraje de un cambio consecuente, con sus aciertos y sus riesgos, con la aventura inevitable que comporta todo período de transición, seguimos envueltos en esa situación ambigua, donde el avance y la restauración, la investigación teológica y el freno institucional chocan continua y dolorosamente entre sí. Lo único claro es que todos sentimos la necesidad de buscar el camino de salida hacia la nueva alegría de una confesión común y significativa.

En el intento de aportar algo de claridad y de orden en el complejo nudo de factores que envuelven y complican la búsqueda común, hay algo que conviene resaltar desde el principio, pues, justamente por ser tan obvio, corre el riesgo de pasar desapercibido: *la situación no es exclusiva de la fe*. Es el panorama global de la cultura el que

<sup>8</sup> Alusión a la obra de P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Penguin Books 1969 (trad. cast.: *Se conmueven los cimientos*, Madrid 1968).

está en trance de mutación profunda y radical. *Umbruch*, dicen los alemanes, con palabra muy expresiva, pues indica simultáneamente *cambio y ruptura*. El fenómeno es tan fuerte y está condicionando de tal modo la consciencia y la subconsciencia general, que se ha hablado con razón del «shock del futuro» (Alvin Toffler). Y no sólo afecta al nivel consciente: es la vida misma, individual y colectiva, es la configuración de la convivencia humana como tal lo que está en juego. Hasta el punto de que se ha hablado, y con razón, de que el cambio actual sólo resulta comparable al salto que dio la humanidad del Paleolítico al Neolítico.

En ese cambio participa la fe y por él está afectada. Precisamente porque es *viva* y, sobre todo, porque como cristiana es, por definición, *encarnada*, la fe siente en su entraña la conmoción. En principio, pues, nos hallamos ante un proceso «normal». Su posible dureza no difiere en esencia del esfuerzo necesario para el avance de toda vida. Acaso agudizado porque en la fe se juega lo definitivo y lo último: es la raíz misma del hombre la que soporta la conmoción de los fundamentos, es su sensibilidad más profunda la que resulta sacudida y alertada.

Pero por eso mismo la crisis se presenta también como *kairós*, como ocasión y oportunidad, como puerta abierta a una nueva y posible esperanza. No nos hallamos afrontados a un destino ciego, sino a una opción. De nuestra fidelidad y de nuestro coraje dependerá, si no todo, al menos lo decisivo del resultado. Pero ni la fidelidad puede ser ciega ni el coraje temerario. Hoy más que nunca —o, al menos, igual que en los grandes cambios de sentido en la historia— es indispensable la lucidez: al diagnóstico global, que asegura la normalidad del proceso, debe seguir la elaboración más detallada del plano específico por donde transitan los dinamismos de la fe.

## b) *La dinámica de la fe en el cambio*

No pocas veces el Vaticano II se convierte en cómodo chivo expiatorio de todo lo que en el cambio resulta negativo o se experimenta como tal. O, por el contrario, se hace de él la fuente y la suma de todo lo positivo del avance. Ambas apreciaciones son, seguramente, exageradas, reduciendo a la causalidad única de un acontecimiento concreto un proceso hondo, universal y abarcante. Pero su misma contraposición nos pone en la pista verdadera: en el Concilio emergen y cristalizan en una figura aprehensible los múltiples factores que trabajan y conforman la moderna comprensión de la fe.

Aguas atrás de su historia se encuentran la *crisis modernista* y, sucesivamente, los movimientos en los que, después de su represión y taponamiento mediante la restauración escolástica, fueron saliendo a la luz los problemas que aquella crisis había puesto al descubierto (aunque, ciertamente, no siempre resuelto): *movimiento patrístico* después de la Primera Guerra Mundial, *teología kerygmática* por los años 30, resurgir de los *estudios escurritóricos* después de la Segunda Guerra Mundial, *Nouvelle théologie* alrededor de los años 50, teología existencial y otros intentos de actualización después...<sup>9</sup>

Y todavía más arriba de la crisis modernista está la labor crítica e historiográfica del siglo XIX. Labor que, a su vez, tiene detrás el impulso de la Ilustración. Es decir, que, sin solución profunda de continuidad, la génesis de

<sup>9</sup>Buenas panorámicas de todo esto pueden verse en Varios, *Balace de la teología en el siglo XX*, Madrid 1973; y, más restringido y más conciso, Y. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970. Ver sobre todo E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana. III Segles XVIII, XIX i XX*, Barcelona 1989; R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander 1998.

la crisis se remonta al mismo nacimiento de la época moderna<sup>10</sup>.

