

Andrés Torres Queiruga

CREER DE OTRA MANERA

<http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?teol01>

Introducción

1. La incapacidad humana de "hablar bien" de Dios

1.1 El problema general

1.2 Intensificación del problema: la crisis de la modernidad

2. Los problemas derivados de una mala lectura de la Biblia

2.1 La crítica bíblica y el desfase cultural de la teología

2.2 La pervivencia difusa de una visión "mítica"

2.3 Lectura deformada del ciclo de la creación

2.4 Lectura deformada del ciclo de la redención

2.5 Las consecuencias en la espiritualidad

3. Las anomalías debidas a una mala asimilación de la cultura

3.1 Intervencionismo divino

3.2 Revelación milagrosa y autoritaria

3.3 Autoritarismo institucional

3.4 Espiritualismo y moralismo

4. Perspectiva positiva: "echarle una mano a Dios"

0. Introducción

Inicialmente pensadas y escritas para un congreso organizado en La Coruña por la revista Lumieira, estas páginas no estaban destinadas a una publicación aparte. La sugerencia de personas amigas y —por qué no decirlo— mi propia impresión de que podían hacer algún bien en las actuales circunstancias, me han animado a ir más allá del propósito inicial. Tengo la esperanza de que pueden servir de cierta ayuda para superar ese terrible desencuentro entre la religión y la cultura, que amenaza de manera muy radical la credibilidad y aun la comprensión misma de la fe en nuestros días.

Con la entrada de la Modernidad se ha producido, en efecto, una situación peligrosamente dual. Mientras la cultura secular, espoleada por los descubrimientos de la ciencia, por la renovación de la filosofía y por un inédito sentimiento de la libertad, la igualdad y la autonomía, avanzaba decidida —a veces incluso con optimismo excesivo e ingenuo— hacia nuevos horizontes, la cultura religiosa, sintiéndose custodiadora de una tradición secular y frenada por el peso de una institución sacralizada, tendió a mantenerse fiel a las formas del pasado. La novedad fue demasiadas veces sentida como amenaza y los intentos de cambio, como ataque a la pervivencia.

Ha habido, claro está, esfuerzos de renovación y avances notables en algunos puntos. Pero, por lo general, ha prevalecido el espíritu restaurador, es decir, la vuelta a las soluciones del pasado para responder a las preguntas del presente: las distintas y recurrentes *neo-escolásticas* son buena prueba. Y aun allí donde el avance se ha logrado, existe casi siempre una enorme reticencia a hacerlo público, por temor al "escándalo" de los fieles. El resultado es que el verdadero escándalo se produce, cuando datos que son pan cotidiano en los manuales de teología saltan a los periódicos como peligrosos descubrimientos para la fe: que si no ha habido un Paraíso con Adán, Eva y la serpiente; que los Magos y su estrella, la matanza de los inocentes y la huida a Egipto no pretenden ser narración de hechos reales; que en numerosas e importantes cuestiones los Evangelios no concuerdan entre sí... sirven de blanco para el ataque desde fuera y ponen, dentro, la fe en cuestión para muchos. Todo, porque en la predicación, la catequesis y a veces hasta en las clases no se aclaran a tiempo conceptos elementales, hace ya largo tiempo adquiridos por la teología e incluso sancionados por el Concilio Vaticano II.

Tal actitud puede parecer prudente y aun "piadosa". A la larga acaba siendo suicida para la fe. Porque la renovación cultural y su choque inevitable con muchas de las "formas" en que se expresa la fe no constituyen ya algo reservado a las minorías, sino que, por la escuela, los medios de comunicación y la misma ósmosis ambiental, alcanzan a todas las capas de la población. Es lo que me comentaba una profesora de

primaria: hablando de Noé y de su recoger en el Arca una pareja de cada animal, saltó el típico niño espabilado: "profe, eso es imposible, porque, si metiese las termitas, le comían el Arca". O aquello que cuenta Antoine Delzant: "Un chiquita —3º de primaria— se encuentra en la liturgia de la parroquia: 'Entonces, ¿qué es lo que forman los amigos de Jesús?', pregunta la catequista. Respuesta mínima: 'un conjunto'"¹.

Las respuestas nos hacen sonreír. Pero apuntan a un problema serio: o logramos cambiar muy hondamente las palabras y conceptos con que expresamos y vivenciamos nuestra fe, o la hacemos incomprensible e increíble para las nuevas generaciones. O creer de otra manera o exponerse a no poder creer. Contribuir a ese cambio, ofreciendo un panorama de muchos de los temas que hoy están en la mente y la preocupación de todos, es el intento de estas páginas.

Intento osado, sin duda, pues ofrecer un cuadro tan amplio está lleno de dificultades de todo tipo. Pero cada vez es más fuerte mi convicción de que, más que las dificultades u objeciones particulares, lo que de verdad se opone a la comprensión y vivencia de esa maravilla que es la "figura de la fe" —cuando, aunque sea desde muy lejos, se ha descubierto algo del verdadero rostro del Dios de Jesús— es la deformada visión global que se ha ido configurando en el imaginario colectivo. Se proclama sinceramente su amor y su perdón, se le confiesa como salvador; pero luego se siguen alimentando imágenes, estereotipos e ideas que lo contradicen clamorosamente. Tony de Mello solía decir que de Dios decimos tranquilamente cosas que no osaríamos afirmar de ninguna persona decente. Realmente urge un gran esfuerzo de renovación de nuestro lenguaje catequético y de nuestro pensamiento teológico, a fin de ser, como enunciaba el libro famoso del obispo Robinson, mínimamente "honestos con Dios".

De todos modos, soy muy consciente de que este esbozo ha de contar con dos riesgos no pequeños.

El primero, dar la impresión de una cierta arbitrariedad y aun de abrupto dogmatismo, al tocar con cruel brevedad problemas que, de suyo, requerirían cada uno un tratado aparte. Es inevitable, y comprendo que por veces será difícil esquivar la sospecha de que se hacen drásticamente y "a cara de perro" afirmaciones que pudieran parecer infundadas o incluso irresponsables. Lo único que puedo hacer es asegurarle al lector que ni subjetivamente es esa la intención ni objetivamente se corresponde con la realidad. Reconociendo, claro está, que se trata de intentos de explicación y que, como tales, pueden estar equivocados, tienen detrás largos e intensos años de reflexión por mi parte y de contraste con otros creyentes, tanto en grupos de reflexión y vivencia como con teólogos amigos. Por otra parte, como oportunamente iré indicando en las notas, el lector que lo desee tiene la posibilidad de ver los desarrollos más amplios que ofrezco en otras obras, sobre todo en *Recuperar la salvación, Creo en Dios Padre y Recuperar la creación*.

El segundo riesgo, que acaso me preocupe más, es el de exponerme a dar la impresión de una actitud negativa o incluso amarga y resentida. Creo sinceramente que no es ese el caso, y abrigo la esperanza de que el lector acabará notándolo, gracias al estilo mismo de las propuestas y aclaraciones que intento traer a la luz. En realidad, estoy cada vez más convencido de que el "no" sólo tiene sentido cuando está habitado por un "sí", y que únicamente en vistas a un "sí mejor" vale la pena esforzarse por denunciar las negatividades y combatir sus efectos. De hecho, ese es el motivo de haber cambiado el título que se me había propuesto —"Las anomalías de la fe"— por el más positivo "Crear de otra manera". Al final intentaré, de todos modos, insinuar el horizonte por donde me parece divisar hoy los nuevos caminos de la infinita positividad de Dios en nuestra historia de hombres y mujeres².

Para terminar, una aclaración. El lector observará que he introducido en el texto recuadros, cada uno con citas de carácter doble y contrapuesto. Tienen dos finalidades: la primera, ofrecer nuevos datos que aclaren y amplíen la exposición; la segunda, mostrar la riqueza de la experiencia cristiana profunda, que, aun sin poder evitar las deformaciones, conserva siempre vivo el rescoldo originario, llamando a la renovación continua, a la integración dialogante y a la purificación crítica.

1. La incapacidad humana de "hablar bien" de Dios

1.1 El problema general

La tarea que así se enuncia no es fácil. En realidad, "hablar bien" de Dios resulta imposible, pues su trascendencia supera por todos los costados las capacidades de la comprensión y la expresión humana, hasta el punto de que san Juan de la Cruz —siguiendo en esto la tradición general de los verdaderos místicos— llega a afirmar que todo cuanto nosotros decimos, pensamos o imaginamos de Dios es ya por eso mismo falso³.

Encima, a la hora de ir configurando nuestra imagen de Dios, no siempre utilizamos siquiera los mejores materiales de que disponemos. Demasiadas veces la construimos con lo peor de nosotros mismos:

¹ A. Delzant, *Croire en Dieu dans un monde scientifique*, Paris 1975, 6-7

² He intentado una propuesta, en cierto modo paralela, pero más directamente positiva, en *Un Dios para hoy*. Cuadernos Aquí y Ahora, Sal Terrae, Santander 1997.

³ Es algo en lo que insiste con fuerza J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991.

voluntad de poder, afán de dominio, espíritu de castigo y de venganza... La Biblia misma pinta muchas veces a Dios con rasgos demoníacos; y nuestra historia religiosa está llena de intolerancias, hogueras e inquisiciones⁴. No puede extrañar que Voltaire, en frase verdaderamente "volteriana", dijese aquello de que "Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero éste le devolvió la moneda".