Espero que el lector sabrá distinguir entre la ligereza de este galopante recorrido y el peso de la afirmación, garantizada por el acuerdo prácticamente unánime en todos los estudios sobre este punto. Esto es muy importante porque aquí está la clave principal del proceso. En ese nacimiento, por primera vez en su conjunto, la teología –hoy debemos ya reconocerlo– no caminó al ritmo de los tiempos: a partir de entonces, la historia de la Iglesia va a discurrir en gran parte como contrapuesta a la del mundo, y la historia de la teología, como contrapuesta a la de la cultura; de suerte que en gran medida va a tener mucho de disociación entre la *fe* y la *comprensión* que el hombre elabora sobre sí y sobre el mundo.

La síntesis barroca de la Contrarreforma, con su vuelta a la Escolástica clásica, todavía pudo paliar las consecuencias. Pero a la larga el desajuste tenía que hacerse sentir. Ser católico y ser hombre de su tiempo fue haciéndose cada vez más difícil. Los raros intentos de síntesis creadora y actualizante –Newman y la Escuela de Tubinga en el siglo XIX, Blondel y Amor Ruibal en la problemática modernista– quedaron marginados y en su lugar se impusieron las restauraciones neo-escolásticas: con León XIII primero, y con la condenación del Modernismo después. La misma *Nouvelle théologie* tropezó con el «no» decidido de la *Humani generis* (¡estamos ya en 1950!)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. los ensayos de la obra de J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oellmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973; y W. Oellmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Francfort 1969; A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella 1992, 149-222.

<sup>11</sup> Observaciones claras y precisas sobre todo el proceso pueden verse en el librito de W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca 1969.

Todo lo que fue inquietud y actualización tuvo que germinar casi subterráneamente, de modo indirecto –sobre todo mediante el recurso a los estudios positivos: patristica, historia de los dogmas, exégesis– y procediendo con suma cautela. Y aquí, sí, aparece la importancia extraordinaria del Vaticano II: como catalizador de todas las inquietudes y, sobre todo, como soplo universal de libertad, que confiere estatuto público, eclesial y autorizado a los intentos de búsqueda y renovación.

### *c) Diagnósis global de la situación de la fe*

Pero con esto apareció también el problema en toda su magnitud. De pronto, la reflexión teológica se encontró confrontada a plena luz con la enorme problemática de la modernidad. Lo que no se había hecho –o se había hecho insuficientísimamente– en siglos, debía ser intentado en unos años. No pueden extrañar ni la euforia de los que largamente esperaban, ni el desconcierto de los que, sorprendidos por el cambio, no sospechaban todo lo que estaba irresuelto e hirviendo debajo de los esquemas estáticos de su formación tradicional.

Y ya en el plano objetivo, tampoco puede extrañar que los problemas se amontonen, que las respuestas resulten múltiples y dispares, que tanto a nivel teórico como a nivel práctico surjan contradicciones y conflictos. Apareció que lo ya elaborado no podía responder a las nuevas inquietudes, pero también que las posibles respuestas alternativas *todavía no* estaban preparadas. Entre ese «ya no» y ese «todavía no» se enmarca lo fundamental de la actual situación.

Hegel lo había diagnosticado para su tiempo en las conocidas páginas del prólogo a la *Fenomenología*. Y utilizando la terminología de Amor Ruibal –en su intento histórico-sistemático tan profundo y grandioso como

incomprensiblemente desconocido— resulta claro que estamos en una «fase de elaboración»<sup>12</sup>. En el sentido siguiente: hay momentos iniciales, como el comienzo mismo de la revelación o la emergencia histórica de nuevos problemas, en que la teología se encuentra en «fase de adquisición»; así sucedió al comienzo y, luego, en el período que va de san Agustín al siglo XI. Y hay momentos en que la teología logra cerrar un ciclo reflexivo, conjuntando en una síntesis coherente los múltiples intentos de las generaciones precedentes, tales fueron el final de la era patristica o la plenitud del siglo XIII: es la «fase de sistematización». Entre ambas se halla la «fase de elaboración», que es el tiempo del camino y de los ajustes, de los muchos intentos fallidos y de las pocas opciones que se van afirmando y confirmando; es, por lo mismo, tiempo inquieto y conflictivo, tiempo de crisis: crepuscular o auroral según los talantes.

Tal fue también, por ejemplo, de modo muy claro, el siglo XII. Y conviene decirlo expresamente, para no absolutizar nuestra situación presente. Porque verla así en perspectiva ayuda a restarle dramatismo y abre el camino a la consideración más serena y objetiva. Lo que hoy está sucediendo no es, sin más, ni capricho de progresistas ni tozudez de conservadores: es un movimiento de la realidad, una fase de la historia. Lo inteligente es «ponerse en perspectiva», y lo creyente es confiar en que el dinamismo de la fe sabrá encontrar nuevo(s) camino(s).

<sup>12</sup> Me refiero a su obra capital *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago 1914-1936, 10 vols. (7.º-10.º póstumos). Está en curso una nueva edición por S. Casas y C. A. Baliñas: han aparecido 3 tomos, 1971, 1974 y 1993 (que corresponden a los cinco primeros de la ed. original).

Sobre este punto puede verse *Constitución y Evolución del Dogma*, 98-110.



Procediendo de este modo, se consiguen dos ventajas fundamentales: por un lado, se comprende el porqué de muchos fenómenos y, por otro, se abre un talante de espera, con la paciencia y aun con el humor del que confía en que después del siglo XII viene el siglo XIII, y en que no hay razón para que los múltiples, acaso desconcertantes, intentos de hoy no cristalicen mañana en una visión del *intellectus fidei* que realice una síntesis aceptable entre la experiencia de la fe y la experiencia de la cultura y la sociedad.

Pero sucede que mientras tanto también es necesario vivir la fe y encontrar el camino entre las contradicciones del presente. ¿Cuáles son los factores que determinan y configuran esta fase de tránsito? ¿Cómo es posible vivir en ellos, con ellos y más allá de ellos la tensión entre la fidelidad al pasado fundante, la provisionalidad presente y la esperanza en el futuro?

#### *d) Estructura concreta de la situación de la fe*

Quizá quepa situar lo más característico de una época de cambio en la viva agudización de una toma de conciencia: la de la diferencia que existe entre la experiencia fundamental de la fe y sus expresiones históricas. Dicho de un modo acaso demasiado esquemático: la diferencia entre la *fe* y la *teología*. El cambio brusco de los moldes culturales deja al descubierto hasta qué punto la expresión de la fe se hallaba implicada en ellos. No es preciso leer un sermón decimonónico, basta sencillamente con hojear un manual teológico de los «lejanos» 50 ó 60. (Recomiendo de verdad la prueba al lector: si sabe latín, que lea los textos teológicos de la BAC; si no lo sabe, pruebe al menos con la *Teología Fundamental para seglares*<sup>13</sup>: en-

<sup>13</sup>F. Vizmanos - I. Ruidor, BAC, Madrid 1963.

contrará cosas que, de no volver a leerlas, no se fiaría de la memoria, de increíbles que nos resultan hoy).

En muchos surge el vértigo: tienen la sensación de que con el cambio o la destrucción de los moldes se les va de las manos la misma esencia de la fe. Pero, en realidad, el fenómeno puede y *debe* obrar también en sentido contrario: abrir la serenidad del distanciamiento, relativizando lo secundario y haciendo resaltar lo fundamental. Precisamente porque experimentamos lo relativo del pasado, estamos en disposición de poder relativizar el presente. De ese modo, se puede situar en su justo espacio el «juego» teológico. Juego en el sentido wittgensteiniano de «juego lingüístico» (*Sprachspiel*, *linguistic game*), y también en el otro: un cierto humor frente al juego especializado de las teorías, mientras se trata de *vivir* a través de ellas la realidad y el compromiso de la fe.

No se trata de banalizar la seriedad del esfuerzo teológico, pero sí de quitarle un hierro que las más de las veces no tiene por qué tener. Se pueden respetar las discusiones sobre la transubstanciación, la transignificación o la transfinalización en la eucaristía, sin por ello dejar de vivir «como siempre» la presencia viva del Señor y la comunión activa con los hermanos. Se puede entrar en el muy serio juego de las actuales reinterpretaciones cristológicas, y seguir «como siempre» esforzándose por vivir en Cristo la realidad absoluta y definitiva de la salvación.

Muy unida a esto está la valoración y vivenciación de otros «juegos de lenguaje», sobre todo del «doxológico», es decir, de la confesión espontánea y comunitaria de la fe. En él la experiencia cristiana encuentra una expresión más unánime, más directa y no por ello menos profunda. Su carga vivencial traspasa las complicaciones del razonamiento y va directamente al corazón y a la vida. Su

densidad simbólica le confiere una estabilidad que le permite hablar por encima de los cambios del tiempo<sup>14</sup> y una radicalidad que le posibilita continuamente la apertura de nuevos significados: siempre el símbolo «da que pensar»<sup>15</sup>.