De hecho, el milagro de la revelación consiste en ir rompiendo poco a poco —a fuerza de tropiezos y fidelidades, de intuiciones gloriosas y penosas recaídas— esas deformaciones. Dios no es así, "Dios es diferente"⁵. Ese es el significado de las advertencias bíblicas contra el "mundo", tomado éste en el mal sentido de la palabra, tan acentuado por san Juan y remachado por Pablo, cuando exhorta a no "acomodarse al mundo presente" (Rm 12,2). Supo verlo magníficamente Oseas en uno de esos chispazos en los que la revelación da un salto adelante, cuando intuye que Dios nos quiere tanto que, a pesar de nuestros pecados, es incapaz de castigarnos. Es incapaz, justo por la razón contraria a los criterios y expectativas normales: "porque soy Dios y no hombre"⁶, es decir, por su grandeza, que no aplasta, por su gloria, que no avasalla.

Pero en la misma revelación existe siempre el peligro de la recaída, porque, en cuanto se expresa en palabra humana, tiende también ella a caer de la propia altura. El mismo Oseas, proclamada la intuición, hablará aún —demasiado— de amenaza y castigo; y toda la Biblia es en este sentido una lucha contra sí misma, un proceso de autosuperación, sostenido por el amor incansable de Dios, que continuamente nos está llamando hacia sí. La tensión entre el "sacerdocio" y el "profetismo", que de algún modo culmina en la vida y en la muerte de Jesús de Nazaret, constituye acaso el síntoma más representativo al respecto.

Todo esto puede parecer una disgresión, pero es importante, porque permite comprender que la vida de la fe en sus expresiones históricas aparece siempre y por fuerza como una larga serie de equilibrios inestables. En cuanto equilibrios, permiten la vida y satisfacen de algún modo la necesidad de expresión y comunicación. En cuanto inestables, deben estar siempre abiertos al cambio, a la corrección y al pluralismo.

1.2 Intensificación del problema: la crisis de la modernidad

Pues bien, si esta es la ley normal de la historia, se comprende bien que sus efectos se hacen notar sobre todo en los momentos de crisis y cambio cultural, cuando los viejos patrones se rompen y aún no aparece clara la figura de los llamados a sustituirlos. El cambio impone tomar en consideración la diferencia entre la *experiencia* de la fe y los modos de su *expresión* cultural. Mientras el clima cultural permanece inalterado, la fe tiende a ser confundida con los conceptos en los que se expresa; pero cuando el clima se rompe, la diferencia salta a la vista.

Piénsese, por ejemplo, en la ascensión del Señor. En una cosmología en la que todo lo que estaba por encima de la luna era divino y en la que la Divinidad habitaba en lo más alto del cielo, era lógico tomarla a la letra: Jesús, efectivamente, tenía que elevarse hacia el cielo para ir al Padre, hasta que lo cubrió una nube (Hch 1,9). Hoy ni a un niño de primaria le es posible pensar que entonces pudo tratarse de una subida física. Se impone, por tanto, distinguir entre las palabras y el significado, entre la experiencia y su expresión, entre la fe y la teología.

Por otra parte, la lingüística actual insiste más que nunca en que el significado depende intrínsecamente del contexto; de modo que al cambiar éste, una misma palabra puede adquirir un significado distinto: "reparar el honor de Dios" o "servir a su Divina Majestad" no significan para nosotros lo que significaban en el medioevo para san Anselmo y en el s. XVI para Ignacio de Loyola.

Repito: de algún modo esto sucedió siempre; recordemos que Pablo ya avisó que "la letra mata, mientras que el espíritu da vida" (2 Cor 3,6). Lo nuevo está en la enorme intensificación del fenómeno en el momento actual. Enorme, porque responde a una de las revoluciones más radicales de la entera historia humana: la que se produjo con el progresivo deshacerse de la Edad Media y la entrada de la Modernidad. No voy a repetir ahora un análisis hecho mil veces⁷. Baste con decir que fue comparable al descubrimiento del fuego o al paso del paleolítico al neolítico.

⁴ Cf. P. Volz, *Das Dämonische in Jahweh*, Tübingen 1926; H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München 1978, 43-49; R. Otto, *Lo santo*, Madrid ²1965, 107-111; G. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985; y sobre todo, G. Barbaglio, *¿Dios violento? Lectura de las escrituras hebreas y cristianas*, Estella 1992.

⁵ Cf. Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Salamanca 1975.

⁶ "¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Admá, y hacerte semejante a Seboyim? Mi corazón se me trastorna, y se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, y no hombre; el Santo en medio de ti, y no cederé a la ira". (Os 11,8-10).

⁷ Cf., por ej.: P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988; B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*, México 1943; G. Gursdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Estella 1977; E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana III*, Barcelona 1989, 109-132.

Tomarlo en serio nos mete de lleno en el tema de las presentes reflexiones. Hablar hoy de las "deformaciones en el lenguaje de la fe" equivale a poner el dedo en una grande llaga histórica: la del largo, accidentado, conflictivo y doloroso proceso de la conciencia cristiana confrontada con el nacimiento del mundo moderno. Proceso ya de por sí difícil, pues suponía nada menos que someter a revisión los fundamentos de una religión con más de mil seiscientos años de historia; pero que además fue enconado por los inevitables conflictos entre el instinto defensivo de la institución hasta entonces protagónica y el entusiasmo, entre ingenuo y prepotente, de las fuerzas culturales emergentes⁸.

"Sea; dejemos lo que es profano y fiémonos de la única historia que importa, después de todo: de la historia dictada por Dios. Aquí todo resulta fácil. Desde la creación del mundo hasta el advenimiento de Jesucristo han transcurrido cuatro mil cuatro años, o cuatro mil, si se quiere criticar a toda costa. El año 129 empezó la tierra a llenarse, y los crímenes a aumentar; el año 1656 sucedió el Diluvio; en 1757, los hombres intentaron construir la Torre de Babel. La vocación de Abraham se decidió en 2083. La ley escrita fue dada a Moisés cuatrocientos treinta años después de la vocación de Abraham, ochocientos cincuenta y seis después del Diluvio y el mismo año que el pueblo hebreo salió de Egipto. Gracias a estos puntos de referencia firmemente establecidos, Bossuet, al componer su *noble Discurso sobre la Historia universal*, ve ordenarse una serie de épocas que se recortan por sí mismas en el tiempo; bajo armoniosos y majestuosos pórticos se extiende la vía triunfal que conduce al Mesías. Era tan dulce seguirla, que algunas almas sencillas e ingenuas llenaban su vida de concordancias y de recuerdos y evocaban no sólo el año, sino el mes, el día, en que acontecieron los hechos memorables que refiere la Historia Sagrada. Los fieles abrían su libro de oraciones: 18 de febrero, el año 2305 antes de la Natividad de Nuestro Señor, Noé envió fuera del arca una paloma; 10 de marzo, Jesús recibió noticias de la enfermedad de Lázaro; 21 de marzo, Jesús maldijo a la higuera; 20 de agosto, el año del mundo 930, ese día murió Adán, el primer hombre...

A estas creencias ingenuas, a esta seguridad, vino a oponerse entonces la cronología.

Parecía ser sólo una modesta disciplina, útil ciertamente a los escolares para llenarles la memoria e impedirles cometer estúpidas confusiones, pero seca y áspera; cuerpo descarnado, donde no se veían ya más que los nervios y los huesos. Pero, a medida que se agravaba la impresión de desorden en los archivos de los hombres, ganaba en importancia, en dignidad; se convertía en un arte necesario y aun en una ciencia. (...) Cuando estos sabios hayan acabado o, mejor dicho, cuando hayan avanzado más sus investigaciones (pues han empezado desde hace mucho tiempo, desde el Renacimiento, y no acabarán nunca), habrán sembrado la inquietud en las conciencias, más que los impíos y los rebeldes, y acreditado la idea de que, en el pasado, nada es seguro. No todos son incrédulos; algunos cuentan y recuentan para defender los cálculos tradicionales contra los nuevos cronologistas, de modo que entre unos y otros se libra, durante años y años, un combate oscuro y decisivo. Leibniz forma parte en él, y Newton".

(P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988, 45-46).

"Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los *géneros literarios*.

Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que, tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más se usaban en la conversación ordinaria"

(Vaticano II, *Dei Verbum, sobre la Revelación Divina*, n.12)

⁸ Del proceso general me ocupó en *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Verbo Divino, Estella 1992.

Era inevitable que por el lado de la institución eclesiástica se produjese una fuerte resistencia al cambio, que veía en toda crítica una amenaza y en el mismo cambio un peligro de muerte: exclusiones y condenas, clima de restauración y acantonamiento frente a lo nuevo fue el clima general que se impuso. Por el otro lado, la crítica se fue convirtiendo en descalificación y los ataques se radicalizaron en lucha a muerte, desde el "écrasez l'infame" de Voltaire (por lo demás, dirigido solo contra la iglesia, no contra Dios), hasta el ateísmo militante de los grandes "maestros de la sospecha". La ortodoxia cerrada y el ataque sectario ocuparon con agobiante presencia el espacio que debería estar habitado por la discusión serena y el diálogo, en búsqueda conjunta de la verdad.

El resultado es que a nosotros nos llega un cristianismo inmerso en una auténtica revolución cultural, que por encima está cargada de espíritu polémico. Con dos consecuencias graves: 1) el proceso de asimilación de lo nuevo lleva muchos años —quizá siglos— de retraso; cosa que agrava las diferencias, pues mientras para unos la sensación de atraso resulta agobiante, para otros todo avance representa un alejarse de la verdad; 2) la inevitable penetración de lo nuevo fue desigualmente asimilada dentro de la iglesia; lo cual provocó divisiones y conflictos que la siguen desgarrando hasta los nuestros días, perdiendo en agresividades internas las fuerzas que deberían ser empleadas en la ya de por sí casi que imposible tarea de la construcción positiva.

Se comprende, entonces, que el problema desborda cualquier intento de síntesis que pretenda ser completa. Personalmente me contentaré con señalar algunos puntos que me parecen fundamentales para comprender la estructura de la situación, de modo que ofrezca una cierta posibilidad de orientarse. Pienso que es el modo mejor para alimentar la esperanza y encontrar caminos de futuro. Al hacerlo, soy muy consciente del carácter marcadamente personal que, de manera inevitable, tendrá este análisis: reflejará, sin duda, mis preocupaciones y la visión que poco a poco me he ido formando de la situación del cristianismo en el mundo de hoy. Espero, con todo, que, por lo menos en una medida aceptable, responda a las preocupaciones de todos.

2. Los problemas derivados de una mala lectura de la Biblia

Por mor de la claridad, voy a distinguir los dos capítulos que me parecen las puertas fundamentales por donde se insinúan las más graves deformaciones de la fe en la cultura actual y donde continúan muchas veces alimentando su fuerza. La primera responde a una lectura no actualizada de la Biblia y de la tradición, que analizaré en este apartado. La segunda se refiere a una incorrecta asimilación de la nueva realidad cultural, y quedará para el siguiente.

2.1 La crítica bíblica y el desfase cultural de la teología

Marx dijo en su crítica a la Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel que la crítica religiosa es el comienzo de toda crítica⁹. Pues bien, la crítica bíblica fue, a su vez, el comienzo de la crítica religiosa. Resulta bien conocido el episodio de Galileo, por lo que suponía de choque frontal con la nueva cultura científica. Pero más grave fue el impacto en sí mismo, cuando, a partir sobre todo de la crítica de Samuel Reimarus, apareció que los Evangelios, y con más razón la Biblia en su conjunto, no podían seguir siendo tomados a la letra. A pesar de las evidentes exageraciones, los argumentos acerca de las discrepancias internas y del carácter no "histórico" de muchos de los hechos narrados, así como del carácter de construcción teológica del conjunto, resultaban irrefutables¹⁰.

Hoy son datos que no extrañan a ningún especialista e incluso podemos afirmar con Albert Schweitzer que esa empresa "representa lo más poderoso que jamás ha osado y realizado la reflexión religiosa"¹¹. Pero en aquel tiempo el impacto fue tal, que muchos pensaron que el cristianismo estaba acabado, hasta el punto de que hubo muchos seminaristas que buscaron otro oficio¹². Lo grave es que esa impresión de derrota se hizo tan honda y generalizada, que creó una reacción defensiva en la conciencia eclesial, con el resultado bien conocido de una permanente resistencia a asimilar los nuevos datos y sacar honesta y limpiamente las consecuencias para una nueva lectura de las grandes verdades de la fe. La resistencia, curiosamente, fue primero protestante —pues la crítica parecía minar su principio fundamental de la *sola Scriptura*—, pero luego acabó siendo ante todo católica¹³: los exegetas sufrieron muchas veces un auténtico martirio, que sólo terminó oficialmente —y no del todo— con el Vaticano II.

Si recuerdo esto, tan sabido, es porque constituye una clave decisiva para comprender el desfase cultural de la teología en la actualidad. Por dos motivos principales. Primero, los avances exegeticos se han

⁹ Karl Marx-Friedrich Engels, *Sobre la Religión* (ed. por H. Assmann.- R. Mate), Salamanca 1974, 93.

¹⁰ Sigue siendo fundamental todavía la exposición de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung I*, München-Hamburg 1976, 56-68.

¹¹ Ibid., 45; cf. también P. Tillich, *Teología Sistemática II*, Barcelona 1972, 146.

¹² Lo cuenta el mismo Schweitzer, remitiéndose a Semler (O. C., 67).

¹³ Puede verse un análisis más detallado de toda la cuestión en mi libro *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, c. II, 57-88 (original gallego: *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985, c. II, 37-68).

producido con una enorme lentitud, de modo que la nueva lectura de la Biblia siguió en gran parte presa de la antigua mentalidad literalista. En segundo lugar, los logros reales apenas fueron asimilados por la reflexión teológica, no digamos ya por la conciencia general. Eso significaba de manera inevitable que, mientras la cultura occidental avanzaba decidida y, a pesar de sus fallos, sin vuelta posible por los nuevos caminos abiertos a partir del Renacimiento y de la Ilustración, la teología quedaba anclada en los viejos moldes tradicionales.

La consecuencia fue que, mientras el contexto cultural cambiaba radicalmente, la fe continuaba siendo comprendida y anunciada conforme a la letra del viejo texto. Hacia dentro de la iglesia, ese desfase supuso el ahogamiento sistemático de los intentos de actualización consecuente en la comprensión de la fe (aunque, por fortuna, los gérmenes nunca pudieron ser ahogados de todo y siguieron alimentando la vivencia y la esperanza de las minorías más despiertas). Hacia fuera era fatal que surgiese en muchos la incompreensión, la sensación de ver la fe como algo anticuado o incluso como reliquia inservible de un pasado muerto. El abandono del cristianismo por una parte muy importante de la cultura fue el resultado que aún hoy nos asombra ("asombra" en el doble sentido de admiración y de oscurecimiento del horizonte humano).

Como se ve, el diagnóstico no remite a cuestiones de detalle o a aspectos secundarios, sino a un movimiento que afecta al todo de la fe, llegando a las mismas raíces de su encarnación cultural. Por eso no sería bueno perderse en puntos particulares; se impone más bien poner al descubierto los pilares que sostienen la estructura de conjunto. Son ellos los que, en definitiva, marcan las pautas de la comprensión, configuran el imaginario colectivo y determinan el estilo de la vivencia.

Con lo cual ya se ve igualmente que no resulta posible una separación nítida entre las diversas cuestiones, pues todo está vinculado con todo: la exposición analítica resulta artificiosa, pero es necesaria para la claridad. Con todo, conviene no perder de vista que la inteligibilidad adecuada irá naciendo de la visión de conjunto.

2.2 La pervivencia difusa de una visión "mítica"

El mundo de la Biblia no es nuestro, y sería ingenuo querer juzgarlo con las categorías actuales. Pero no resulta menos ingenuo pensar que nosotros hoy podemos seguir pensando con las suyas. En la Biblia el mito era el medio normal para intentar comprender y expresar los grandes misterios del mundo y de la existencia; y, por fortuna, la hermenéutica actual ha superado ya la estrechez racionalista, que lo despreciaba como una fantasía infantil, indigna de la racionalidad adulta. Sin embargo, ese desprecio nacía precisamente del hecho de que el racionalismo, cambiado el contexto cultural, hacía del mito una lectura inadecuada: traducía en lenguaje científico la letra que había sido escrita en clave simbólica¹⁴.

"En muchas ocasiones Agustín trata la cuestión de la condena eterna de los niños que no han sido bautizados. (...) El punto de vista de Agustín es sencillo: todos los que se han visto afectados por el pecado original, es decir, todas las criaturas humanas, merecen la condena salvo que esta mancha sea purificada por el bautismo. 'Pues si pregunto por qué merecen ser condenados si no son bautizadas, se me responderá con razón: A causa del pecado original; y si pregunto de donde han contraído el pecado original, me responderá: De la carne pecadora' (*De natura et origine animae*, I, XI, 13). Es equivocado suponer, como lo hacían los herejes pelagianos, que existe un gran lugar entre el infierno y el reino de los cielos donde estos niños pueden disfrutar de una felicidad natural (...), 'pues eso es también lo que prometió la herejía pelagiana' (*Ibidem*, I, X, 10). Los sentimientos misericordiosos pelagianos hacia los bebés inocentes tan sólo merecen la irrisión (...) Está absolutamente prohibido ofrecer el sacrificio dominical a dichos niños (*Ibidem*, I, XIII, 14- 15; II, IX, 13). Por supuesto la principal base bíblica para esta teoría es Juan 3,5, citado en innumerables ocasiones. Es verdad que a menudo los padres piadosos se dan prisa en bautizar a sus hijos recién nacidos y, *la voluntad de Dios* evita que así lo hagan, mientras que los niños de los infieles son bautizados y salvados de una muerte eterna (*De dono perseverantiae*, XII, 31). El por qué un bebé es aceptado por Dios y otro es rechazado, es una cuestión del inescrutable juicio de Dios, al igual que la cuestión de por qué cuando hay dos adultos justos, uno recibe el don de la perseverancia y el otro no (*Ibidem*, IX, 2 l). En cualquier caso, es absolutamente equivocado pensar que esto es el resultado de la presciencia de Dios de pecados que los niños que no han sido bautizados hubieran cometido más adelante en sus vidas, si hubieran llegado a la madurez (*De praedestinatione sanctorum*, XII, 24-5)

¹⁴ Cf. sobre este punto las sabias observaciones de P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, Paris 1960, 13-30.323-332.

(...) Agustín admite que hubo un tiempo en el que tuvo dudas acerca de la condena eterna de los bebés, pero finalmente vio la verdad (*De dono pers.*, XII, 30; cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, 11, XIX, 2 1; XX, 22; XXI, 23; *De correptione et gratia*, VII, 12). Sin embargo, el castigo eterno de esos niños será menos severo que el de los adultos que añadían sus propios crímenes al pecado original, tal y como explica posteriormente Agustín en una carta: (...) 'porque, gracias a que no han añadido nada al pecado original, viviendo mal, puede decirse que en esa condenación la pena es mínima, pero no nula' (*Epist. 184 A*, CSEL, vol. 44, pp. 732s.)."

(L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del Jansenismo*, Barcelona 1996, 258 nota 130; he traducido las citas en latín).

"Entonces le fueron presentados unos niños para que les impusiera las manos y orase; pero los discípulos les reñían. Mas Jesús les dijo: 'Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo impidáis porque de los que son como éstos es el Reino de los Cielos'. Y, después de imponerles las manos, se fue de allí". (Mt 19, 13-15).