Esto no significa que se deba descuidar lo estrictamente intelectual: junto a la relativización de lo secundario se produce –decía– el realce de lo fundamental. De hecho, una de las características importantes de la teología actual es su «concentración» en lo radical y decisivo de la fe. Concentración que no es reducción, sino valoración justa, distinción de niveles, jerarquización de valores. Justamente lo que el Vaticano II quiso indicar con su proclamación de la existencia de una *hierarchia veritatum*<sup>16</sup>, de una jerarquía en la importancia de las distintas verdades. No es éste el momento para entrar en el detalle de tan importante cuestión. Pero quisiera, al menos, indicar sumárisimamente una esclarecedora clasificación de Walter Kasper<sup>17</sup>. Distingue tres tipos de verdades:

<sup>14</sup>Sobre la profundidad y pervivencia de lo simbólico, cf. las interesantes observaciones de L. Maldonado, «La liturgia entre el hoy y el mañana»: *Concilium* 138 (1978) 377-381; y, para el problema en sí, las profundas reflexiones de W. Pannenberg, «Analogie und Doxologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, I, Gotinga<sup>2</sup>1971, 181-211, y «Was ist eine dogmatische Aussage?», *Ibid.*, 159-180.

<sup>15</sup>P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, París 1960, 324; cf. 323-332: «Le symbole donne à penser» (hay trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969).

<sup>16</sup>Cf. principalmente H. Mühlen, «Die Lehre des Vatikanum II über die "hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog»: *Theologie und Glaube* 56 (1966) 303-335; G. H. Tavard, «Hierarchia veritatum». A Preliminary Investigation: *Theological Studies* 32 (1971) 278-289.

<sup>17</sup>*Introducción a la fe*, Salamanca 1976, 122-127.

*Verdades de fin*, que constituyen el núcleo central de la fe y que se proclaman por sí mismas. En definitiva, viene a ser la confesión de la Trinidad económico-salvífica: «la confesión de la acción salvífica de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo» (p. 123). Esta confesión se explicita positivamente mediante los enunciados *mediatos* de la reflexión teológica, tales como la trinidad inmanente y la preexistencia de Cristo; y puede también explicitarse negativamente, como en la doctrina del pecado original, que no es más

«que una forma negativa de confesar que Jesucristo es la salvación del mundo, de confesar el núcleo central de la fe» (p. 124).

*Verdades de medio*, o sobre los medios salvíficos, como los sacramentos y los ministerios. Están entregados a la fidelidad histórica de la Iglesia (*salva illorum substantia*), pero también a su creatividad:

«En el fondo todos los enunciados sobre la Iglesia, los sacramentos y los ministerios podrían concentrarse en un único enunciado: Dios quiere la Iglesia concreta como el signo y medio de la salvación para el mundo» (p. 126).

*Verdades paradigmáticas o tipológicas*, sobre todo los dogmas mariológicos, que «tienen como función expresar simbólica, ejemplar y típicamente otras verdades», fundamentalmente eclesiológicas y cristológicas:

«Es decir, que los dogmas marianos no son ningún contenido complementario, que sobreviene sobre el dogma cristológico central; son únicamente su ejemplificación tipológica» (p. 127).

Todo esto puede parecer a primera vista complicado, pero en realidad, al poner a descubierto la estructura fundamental, simplifica enormemente la nueva asimilación significativa de la fe. Situando la perspectiva en el centro vivo de la experiencia cristiana, permite que todo lo demás se vaya situando por sí mismo como en círculos con-

céntricos; de modo que la revelación deja de ser una amalgama de verdades para constituirse en «figura» viva, clara y transparente en su propia luz<sup>18</sup>.

De hecho, quizá sea esto lo que en el fondo buscaba primordialmente el esfuerzo reiterado de Karl Rahner<sup>19</sup> por elaborar «fórmulas breves» de la fe: con ellas pretendía que, de modo intuitivo e inmediato, lo esencial de la fe se haga presente al cristiano o sencillamente al que busca. Este intento es perfectamente legítimo, puesto que se da ya de modo explícito en la misma Escritura<sup>20</sup> y en los primeros tiempos del cristianismo<sup>21</sup>; y es también pertinente y provechoso, puesto que toda nueva sensibilidad histórica precisa nuevas palabras para expresarse<sup>22</sup>. Puede ser también, sobre todo por su carácter doxológico, la mejor manera de sentir la unidad de la fe por debajo –o por encima– de las diversas teologías. Invito al lector a hacer una prueba: podrá estar o no de acuerdo con la cristo-

<sup>18</sup>Sobre la «autoevidencia» de la «figura de la revelación» insiste con particular vigor y acierto H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. I Die Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (hay trad. cast.).