Se entiende bien con el simple recuerdo del conflicto con el evolucionismo de Darwin. Los relatos de la creación en el libro del Génesis son una maravilla, cuando —reconocidos como "mitos", en el sentido profundo de la palabra— en ellos se sabe leer el intento de expresar simbólicamente la relación única, íntima y amorosa de Dios con el hombre y la mujer, a diferencia de la que mantiene con las demás creaturas. Pero empeñarse en seguir tomándolos a la letra, en un contexto que estaba preocupado científicamente por explicar la aparición del *phylum* humano sobre el planeta tierra, supuso un disparate de tal calibre, que hoy produce auténtico rubor. Y lo grave fue que esa lectura no constituyó una ceguera momentánea, sino que se ha convertido en tesis sostenida a lo largo de décadas y sancionada oficialmente, hasta el punto de amargar aún la vida de un Teilhard de Chardin (¡que murió el año 55!) y de ser hoy considerada por algunos como solidaria de la fe.

Ese conflicto no importaría mucho, en definitiva, si fuese un fenómeno aislado. Pero se trata de algo mucho más grave: constituye el síntoma de una resistencia que persiste en el ambiente, impregnando la interpretación de la fe de una manera difusa y no siempre reconocida, pero por eso mismo más eficaz. Hay avances en su superación, y acaso ellos constituyan la revolución callada y profunda que está transformando el ambiente. Con todo, de momento mantiene una fuerte presencia, que, alimentada por la literatura religiosa tradicional y por gran parte de las expresiones litúrgicas, no sólo configura la mentalidad general, sino que distorsiona también en gran medida la mentalidad teológica (incluso en bastantes casos en los que la vieja mentalidad ya ha sido superada en principio).

Porque hay que añadir que esa lectura deformada de la Biblia nos llega reforzada por una tradición que ha impreso en ella sus propios conceptos culturales, pero que, de modo inconsciente, tiende a identificarse con la fe. La aparente evidencia de lo dado oculta el hecho fundamental de que no existe ni puede existir una "lectura pura" de la Biblia. Toda lectura —lo mismo la tradicional que las nuevas— es forzosamente *interpretación*; y por eso no existen lecturas privilegiadas *a priori*. La validez ha de justificarse en cada caso por la fidelidad a la experiencia originaria.

Para las nuevas esta exigencia resulta evidente porque su misma novedad las obliga a explicitar las razones en que se apoya. Para las tradicionales puede pasar inadvertida. Esa es su fuerza, pero también su peligro, porque, sin pretenderlo, pueden hacer pasar por fe lo que es una interpretación, condicionada por el tiempo en que surgió. En concreto, hoy se nos ha hecho evidente que el objetivismo griego, el juridicismo romano, el feudalismo medieval y el absolutismo (pre)moderno, dando por supuesta la lectura literalista, han configurado profundamente la visión tradicional. Visión que se ha constituido en el apretado sistema que, culminando en la escolástica, se ha identificado de tal modo con la conciencia eclesial, que, en lugar de renovarlo, ha ido siendo "restaurado" cada vez que el avance cultural lo ponía en cuestión. Confieso, por ejemplo, mi sorpresa, cuando hace poco, repasando el *De correptione rusticorum* de san Martín de Dumio¹⁵, en el siglo VI, caí en la cuenta de que, en el fondo, su visión no se diferenciaba en nada fundamental de la que aún nuestra generación tuvo que memorizar en el padre Astete. Pero en medio había acontecido nada menos que una de las mayores revoluciones culturales de la humanidad...

El panorama resulta así confuso: no siempre es posible separar los avances reales de las pervivencias inconscientes, y en muchas ocasiones elementos viejos aparecen incrustados en esquemas ya renovados; o, al

¹⁵ Ed. de E. Pereira, A Coruña 1997.

revés, elementos nuevos intentan remozar una estructura decididamente caducada. Se comprende entonces que la descripción que voy a hacer, al tratar de subrayar la pervivencia del viejo esquema mitológico, tiene, por fuerza, mucho de caricatura (o, si lo queremos decir más finamente, de *Idealtyp* weberiano, de "tipo ideal" que no existe en estado puro, pero que permite percibir mejor las tendencias difusas).

Las divisiones son difíciles y artificiosas, pero ayudan a la claridad: dividiré la exposición en tres apartados.

2.3 Lectura deformada del ciclo de la creación

Queda aludida la problemática científica originada por una mala lectura del mito bíblico de la creación. Por fortuna, para la teología auténtica esa lectura forma parte de un pasado superado. No sucede lo mismo con la pervivencia de las fundamentales concepciones teológicas asociadas con ella¹⁶.

Empezando ya por el *pecado original*: reconocida como mítica la narración concreta del árbol, la fruta y la serpiente, continúa, sin embargo, la idea terrible de que los pavorosos males del mundo son un "castigo divino" por la falta histórica cometida por nuestros antepasados. Con lo cual en el inconsciente colectivo se están martillando dos concepciones monstruosas: a) que Dios es capaz de castigar de una manera tan horrible, y b) que lo hace con miles de millones de descendientes que no tienen la mínima culpa en aquella supuesta falta. Encima, se refuerza la idea —tan extendida y tan dañina— de que, en última instancia, si hay mal en el mundo es porque Dios lo quiso y lo quiere, puesto que el paraíso es posible en la tierra. De ese modo sigue viva la creencia general de que el sufrimiento, la enfermedad y la muerte vienen de una decisión divina, aunque sea en la forma de castigo.

Solidaria con esta idea está la de la creación del hombre y de la mujer para la "gloria" de Dios y para su "servicio". Repito que estoy esquematizando, pues sé bien que, en un segundo o tercer grado de reflexión, siempre cabe una lectura aceptable de estas expresiones. Pero tratamos de la mentalidad normal y del significado real que de hecho toman en ella. Buena prueba son los Ejercicios ignacianos, que alimentaron y alimentan la espiritualidad de tantos cristianos: "el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir la Dios nuestro señor, y mediante esto salvar su ánima"¹⁷. Aparte de la pobre imagen que esas palabras sugieren —tan opuesta a la realidad de un Dios que "consiste en ser *agape*" (1 Jn 4, 8.16), es decir, en amor que no piensa en sí mismo, sino solo en el bien del amado—, la visión de la vida que inducen es la de un dualismo heterónimo y alienante.

Dualismo, porque el *servicio*, sancionado con premio o castigo, implica que hay dos esferas de interés: la del "señor" y la del "siervo", de modo que estructuralmente lo que es bueno para uno no lo es para el otro. No tiene por qué ser así siempre y forzosamente. Pero ¿no es así como lo vive mucha gente? ¿Y no es esa la acusación de Feuerbach: "para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada"?¹⁸

Dualismo *heterónimo*, he dicho. Porque esa idea va ligada al gran malentendido de la moral como carga impuesta por Dios. La moral se convierte de ese modo en una serie de "mandamientos" que Él ordena cumplir. Kant, en el nacimiento mismo del mundo moderno, denunció esta concepción como indigna e infantilizante. Y seguramente nunca será posible medir la cantidad de resentimiento que ha acumulado en la conciencia de muchos creyentes una concepción que invierte y pervierte el sentido de la religión para el esfuerzo moral del hombre y de la mujer. En lugar de percibir la palabra y la presencia de Dios como ayuda y apoyo amoroso en la dura lucha que inevitablemente implica la autorrealización humana como tal —común, por tanto, a creyentes y no creyentes—, fue interpretada como exigencia, imposición e incluso amenaza por su parte.

Encima, la moral se ha presentado como sancionada, en caso de fallo, con el terrible castigo del infierno. Porque esa es otra: el Dios que crea por amor y que sólo piensa en el bien y en la felicidad de sus creaturas, acabó siendo descrito como capaz de castigar por toda la eternidad y con tormentos inauditos faltas en definitiva siempre pequeñas, fruto de una libertad débil y limitada. Piénsese en que el avance de la sensibilidad lleva en nuestro tiempo a una oposición generalizada a la pena de muerte y aun a la prisión de por vida: ¿seremos los humanos mejores que Dios?¹⁹

¹⁶ Para una fundamentación más detallada de lo que sigue, cf. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander ²1998 (original gallego: *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, SEPT, Vigo 1996).

¹⁷ Es, como se sabe, nada menos que el comienzo del "Principio y Fundamento", (cf. *Obras Completas de san Ignacio de Loyola*, Madrid 1963, 203).

¹⁸ *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 73.

¹⁹ He tratado de mostrar cómo una postura abierta en este punto no pierde nada de lo que se nos manifiesta en la revelación: *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Sal Terrae, Santander 1995.

¡Que espectáculo tan grandioso! ¡De cuántas cosas me asombraré! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré! ¡Allí saltaré de júbilo contemplando como tantos y tan grandes reyes, de los que se decía que habían sido recibidos en el cielo, gimen en profundas tinieblas junto con el mismo Júpiter y con sus mismos testigos! ¡Viendo también a los presidentes perseguidores...! ¡Y viendo además cómo aquellos grandes filósofos se llenan de rubor!... ¡Viendo asimismo cómo los poetas tiemblan...! La visión de tales espectáculos, la posibilidad de alegrarse de tales cosas, ¿qué pretor, o cónsul, o cuestor, o sacerdote podrá ofrecértela por mucha generosidad que tenga?

(*De spectaculis* 30 (ed. Sources Chrétiennes 332, Paris 1986, 316-329).

"A los bienaventurados no se les debe substraer nada que pertenezca a la perfección. Pero cada cosa se conoce mejor por su comparación con la contraria, puesto que 'los contrarios contrapuestos entre sí brillan más'. Y por eso, a fin de que la bienaventuranza de los santos los complazca más y den por ella abundantes gracias a Dios, se les concede que contemplen con toda nitidez (*perfecte*) las penas de los impíos" (STh Suppl., q. 94, a.1, in c).

"El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado; y el que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado. Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí no siga en las tinieblas. Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo". (Jn 12, 44-47)

Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Papá! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser también con él glorificados. Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. (Rm 8, 15-18)

La visión del *pecado* marcha en paralelo. El mismo Tomás de Aquino había dicho que el pecado no es malo porque le haga mal a Dios, sino porque nos lo hace a nosotros: "porque no ofendemos a Dios más que en la medida en que actuamos contra nuestro bien"²⁰. Sin embargo, todo el peso del discurso acerca del pecado sigue ignorando que lo fundamental es el interés de Dios en que no nos hagamos daño a nosotros mismos, en que no estropeemos nuestra vida y arruinemos nuestra realización. De ese modo el peso que va quedando en el inconsciente es que no debemos pecar porque eso lesiona los "intereses" de Dios, porque le "hace daño a Él": de ahí la amenaza del castigo por su parte y, en el mejor de los casos, el afán de reparación por la nuestra. Allí en el fondo de la conciencia se va formando la imagen de que el pecado sería estupendo para nosotros, pero no podemos gozarlo porque Dios nos lo prohíbe. En otras palabras: Dios no quiere que seamos felices.

2.4 Lectura deformada del ciclo de la redención

Si eso sucede con la creación, las consecuencias se dejan sentir con más fuerza en la redención. La maravilla, que nunca podríamos imaginar por nuestra cuenta, de un Dios que se hace presente en la historia para, de mil maneras y con infinita paciencia, irnos ayudando a vencer el mal y el pecado, queda para muchos convertida en un terrible "ajuste de cuentas".

Se empieza ya por un *particularismo* inconcebible. Un Dios que por amor a todos va suscitando salvación allí donde hay un hombre o una mujer que lo necesitan, es decir, en todas partes y de modo expreso en todas las religiones, viene durante muchos siglos presentado como preocupado únicamente por un solo pueblo: el "elegido". Los demás —hoy sabemos que fueron siempre la inmensa mayoría— quedan fuera de su revelación y de su salvación plena: *extra ecclesiam nulla salus*. Como mucho, les queda la esperanza en una especie de larguísima "lista de espera" hasta que llegue misión (que para miles de millones nunca ha llegado ni llegará). Por fortuna, a nivel teórico, desde el Vaticano II, esta visión horrible está siendo superada. Pero los efectos perduran con intensa viveza: continúa habiendo mucho dogmatismo y mucho exclusivismo: demasiada resistencia a una revisión del concepto de revelación y a un generoso diálogo de las religiones.

²⁰ *Summa contra Gentes* III, 122: "Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus".

"Quienquiera, separado de la Iglesia, se une a la adúltera (¡cisma!), se separa de las promesas de la Iglesia, y no llegará a los premios de Cristo el que abandona la Iglesia de Cristo. Es un extraño, es un profano, un enemigo. No puede tener a Dios por padre, el que no tiene a la Iglesia por madre. Si pudo escapar a la muerte cualquiera de los que se quedaron fuera del arca de Noé, también podrá escapar el que estuviere fuera de la Iglesia"

(San Cipriano, *De unitate Ecclesiae* 6; CSEL 3/1, 214).

"Sostén firmísimamente y no albergues duda de que no sólo todos los paganos, sino también todos los judíos y todos los herejes y cismáticos que acaban en su vida fuera de la presente Iglesia católica, irán al fuego eterno, que está aparejado para el diablo y sus ángeles» (Fulgencio de Ruspe, *De fide, ad Petrum* 38, 79; PL 65, 704 = *Enchiridium patristicum* 2275).

Por último, quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al Pueblo de Dios de diversas maneras. En primer lugar, aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne (cf. Rom 9,4-5). Por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación (cf. Rom 11,28-29). Pero el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero. Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de El la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act 17, 25-28) y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4).

Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios. Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida.

(Vaticano II, *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, n. 16).

Más grave fue aún la *visión sacrificial* de todo el proceso²¹. El esfuerzo de Dios por intensificar al máximo su presencia y abrir caminos a su gracia, su lograr a través de Jesús la revelación de su amor sin medida y de su comprensión sin límite por nuestra debilidad y nuestro pecado, su no dar marcha atrás aunque tal amor le costase nada menos que el asesinato del su "Hijo bienamado", acabó siendo interpretado como un "precio" que el exigía, como un castigo necesario para "apacar su ira".

Resulta monstruoso usar estas expresiones, pero, por increíble que parezca, pueden leerse aún en importantes teólogos de nuestro tiempo: no sólo en Lutero y Calvino, que todavía estaban cerca del medioevo, sino también en Barth, Moltmann y Urs von Balthasar, para citar a los grandes²². Y permitidme aquí un

²¹ Para más hondura y detalle, cf. *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, 2ª ed., Sal Terrae, Santander 1995 (original gallego: *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977).

²² Ver, por ej., B. Forte, *Jesús de Nazaret, historia de Deus*, Madrid 1983, 255-268, que aporta muchos datos y que, con su habitual brillantez, hace patente esa mezcla de un discurso en el que se acepta esta visión horrible con otro en el que se sabe leer en la cruz el increíble amor de Dios. Lo último es sin duda lo que todos quieren decir —¿cómo serían teólogos, si no?—, pero el afán de conservar la letra de ciertos pasajes de la Escritura los lleva a ese tipo de retórica teológica, de entrada muy eficaz, pero que con el tiempo deja ver los estragos de su incoherencia en un contexto secularizado, que, interpretándolas en sentido normal, las encuentra insufribles.

B. Sesboüé, *Jesucristo, el único Mediador*, Salamanca 1990, 78-94, ofrece una buena antología de las enormidades que a lo largo de los últimos siglos se han dicho al respecto; el mismo autor titula el apartado: "Un florilegio sombrío".

desahogado personal: son bastantes los colegas que toman a mal mi insistencia en que no se pueden tomar a la letra expresiones como: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,34), cuando se trata del problema del mal; o: "Abba, padre mío, tú lo puedes todo, aparta de mí este cáliz. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mc 14,36), cuando se trata de la oración de petición.

Sé muy bien toda la carga de honda experiencia religiosa que ahí se puede encontrar, y por nada del mundo la descalificaría en un mínimo punto. Sólo insisto en una cosa, pero ésta irrenunciable: que no se haga nunca a costa de oscurecer o poner en cuestión el amor infinito del Padre, que —sea lo que sea de las impresiones primarias de nuestra sensibilidad— desde la fe podemos estar seguros de que nunca estuvo tan cerca de su Hijo como cuando se lo estaban machacando en la cruz (no lo "abandonó"), y de que nunca permitiría su muerte, si fuese posible evitarla (no fue Él quien "quiso" la agonía del Huerto)²³.

"Era preciso que todo fuera divino en este sacrificio; era necesaria una satisfacción digna de Dios, y era menester que Dios la hiciera; una venganza digna de Dios, y que fuera también Dios quien la hiciera.

Figuraos, pues, cristianos, que todo cuanto habéis escuchado no es más que un débil preparativo: era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.

En efecto, sólo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados sólo serán castigados débilmente: sólo a él pertenece hacer justicia a los pecadores como es debido; y sólo él tiene el brazo suficientemente poderoso para tratarlos como se merecen. «¡A mí, dice, a mí la venganza! Yo sabré pagar debidamente lo que se les debe: *Mihi vindicta et ego retribuam* (Rom 12, 19). Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y puesto que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos, no dudemos de ello. Por eso el mismo profeta nos dice que, no contento con haberlo entregado a la voluntad de sus enemigos, él mismo quiso ser de la partida y lo destrozó y azotó con los golpes de su mano omnipotente: *Et Dominus voluit contere eum in infirmitate* (Is 53, 10). Lo hizo, lo quiso hacer: *voluit contere* se trata de un designio premeditado. Señores, ¿hasta dónde llega este suplicio?; ni los hombres ni los ángeles podrán jamás concebirlo».

J. Bossuet, *Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint*, 26 mars 1660, 3^e point: *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarcq, D.D.B., París 1916, t. 3, 385. (cit. B. Sesboüé, *Jesucristo, el único Mediador*, Salamanca 1990, 83).

"Ante esto ¿qué diremos? Si Dios está por nosotros ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?, como dice la Escritura: Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro" (Rm 8, 31-39).

2.5 Las consecuencias en la espiritualidad

Como era de esperar, esa doble visión que acabamos de perfilar de manera esquemática acaba articulando la vivencia de la fe en la vida concreta.

²³ Claro está, realmente posible, sin renunciar a nuestra salvación, ni a la honestidad de Jesús, ni a su respeto por la creación. Pero de ese sentido se trata: nadie dice, por ej., que la mujer de Luther King o los padres de Ignacio Ellacuría querían sus muertes, aunque seguramente estaban de acuerdo con su respectiva decisión de permanecer fieles a la misión que veían como propia.

La visión *dualista* está en el primer plano, porque ella es la que de algún modo organiza el espacio religioso. Dios allá arriba y nosotros acá abajo, lo sagrado y lo profano, lo que pertenece a Dios y lo que nos pertenece a nosotros, la iglesia y el mundo... marcan a fuego la vida espiritual. Sería ingenuo pensar que la división puede ser completamente suprimida, pues responde a un dato real: la diferencia entre Dios y su creación. Pero resulta fatal no percatarse de que se trata de una diferencia única, no comparable a ninguna otra entre realidades mundanas: Dios, como bien decía Nicolás de Cusa, es "distinto en cuanto no-distinto" (*aliud in quantum non-aliud*), porque nada hay en nosotros que no esté siendo creado y sustentado por Él. De modo que su presencia no colisiona con nuestro espacio; todo lo contrario: cuanto más presente, más nos hace ser; cuanto más acojamos su acción, tanto más nos realizamos a nosotros mismos.