<sup>19</sup>Cf. como más accesibles: «Una “fórmula breve” de la fe cristiana»: *Concilium* 23 (1967) 450-464; y *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1978, 515-517.

<sup>20</sup>Cf. B. Lang, «Confesiones de fe en la Sagrada Escritura»: *Concilium* 138 (1978) 13-23.

<sup>21</sup>Cf. O. Cullmann, «Les premières confessions de foi chrétienne», en *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963, 47-88; V. H. Neufeld, *The Early Christians Confessions*, Leiden 1963; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres 1967; H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París 1969; A. M. Ritter, «Glaubensbekenntnisse. V Alte Kirche»: *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984-93) 399-412.

<sup>22</sup>Sigue siendo fundamental K. Lehmann, «¿Hay que renovar el credo?», en Varios, *¿Está superado el credo?*, Madrid 1971, 107-163. Para información más reciente, cf. H. van der Linde, «Nuevas confesiones de fe»: *Concilium*, *Ibid.*, 96-105.

logía de P. Schoonenberg; pero es casi seguro que, si lee el «credo» con que cierra su exposición en *Un Dios de los hombres*, sentirá cordialmente expresada su más profunda convicción de fe en Cristo Jesús<sup>23</sup>.

De todos modos, no es éste el camino por el que van a proseguir las presentes reflexiones.

#### 4. Hacia una nueva comprensión de la fe

##### a) Necesidad y condiciones de una reinterpretación del credo

Si hasta este momento he tratado de destacar la importancia y aun la independencia de lo fundamental de la fe bajo lo relativo y cambiante de su expresión, ahora es preciso invertir la acentuación: a pesar de todo, la expresión es parte constitutiva e inseparable de la vivencia del contenido fundamental. Siempre expresamos, entendemos y vivenciamos de un modo determinado. No existe la fe «en estado puro». Ni siquiera en la Escritura, como lenta y a veces dolorosamente fue aprendiendo la exégesis a partir de la Ilustración: la revelación se nos ofrece siempre en los moldes mentales del redactor, en las preocupaciones y problemas de una comunidad, en los condicionamientos culturales de una época. En realidad, la Escritura es ya la primera expresión concreta y, como tal, condicionada de unas vivencias de fe.

Cada nuevo contexto –situación, comunidad, generación, época...–, si no quiere caer en una repetición mecánica, y por tanto muerta, de la letra recibida, tiene que realizar su propia versión. Bien cambiando las palabras, bien confiriendo una nueva inflexión significativa y vivencial a

<sup>23</sup> Barcelona 1972, 214. El autor ha ahondado y precisado todavía sus ideas en *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992 (hay trad. cast. en Herder, Barcelona).

las antiguas, tiene que *apropiarse* la experiencia original. No hay otra posibilidad: los fundamentalismos —que pretenden identificar la letra de la Escritura con la revelación divina o la letra del dogma con la fe de la Iglesia— acaban momificando el Espíritu y haciendo imposible la fe.

Esto se nos hace especialmente agudo *hoy* con el *credo*. Con el *credo*, porque es expresión esencial y concentrada de la fe. Hoy, porque la ruptura cultural es alta y abrupta en grado sumo. Elaborar nuevas fórmulas constituye, como decía, una solución posible. Respetar las que ya poseemos, reinterpretándolas e insertándolas en nuestra nueva sensibilidad, constituye la otra. En todo caso, es indispensable conseguir una cosa: «Cada generación histórica, cada generación eclesial ha de poder recitar el “credo” sintiendo pasar toda su vida y todos sus problemas a las fórmulas»<sup>24</sup>. No es casual que hoy muchos teólogos sientan la necesidad de comentar directamente el *credo*<sup>25</sup> o, al menos de hacerlo indirectamente, intentando compendiar *de* algún modo lo fundamental de la fe.

Acaso *el problema fundamental* radique en ir descubriendo las pautas profundas que vayan estructurando una sintonía «epocal» entre la experiencia original de la fe y la presente atmósfera cultural. Porque la realidad es que entre ambas existe un «abismo» que constituye «uno de los problemas más difíciles y más graves de la predicación

<sup>24</sup> O. González de Cardedal, en la introducción a J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 11.

<sup>25</sup> Por ejemplo: K. Barth, *La confesión de fe de l'Église*, Neuchâtel 1943; H. de Lubac, *La fe cristiana*, Madrid 1970; W. Panenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1974; H. Küng, *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Madrid 1997; cf., en general, el amplio artículo: «Glaubensbekenntnisse»: *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984-93), 384-446. En gallego tenemos X. Chao Rego, *Na fronteira do misterio. Credo para xente non crédula*, Vigo 1995; 1995 y, en cierto sentido, M. Guerra Campos, *La confesión de un creyente no crédulo*, Estella 1998.

y teología de hoy<sup>26</sup>. Y eso tiene como consecuencia el minar la confianza en la verificabilidad y validez de la experiencia cristiana; con el resultado de que

«su ausencia se siente dolorosamente, pues sólo en una atmósfera dominada por la confianza en su fundamento puede la fe respirar libremente»<sup>27</sup>.

La *búsqueda ecuménica* es en este sentido un avance: al poner en comunión las diversas sensibilidades cristianas, las potencia y aumenta su capacidad de sintonía. Un número ya algo antiguo de la revista *Concilium* trata de avanzar por este camino; pero L. Vischer, en el mismo balance final que de él hace, tiene que reconocer que el planteamiento ecuménico se halla ampliamente desbordado por los problemas comunes, simplemente humanos<sup>28</sup>. En 1965 lo había dicho ya vivamente el obispo Robinson:

«El período de guerra civil en la cristiandad occidental está corriendo rápidamente a su fin, envuelto en una campaña más amplia, en la cual no podemos –ni queremos– permitirnos el seguir divididos»<sup>29</sup>.

Verdaderamente es la modernidad como tal la que tiene que ser afrontada y confrontada. Y creo que en el fondo es lo que de hecho está haciendo la teología, aunque sin explicitar quizá suficientemente la estructura del proceso y sus vectores más significativos.

Ante todo conviene destacar una vez más que se trata de una *dialéctica*: la fe *de siempre*, que tiene que realizarse en las condiciones de *nuestro tiempo*. Sería tan funesto

<sup>26</sup> W. Kasper, *Introducción a la fe*, 14.

<sup>27</sup> W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, 24-25.

<sup>28</sup> L. Vischer, «Una confesión de fe ecuménica. Intento de síntesis»: *Concilium* 138, 115-116.

<sup>29</sup> ¿*La nueva Reforma?*, Ariel, Barcelona 1971.



entregarse a la moda del momento, perdiendo la sustancia de la fe, como aferrarse a una pretendida sustancia de la fe, aislándose de la realidad viva de la historia. Novedad y fidelidad no deben contraponerse, sino potenciarse.

La fidelidad exige ser cuidada y verificada con esmero, para no generar angustia en los creyentes, y para responder al actual rigor de las ciencias humanas. Esa *verificación* tiene dos vertientes, que deben ir siempre conjuntadas, pero –y esto no suele ser bastante reflexionado– que requieren diversa acentuación en épocas diversas. Hay una verificación «horizontal», que se muestra en la continuidad de la historia, en la tradición de los concilios, del magisterio, de la teología y del «sentir de los fieles» (*sensus fidei*). Y hay una verificación «vertical», que se realiza en la confrontación directa (en lo posible) con los orígenes a través del testimonio escriturístico<sup>30</sup>.

Las épocas de cambio profundo como la nuestra, por lo mismo que viven agudamente la ruptura con las formas recibidas, tienden a la verificación vertical. Y con razón, siempre que eviten un espíritu agresivo e iconoclasta respecto a la tradición histórica: hoy necesitamos *palpar*, a través de las formas heredadas, la misma experiencia original que les dio origen. Sólo así *sentiremos* que en el vértigo del cambio no se nos corta la continuidad con la fuente. El interés actual por el Jesús histórico y por las eclesiologías primitivas tiene seguramente aquí su raíz, consciente o inconsciente. La tradición histórica tiene también su función –de hecho su estudio ha sido una de las grandes condiciones de posibilidad para la comprensión del cambio y de su necesidad–, en cuanto sus experiencias amortiguan la brusquedad del cambio y ofrecen modelos más o menos cercanos de una realización no descaminada.

<sup>30</sup>Estas ideas pueden verse más desarrolladas en *Constitución y evolución del dogma*, 426-430.