Lo malo está en convertir la diferencia en distancia y la distinción en dualismo. Porque entonces, como Hegel —en esto como en tantas cosas, la gran antena de la nueva sensibilidad cultural y religiosa— no se cansó del repetir, la conciencia religiosa se convierte en "conciencia desgraciada"²⁴, es decir, separada de su sustancia más íntima, aplataada por un "Dios" que, al estar lejos y por encima, se convierte en amo absoluto y opresión alienante. Entonces resulta normal que la religión consista en "servirlo" y "apacarlo", en "pedirle" ayuda y favores, en esforzarse por conseguir su "premio" y evitar su "castigo".

De esa concepción deriva espontáneamente una visión negativa de la vida y de la realidad. La redención se separa de la creación y se contrapone a ella, de modo que todo lo creado acaba apareciendo en el fondo como malo y corrompido. Negarlo resulta entonces la consecuencia lógica, con consecuencias tanto teóricas como prácticas. Textos de la Escritura, en sí hondos y venerables, se toman en el sentido contrario a lo que, en definitiva, quieren decir. Así, por ejemplo, la llamada a "negarse a sí mismo" o a "perder la propia vida" no puede significar la anulación de nuestro ser, sino exactamente lo opuesto: a negar nuestra negación, es decir, aquello que daña nuestro ser auténtico, que nos impide realizarnos y llegar a la plenitud. Dios no quiere anular nuestro ser, sino llevarlo a su afirmación literalmente infinita. Lo había dicho magníficamente Ignacio de Antioquía: "llegado allí, seré verdaderamente hombre"²⁵.

Y no se piense que éstas son disquisiciones sutiles e inútiles. Porque esas ideas teóricas tuvieron gravísimas consecuencias prácticas. En ellas se ha apoyado una espiritualidad enemiga del cuerpo y desconfiada de todo gozo, que optaba por *la fuga mundi* y por el *agere contra* como estilo global. Nació así un talante sacrificialista, que inconscientemente metía en el ambiente la creencia de que Dios estaba contento cuando nos veía sufrir o que concedía favores a cambio de nuestro sufrimiento gratuito o de nuestros sacrificios ascéticos (no me refiero, claro está, al sufrimiento que es consecuencia inevitable del amor y del servicio: Jesús, que es modelo de éste, fue acusado de "comilón y bebedor" por no practicar aquél: Mt 11,19). No puede extrañar que por parte de los fieles se llegase muchas veces a excesos que hoy nos horripilan (ciertos grupos y ciertos santuarios muestran que aun quedan demasiados restos) y que por parte de los increyentes se acusase al cristianismo de "enemigo de la vida" (Nietzsche).

Finalmente, señalemos algo menos llamativo, pero de importancia decisiva: la inversión radical de la experiencia cristiana de la *gracia*. En efecto, se trata de algo que va contra el dinamismo fundamental de la creación por amor. Ésta nos dice que Dios toma la iniciativa absoluta, tanto para traernos al ser (momento creacional) como para ayudarnos a realizarlo en plenitud en la comunión con Él (momento salvífico). Obviamente, lo nuestro es secundar su iniciativa, "dejarnos ser y salvar" por Él, acogiendo su gracia y colaborando con su acción en nosotros y en los demás. Pero, insensiblemente, hemos ido dándole la vuelta a todo. Parece que nosotros tenemos toda la iniciativa: actuamos como si fuésemos nosotros los primeros —cuando no los únicos— interesados en la salvación tanto nuestra como del mundo, y que Dios lo que hace es, cuando más, colaborar con nosotros, echándonos una mano de vez en cuando.

Incluso nos atrevemos, en no pocas ocasiones, a "recordarle" o, más finamente, a "hacerle presente" las necesidades de los enfermos o de las víctimas del tercer mundo; podemos incluso ofrecerle "dones" y "sacrificios" para que se anime a ayudar; y, finalmente, podemos continuar repitiéndole a coro que "escuche y tenga piedad". Sé que estoy siendo duro y, en parte, injusto. Pero es que también me duelen nuestra inercia y nuestra resistencia a comprender que precisamos cambiar nuestro lenguaje en la relación con Dios.

Tal vez esto aclare algo más la referida insistencia en que es preciso superar la *oración de petición*, una vez que caemos en la cuenta del daño que puede estar haciendo, en la medida en que alimenta la imagen de un Dios pasivo y tacaño, a quién tenemos que suplicar y convencer, y que, encima, por mucho que se lo pedimos, no acaba de escuchar ni tener piedad. Es como si en la parábola del Buen Samaritano el sacerdote y el escriba, justo en el momento en que Dios les está pidiendo con toda la fuerza de su gracia que escuchen su llamada y tengan compasión de aquel hijo su herido a la vera del camino, ellos se pusiesen de rodillas en el camino y empezasen la rezar: "señor, ayuda la este hermano nuestro que está desangrándose: escucha y ten piedad".

²⁴ *Fenomenología del Espíritu*, México 1966, A b 3, 128-139; cf. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris 1951.

²⁵ *Ad Romanos VI, 2 (Padres Apostólicos, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid 1965, 478).*

NOVENA IRRESISTIBLE

Oh Jesús que habéis dicho: "Pedid y recibiréis, buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá"; con María, vuestra Santa Madre, busco, llamo y pido que mis oraciones sean oídas.

Oh Dios, venid en mi ayuda.

Señor, apresuraos a socorredme [sic].

Oh Jesús que habéis dicho: "En verdad os digo, que todo lo que pidieseis al Padre en mi nombre, El os lo concederá"; con María, vuestra Santísima Madre, a vuestro Padre, en vuestro nombre pido humildemente y con instancia esta gracia.

Oh Dios, venid en mi ayuda.

Señor, apresuraos a socorredme.

Oh Jesús que habéis dicho: "En verdad, en verdad os digo, que los cielos y la tierra pasarán, pero mis palabras no faltarán"; Dulce Jesús mío, por intercesión de vuestra Inmaculada Madre obtendré que mis oraciones sean oídas.

Oh Dios, venid en mi ayuda.

Señor, apresuraos a socorredme.

A. M. D. et I. V. M. G. (Con licencia)

CASA BAÑERES-PL. S. JAIME, 6 – BARCELONA

"Y al orar, no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo" (Mt 6, 7-8).

Bien sé que hay objeciones y dificultades; pero esta evidencia primaria y fundamental debería —por bien nuestro y por el honor de Dios— impedirnos convertirlas en disculpas para superar una lectura fundamentalista de los textos bíblicos al respecto y debería animarnos a una nueva creatividad, a la altura de nuestra sensibilidad actual²⁶.

3. Las anomalías debidas a una mala asimilación de la cultura

En realidad, lo fundamental ya queda dicho, pues el resto tiene, por fuerza, un cierto carácter de consecuencia. De todos modos, no es superfluo, porque enriquece lo anterior, concretándolo con un mayor acercamiento a la praxis, al tiempo que de alguna manera sirve de confirmación.

3.1 Intervencionismo divino

El punto principal radica, sin duda, en la asunción consecuente de la autonomía. En efecto, la nueva conciencia de la autonomía creatural lleva consigo la necesidad de pensar de nuevo la relación de Dios con el mundo natural y con la subjetividad humana: el primero aparece ahora regido por leyes propias, que hacen inconcebible un intervencionismo divino; la segunda rechaza como alienante toda imposición autoritaria, que de algún modo no dé razón de sí misma.

Respecto del mundo, al hablar del dualismo, quedó insinuado el problema fundamental, pero ahora cumple verlo en su dificultad concreta, que se ve tironeada entre tres malas e insatisfactorias soluciones.

²⁶ El tema es tan importante, que me permito remitir al cap. final de *Recuperar la creación*, donde trato de aclarar con cierto detalle las dificultades.

En una mentalidad más o menos mitológica la trascendencia divina, aunque imaginada como alta y lejos en el cielo, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos "sobrenaturales": los astros eran movidos por ángeles y las enfermedades estaban —o podían estar— causadas por demonios. En la nueva mentalidad, con un mundo regido por leyes propias, esa permeabilidad resulta impensable: ni las personas más piadosas piensan —como lo hacía aún el mismo Tomás de Aquino— que la luna está movida por una inteligencia angélica o que la epilepsia equivale —como en los mismos Evangelios— a una posesión diabólica.

Frente a esto, la reacción deísta de un "Dios arquitecto o relojero", que se desentiende de su creación, tampoco puede satisfacer a la experiencia cristiana, que se basa en un Dios vivo, íntimamente presente en el mundo y actuante en la historia.

Entre ambas posturas no se ha realizado una auténtica mediación. Sucedió más bien que, poco a poco, se fué instalando en la conciencia general una solución de compromiso, consistente en una especie de "deísmo intervencionista". Es decir, se vive por ósmosis cultural la evidencia innegable de la consistencia y regularidad de las leyes físicas; pero, de manera más bien confusa y sin suficiente clarificación conceptual, se mantiene la creencia en intervenciones concretas. A eso responde la imagen antes descrita de un "Dios" que está en el cielo, a donde nos dirigimos para invocarlo y desde donde Él interviene de vez en cuando.

La verdadera salida sólo puede venir de una inversión radical del problema, apoyada en la idea de la creación por amor. Porque entonces se comprende que no es preciso ni romper la legalidad creatural ni dejarla cerrada en sí misma bajo la mirada de un "Dios" distante y desinteresado. El creador no tiene que venir al mundo, porque está ya siempre en su raíz más honda y originaria, ni tiene que recurrir a intervenciones puntuales, porque su acción es la que lo está sustentando, dinamizando y promoviendo todo. Tampoco precisamos invocararlo para que de vez en cuando acuda e intervenga, porque, creando desde la infinita gratuidad del amor, está ya "desde siempre trabajando" (Jn 5,17) en nuestro favor; más bien, es Él quién de continuo está convocando y solicitando nuestra colaboración. De ese modo, de la experiencia antigua podemos aprender que Dios está siempre actuando; de la moderna, que lo hace a través de la acción de las creaturas y de sus leyes. Como modernos, podemos y debemos aceptar que el mundo está entregado a nuestra responsabilidad —*etsi Deus non daretur*—; pero, igual que nuestros antecesores en la fe, sabemos que esa es una responsabilidad "agraciada": ni de titanes ni de esclavos, sino simple y gloriosamente de hijos.