Por lo que toca a la *novedad*, también ella exige ser pensada y controlada. Es preciso descubrir aquellos vectores en los que reside la fuerza verdaderamente configuradora de la situación actual y de su dinámica futura. Posiblemente la mejor pista es la que, como casi siempre, nos señala la lucidez de los «adversarios», en concreto los que Paul Ricoeur ha popularizado como los tres «maestros de la sospecha»: Nietzsche, Freud y Marx. Ellos han sido los descubridores de los nuevos «continentes» (Althusser) sobre los que se asienta lo específico de la modernidad.

No, claro está, que deban ser tomados intactos, en toda la fuerza de sus respectivos «-ismos». Sino que, viniendo verdaderamente después de ellos, superado el miedo al *mare tenebrosum* que recluía al pensamiento teológico en su finisterre escolástico y afincando los pies en las tierras descubiertas, se busque reformular críticamente la fe en el nuevo mundo que se abre ante nosotros. Eso es ya realísticamente posible: la historia ha tamizado muchos de los entusiasmos adolescentes o absolutizantes iniciales, y no en vano vivimos en lo que con justeza se ha dado en llamar la «segunda ilustración»<sup>31</sup>. Hemos aprendido –dentro de los sistemas y dentro de las iglesias– a relativizar los relativismos, a criticar las críticas; y estamos aprendiendo a abrirnos a un diálogo no agresivo, que distingue cada vez con mayor claridad los planos y las competencias.

### *b) Los caminos concretos de la reinterpretación*

En definitiva, pues, se trata de asegurar, por un lado, la fidelidad a lo genuino de la experiencia cristiana, y, por otro, de expresarla dentro de las coordenadas vivas de la modernidad: no una operación de simple maquillaje estético, sino una auténtica encarnación que mantenga –in-

<sup>31</sup> Cf. W. Kasper, *Introducción a la fe*, 27-31.

*confuse*– lo divino y respete –*indivise*– lo humano. Siguiendo las pautas que acabamos de indicar, parece que pueden señalarse tres ejes principales en torno a los cuales puede polarizarse la reinterpretación:

– *Dios como afirmación creadora*. La guerra a muerte que Nietzsche declaró al cristianismo se basa en un evidente malentendido de lo genuino, pero sus indudables apoyos históricos deben aleccionar a la conciencia cristiana. Su denuncia del «resentimiento» como raíz de muchas pretendidas virtudes, su patética proclamación del «nihilismo» como consecuencia de una cierta manera de presentar a Dios en cuanto rival del hombre, le constituyen en el altavoz de todo un largo y profundo alegato de la modernidad contra el cristianismo<sup>32</sup>.

Frente a esto, es preciso que los cristianos empecemos a «cantar otras canciones», que «mostremos más cara de redimidos»<sup>33</sup>. Urge que vivencemos al Dios omnipotente *creador* del cielo y de la tierra como aquel que por amor nos pone en la existencia y que cifra su gloria no en la adoración que se convierte en la anulación masoquista del esclavo, sino en la afirmación confiada de la vida: «la gloria de Dios es el hombre vivo»<sup>34</sup>. La proclamación profética de Bonhoeffer sigue en pie como contrapunto indispensable de nuestra teología y de nuestra predicación:

«Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> En castellano puede consultarse E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca 1974; P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982.

<sup>33</sup> P. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en o. c., III, Buenos Aires 1961, 484 (ed. K. Schlechta II, 603).

<sup>34</sup> «Gloria Dei, vivens homo» (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, IV, 20,7).

<sup>35</sup> *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 163.

– *Dios como paternidad salvadora*. El cristianismo como «ilusión» que mantiene al hombre en un estadio infantil constituye el fundamental alegato de Freud contra la fe. El Dios «padre» no es más que el fantasma omnipotente proyectado por el «deseo» que exime al hombre de su dura tarea de abandonar la niñez, afrontando la realidad. Junto a ello, el descubrimiento del complejo y ambiguo mundo de lo subconsciente arroja una nube de sospechas sobre todos los aspectos esenciales de la teología y la moral cristianas: del pecado a la redención, de la sexualidad a la muerte, para la crítica freudiana «no existe ninguna realidad de la fe que no pueda servir a las estrategias del deseo»<sup>36</sup>.