A la necesidad de este cambio respondía el grito de alerta lanzado por Rudolf Bultmann con su programa de la desmitologización. Y ese es el fruto duradero de la reflexión en torno a la secularidad. No se trata, naturalmente, de darles la razón en todos los puntos. Pero sería triste que las exageraciones o los abusos sirviesen de pretexto para dejar de tomar muy en serio lo justo e irreversible de la instancia de fondo²⁷.

Lo dicho acerca de la oración de petición y del dualismo sagrado-profano guardan íntima relación con esto. Como la guarda aún más directa todo el tema de los *milagros* y de cierto lenguaje que recurre demasiado fácilmente a presuntas intervenciones divinas cuando las cosas van bien o a "culparlo" subrepticamente cuando ocurre una desgracia.

Y por ahí van asimismo ciertas resistencias retóricas que se refugian apresuradamente en el "misterio" para no repensar a fondo el *problema del mal*, como algo inherente a la finitud de la creatura, que, por tanto, es imposible evitar, de modo que Dios ni lo "manda" ni lo "permite", sino que es el primero en tener que tolerarlo como impedimento de su acción salvadora por culpa de la finitud creatural o de la malicia de la libertad humana. Pero, creando desde el amor, Él es por esencia el anti-mal, que, com-padeciendo la situación, lucha a nuestro lado contra el mal, no asegurando ciertamente el imposible triunfo en la historia, pero sí apoyándonos con la esperanza cierta de la victoria definitiva²⁸.

3.2 Revelación milagrosa y autoritaria

El otro aspecto remitía a la relación de Dios con la subjetividad humana. También aquí la justa autonomía impone un cambio radical, que voy concentrar en la cuestión fundamental de la revelación divina²⁹. Fruto de la lectura literal de la Biblia y de su sistematización en la patrística, en la escolástica y en la reacción antimoderna, el concepto de revelación que ha llegado a nosotros y domina la inmensa mayor parte del imaginario colectivo es el siguiente: la revelación consiste una lista de verdades literalmente "caídas del cielo"

²⁷ Cf. las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Herder 1993, 132-164; C. Ozankom, *Gott und Gegenstand*, Paderborn 1994, 121-170; y sobre todo de K-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, Piper, München-Zürich 1990, 154-222.

²⁸ Cf. las últimas exposiciones que he hecho de este problema en *Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"*, en M. Fraijó.- J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. UPCO, Madrid 1995, 241-292; *Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor: Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

²⁹ Cf. la fundamentación y los desarrollos detallados que ofrezco en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.

a través del milagro de la "inspiración", operado en la mente de algún profeta o hagiógrafo. Son por tanto verdades inaccesibles a la razón, que nosotros tenemos que creer "porque el inspirado "nos dice que Dios le dijo", pero sin que dispongamos de la posibilidad de verificar su verdad.

Se trata, pues, de una revelación extrínseca, que llegaría de fuera, sin enganchar verdaderamente con nuestras necesidades y sin satisfacer nuestras preguntas. Su aceptación tiene forzosamente algo de arbitrario, por incontrolable: se ha revelado *a, b y c*, pero en rigor podría tener sido *d, e o f*, o incluso *no-a, no-b y no-c*. A primera vista esa disposición a aceptar todo puede parecer sumisión "humilde y religiosa". En el fondo, acaba convirtiéndose en indiferencia. Kant lo había hecho notar nada menos que respecto de la Trinidad: cuando la verdad no resulta comprobable ni afecta intrínsecamente, se hace indiferente, e igual da aceptar tres que diez personas divinas³⁰. Louis Évely lo dirá más tarde de manera acaso más drástica: "quién cree en todo, tal vez no crea en nada"³¹.

Estas consideraciones, que a alguien pueden parecerle disquisiciones demasiado teóricas, resultan de una enorme relevancia. Pues a nivel general aclaran el terrible divorcio que se ha ido instalando entre la fe y la cultura, así como la dificultad de establecer un verdadero diálogo, pues se ha creado la impresión de que entre ellas no puede mediar ningún tipo de razones compartibles, sino tan sólo la aceptación o el rechazo de la autoridad de la revelación y de sus "representantes". Fue el reproche de Dietrich Bonhoeffer a Karl Barth, acusándole de "positivismo de la revelación" y diciéndole que colocaba al hombre actual ante la revelación como el dueño al pájaro en la jaula: "come, pájaro, o muere"³². A nivel personal explican el abandono abrupto, y tantas veces masivo, de la fe cuando se muestra incapaz de mantener el paso de la propia maduración psicológica y cultural, disponiendo solo de "razones de primera comunión" para responder a las dificultades de adulto.

En cambio, una concepción que, fiel a los datos hoy irrefutables de la crítica bíblica, comprende que del mismo modo que Dios actúa en el mundo a través de las leyes físicas, también lo hace en la revelación a través del psiquismo humano, cambia la perspectiva. El profeta, con su "genialidad" religiosa, cae en la cuenta de lo que Dios mediante su presencia perenne, viva y amorosa está tratando de manifestarnos a *todos* (no sólo a él, pues a todos nos habita con idéntico amor). Por eso la inspirada es una palabra "mayéutica", es decir, una palabra que nos ayuda a "dar a la luz" lo que desde Dios somos verdaderamente nosotros mismos. De modo que no precisamos aceptarla "porque sí", sólo porque el profeta nos lo dice, sino porque nosotros tenemos la posibilidad de reconocernos en ella (o de rechazarla...).

De esa suerte la fe se hace asunto estrictamente personal, con toda la gloria y la carga de la libertad. Los creyentes lo son por sí mismos y no por rutina o "de memoria": como los samaritanos, pueden decirle al predicador: "ya no creemos por lo que tú nos has dicho: nosotros mismos lo escuchamos, y sabemos que éste es de verdad el Salvador del mundo" (Jn 4,42). Y respecto de la cultura, la fe no aparece como un añadido extrínseco, sino como un modo de situarse en su proceso y de participar en su historia (que es la de todos). No precisa imponerse autoritariamente, sino que se somete a las preguntas y ofrece razones: "estad siempre dispuestos la responder a todo aquel que os pida razón de la esperanza que lleváis dentro" (1 Pe 3,15). Pero, por idéntico motivo, tampoco se ve obligada a aceptar acríticamente cualquier evolución cultural: también ella tiene derecho a hacer preguntas y pedir razones. En una palabra, por su misma esencia, se presenta como abierta a un diálogo en el que simultáneamente da y recibe, enseña y aprende.

Verlo así permite enjuiciar con lucidez las difíciles y conflictivas relaciones entre la fe y la cultura desde la entrada de la Modernidad. Dado que los problemas de la ciencia ya han quedaron aludidos, cumple decir ahora algo acerca de las otras dos dimensiones importantes: la socio-política y la psicológica.

3.3 Autoritarismo institucional

Respecto de la visión de la sociedad, la lectura fundamentalista de la Escritura y de la tradición se ha visto reforzada por su sistematización en un contexto histórico que mantuvo e incluso reforzó la sacralidad de la autoridad y del orden social. Resultó así difícil comprender los nuevos avances socio-políticos como ganancia verdaderamente humana y por tanto como un progreso en la acción creadora, en el que, por el mismo, se podía encarnar también —y mejor— la experiencia de la revelación. Se ha formado una mentalidad eclesíástica, que en lo político tendía la identificarse con el Antiguo Régimen frente a los progresos de la democracia, y que en lo social propendió a aliarse con el antiguo orden estamental y clasista frente a la nueva conciencia de igualdad, libertad, fraternidad, tolerancia y justicia.

Por fortuna, a pesar de la permanencia de proclividades conservadoras en el ambiente general, la legitimidad de la democracia política pasó a ser algo adquirido; y, a pesar de las persistentes reservas

³⁰ "Que pongamos en la Divinidad tres o diez personas, lo tomará a la letra con igual ligereza el aprendiz, porque de un Dios en tres personas (hipóstasis) no tiene concepto ninguno y más aun, porque de esa diferencia no puede sacar reglas distintas para cambiar su vida" (*Der Streit der Fakultäten*, A 51 (ed. W. Weischedel, XI, Suhrkamp, Frankfurt 21978, p. 304).

³¹ *Los caminos de mi fe*, Santander 1992, 75.

³² En la carta de 8 junio 1944: *Widerstand und Ergebung*, München/Hamburg 1967, 162.

institucionales, las teologías políticas y de la liberación demostraron la evidente confluencia del mensaje profético y de la experiencia evangélica con todo avance hacia la justicia social. Hoy resulta cristianamente claro que la fidelidad al gran encargo evangélico del amor al prójimo, sin abandonar la "onda corta" de la dimensión inmediata y asistencial, tienen que realizarse también en la "onda larga" de la dimensión socio-política y en el contexto mundial.

Por desgracia, se ha avanzado menos en el delicado tema de la autoridad. La modernidad ha introducido un cambio decisivo. Pero éste se ha producido sobre todo respecto de la sociedad civil, quedando detenido a la puerta de la comunidad eclesial. Respecto de esta, en una clara muestra de los tristes efectos del dualismo sagrado-profano, se frenaron las consecuencias, manteniéndose por presuntas razones teológicas la sacralización de la autoridad.