Frente a esto se precisa el coraje de dejarse interrogar hasta los cimientos, para confesar nuestro credo desde la desnudez de toda ilusión infantil. Creer en Dios *Padre*, pero en el Padre de Jesús, que no exime de la tentación ni de la cruz; que exige la confianza del niño, pero no desde la omnipotencia del deseo, sino desde la responsabilidad de la entrega hasta la muerte. Creer en un *perdón* que no oculta el pecado ni lo disimula en la fobia, en la angustia o en el escrúpulo, sino que confía en la fuerza transformadora del amor, que es capaz de convertirnos en una «nueva criatura» (2 Cor 3,17; Gál 6,15). Admitir la prepotencia de nuestro submundo pulsional (Rom 7), pero asumirlo en el «mucho más» de la *gracia* (Rom 5,15.17) y en la confianza en el Dios que «es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3,20). Reconocer la insuperable ambigüedad de los vericuetos del deseo, pero saberla envuelta en la fuerza del *Espíritu*, que sí sabe lo que nos «conviene» e «intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). No negar la horrible presencia de la muerte; pero apostar decididamente por la vida, porque creemos que «está roto su aguijón» (1 Cor 15,55) y que

<sup>36</sup>J. M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Salamanca 1976.

opera ya en nosotros la esperada plenitud de la *resurrección*<sup>37</sup>.

– *Dios como encarnación realizadora*. «Opio» que siembra la «resignación», «ideología» que justifica la «alienación», son las tremendas sospechas que Marx clavó contra el cristianismo en la conciencia de la humanidad actual. Hasta el punto de que quizá radique aquí el desafío más amplio y profundo que ha de afrontar hoy la confesión del credo.

Acaso también por eso existe hoy en la teología una extensa movilización en este punto: inicialmente en las teologías de la secularización, y de modo más expreso en las de la esperanza, la liberación y la política. Pero es preciso que todo ese esfuerzo no quede confinado en los aldaños del credo, sino que penetre hasta su misma médula. Como debe ser, porque si algo dice la fe en la *encarnación* es que, lejos de alienar al hombre para su provecho, es Dios mismo quien se «aliena» en su Hijo para salvarnos (Flp 2,6-11). Y si hemos descubierto que Jesús es el «hombre para los demás», no podemos convertir en opio del simple más allá la *comunión de los santos*, sino insertarla en el centro del evangelio: como *amor* efectivo por los hermanos, que crea comunión histórica y que se sabe única realización legítima de la fe (cf. Gál 5,6).

<sup>37</sup> Aparte del citado trabajo de Pohier y del fundamental de P. Ricoeur, *Sobre la interpretación. Ensayo sobre Freud*, pueden verse: A. Pié, *Freud y la religión*, Madrid 1969 (con una excelente introducción de J. Rof Carballo); A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios*, Bilbao 1968; H. Zahrnt (ed.), *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud*, Estella 1974; C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid 1991; *Creer después de Freud*, Madrid 1992; J. I. González Faus - C. Domínguez Morano - A. Torres Queiruga, «*Clérigos*» en debate, Madrid 1996.

El énfasis en la «ortopraxis» como lugar de verificación de la confesión cristiana del credo no es una moda pasajera, sino uno de los lugares hermenéuticos privilegiados donde la Iglesia, gracias al desafío de la modernidad, redescubre una dimensión esencial de su confesión. Por eso creer en la Iglesia, *una, santa, católica y apostólica*, equivale también a proclamar la fe en la «igualdad, libertad y fraternidad» de todos los hombres y mujeres, porque en Cristo ya no hay diferencias de religión –«ni judío»–, de raza –«ni griego»– o de género –«ni mujer»– (Gál 3,28); la dignidad del hombre y el respeto a las condiciones de su libertad aparece enraizada en la infinita profundidad de la santidad divina; y la fraternidad humana se funda en la memoria apostólica de la universal paternidad de Dios, proclamada por Cristo como absolutamente central.

Naturalmente, no se trata con estas rápidas alusiones de glosar todo el credo, sino de abrir el espacio interpretativo en el que su simiente puede caer, como en buena tierra, en la sensibilidad moderna. Ni se pretende que cada dimensión aludida apropie en exclusiva una parte del mismo: en realidad se solapan y entrecruzan, formando una configuración –*Gestalt*– en la que cada aspecto confirma y enriquece al otro. Y sobre todo hay que insistir en que hoy necesitamos reorientar enérgicamente cada una de las dimensiones hacia su foco común: el Dios anunciado en la palabra y la vida de Jesús de Nazaret.

Los capítulos que siguen van a intentarlo a su manera, afrontando alguno de los problemas fundamentales que precisan el común esfuerzo de renovación.