Que "toda autoridad viene de Dios" (Rm 13,1) era un principio que valía tanto para la autoridad eclesiástica como para la civil: de hecho, el texto paulino se refiere directamente a ésta. Sin embargo, mientras que para la segunda acabó aceptándose que eso no impedía un ordenamiento democrático, no sucedió el mismo para la primera. Respecto de la sociedad civil se aceptó la nueva visión: la autoridad viene de Dios, efectivamente; pero a través del pueblo. En cambio, respecto de la eclesiástica se mantuvo una visión directa y literal, sin posible mediación de la comunidad. La iglesia se ha convertido así, en el nuevo contexto, en una institución anacrónicamente vertical y enormemente autoritaria.

Sé que resulta muy delicado hablar de esto con claridad y sin subterfugios. Pero personalmente faltaría a mi conciencia de creyente y de teólogo, si no lo intentase. La razón está en que tengo la impresión, cada vez más vivamente dolorosa, de que aquí reside uno de los problemas más graves para la actualización de la Iglesia, es decir, para su fidelidad a la palabra viva e histórica de Dios.

En el contexto de la actual mentalidad democrática, una postura autoritaria no resulta comprensible, mermando gravemente la credibilidad y la legitimidad de la misión evangélica. Y en un mundo en constante aceleración, un gobierno eclesial no elegido por el pueblo y, en definitiva, de carácter vitalicio, no está en condiciones de lograr, ni siquiera de permitir, una verdadera actualización; antes bien, ofrece, por definición, una resistencia instintiva a todo cambio profundo, pues la sociología muestra que los cargos no electos y vitalicios tienden a reproducirse a sí mismos y a excluir todo posible mecanismo de sustitución externa a ellos.

De todos modos, hay lugar para la esperanza. La "revolución copernicana" que en la eclesiología realizó al Vaticano II con la *Lumen Gentium*, poniendo a la comunidad como base primaria y fundamental, en la que se inserta como servicio la autoridad, ha abierto la brecha decisiva³³. Todavía no se han sacado todas las consecuencias, pero resulta evidente que desde ahí aparece claro que también en la Iglesia toda autoridad viene de Dios, pero que el mejor modo de transmitirla y regularla es a través de la comunidad.

Y, una vez abierta esa brecha, únicamente inercias seculares o meros reflejos institucionales pueden impedir reconocer que a eso invitan, sin ambigüedad posible, las palabras y la praxis del Fundador histórico: "ya sabéis que los jefes de los pueblos los tiranizan, y los poderosos los avasallan. Pero entre vosotros no puede ser así. Ni mucho menos: quien quiera ser importante, que sirva a los demás; y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial; porque el Hijo del Hombre no vino a que le sirvan, sino a servir y a entregar su vida en rescate por todos" (Mt 20,25-28; cf. Mc 10, 41-45; Lc 22, 25-27).

No cabe ya seguir escudándose en que "la iglesia no es una democracia", por ser este un concepto político. Las afirmaciones de Jesús indican claramente que el rechazo de la palabra no puede ser utilizado para rechazar o rebajar el contenido: si no "democracia" política, entonces nunca menos sino mucho más que democracia³⁴. Como bien dice Casaldáliga: "a veces, cuando se discute 'democracia en la Iglesia, si o no', yo digo: 'yo no quiero democracia en la Iglesia, yo quiero mucho más. La democracia es poco, sobre todo la democracia formal que tenemos. Quiero una comunidad fraterna, de plena participación de todos'³⁵.

Igual que he hablado de la extrema gravedad del problema en la situación actual, creo igualmente que, en perspectiva histórica, esta cuestión cuenta ya con todas las incógnitas teológicas resueltas, a la espera únicamente de su cristalización institucional. Y el Vaticano II ha demostrado, en asuntos acaso no menos graves, que tales saltos no son imposibles, ni mucho menos.

³³ Todos los comentarios están de acuerdo en esto. Cf., por ej.: A. Grillmeier, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 12, Freiburg/Basel/Wien 1966/1986, 176-209; e J. A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid 1985, princ., p. 80-83.

³⁴ *Democracia na igrexa*: Encrucillada 80/16 (1992) 215-228; ampliado: *La democracia en la Iglesia*, SM, Madrid 1995.

³⁵ *Otra manera de ser Iglesia*: CRIE 351 (1997) 3 (cit. por C. Bazarra, *Crisis de pueblo*: Iter. Revista de Teología (Caracas): 8/1 [1997] 81-104, en p. 88).

"La masa del pueblo cristiano es esencialmente gobernada y radicalmente incapaz de ejercer ninguna autoridad espiritual, ni directamente, ni por delegación..." (Dom Guéranguer, *Essai sur le naturalisme contemporain*; citado en *Extraits de Dom Guéranguer*, por L. Dimier, p. 275).

"¿Cuál es el dominio de los laicos? ¡Cazar, disparar, divertirse...! Todo esto, les compete; en cuanto a negocios eclesiásticos no tienen el menor derecho" (Carta de Mons. Talbot a Manning, 25 abril 1867).

"...únicamente en el cuerpo pastoral reside el derecho y la autoridad para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tienen más derecho que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores" (Pío X, Enc. *Vehementer* del 11 febrero 1906).

(Cit. por Y. Congar, *Jalones para una Teología del Laicado*, Barcelona 1963, 286-287).

"Todos los fieles, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre.

El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, que es fruto de los labios que confiesan su nombre (cf. Hebr 13,15). La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando 'desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos' presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (Jud 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Tes 2, 13)".

(Vaticano II, *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, n.11-12)

3.4 Espiritualismo y moralismo

Queda el capítulo de la revolución psicológica, sobre todo la partir de la invención del psicoanálisis. Más reciente que la político-social, su repercusión resulta aún menos clara, y está por tanto peor asimilada. La resistencia inicial ha sido muy fuerte: también aquí el dualismo impedía ver que la gracia no actúa aparte de la realidad humana, a base de intervenciones sobrenaturales, que saltasen milagrosamente las leyes psicológicas, sino en éstas y a través de éstas. La secular sabiduría de los ascetas y de los espirituales precisaba una re-traducción en el nuevo contexto. Lo que antes resultaba asimilable, en un mundo culturalmente permeable a los intervencionismos divinos y demoníacos, ahora pedía con toda urgencia evitar cortocircuitos espiritualistas, buscando nuevas soluciones para nuevos problemas.

Hay que reconocer que el cambio resultaba —y aún resulta— más difícil que respecto de las leyes físicas: es más fácil comprender que el problema de la sequía no se resuelve con rogativas, sino fomentando la solidaridad y construyendo embalses, que aceptar que una neurosis no se cura yendo al sagrario sino acudiendo al psiquiatra, o que convencerse de que muchos problemas "morales" son ante todo —aunque que no siempre lo sean totalmente— problemas psicológicos.

Se podría evitar más de un escándalo cultural y, desde luego, muchos problemas morales, si en este campo se comprendiese que todo descubrimiento humano constituye también una canal para la realización y la acogida de la gracia divina. Por eso da pena observar cómo, de manera casi fatal, se reproducen con este avance los típicos conflictos que marcaron la penetración de los progresos fundamentales de la conciencia moderna: casos como el de Jacques Pohier y, más recientemente, el de Eugen Drewermann suponen un modo

no normalizado de enfrentar la novedad y asumir las dificultades y aun conflictos que siempre e inevitablemente conlleva³⁶.

Aunque, vistos por otro lado, pueden ser leídos con toda razón como una clara señal de transformación real: ha sucedido con la teología de la liberación, igual que mucho antes sucediera con el aristotelismo de Tomás de Aquino. Respecto de la *moral* ya hemos hablado de los progresos, a propósito principalmente del reconocimiento cada vez más generalizado de su autonomía. Por lo que se refiere a la *espiritualidad* son también notables: no sólo por la legitimación de una acogida crítica de los instrumentos del psicoanálisis, sino igualmente por el hondo y creciente influjo de las psicologías de corte humanista, unido a las veces al contacto con las tradiciones orientales.

Los conflictos no son malos, si en el estudio, el diálogo y la fidelidad los convertimos en motor de avance en la inculturación y encarnación de la fe.

4. Perspectiva positiva: "echarle una mano a Dios"

No estoy nada seguro de la impresión que dejará un discurso dedicado sobre todo a pintar los aspectos negativos —las "deformaciones" o "anomalías"— en el modo de vivir la fe. Es posible que muchos lo sientan como injusto o incluso falso en muchos puntos, porque lo es realidad. Ya he dicho que soy consciente de que tiene, por fuerza, mucho de caricatura. Y ahora digo que —paradójicamente— me encantaría no tener razón o tenerla en la menor medida posible. De hecho, es obvio que bastantes rasgos de los hasta aquí descritos han sido ya superados por muchos creyentes y que lo están siendo también en el ambiente general acaso mucho más de lo que aparece la simple vista.

De todos modos, conviene notar que, aun así, de ninguna manera resulta inútil esta tarea, que es ciertamente ingrata. No son fáciles de erradicar las inercias, los restos y, digámoslo así, los reflejos condicionados que se han ido incrustando en el inconsciente cristiano, poblando de extraños fantasmas su imaginario; más aún, que siguen siendo alimentados por el lenguaje corriente, por las lecturas más o menos clásicas y por gran parte de las oraciones heredadas. Frente a eso nada más eficaz que la idea clara y la palabra directa. Incluso puede resultar curativo el hecho de que alguna vez hieran por exageradas o injustas.

En cualquier caso, ya he dicho que el "no" de la crítica tan sólo me interesaba como ayuda al "sí" de la construcción positiva. A lo largo de la exposición ya he ido dejando traslucir los caminos por donde me parece que deben orientarse hoy la comprensión y la vivencia de una fe que quiera ser actual. En definitiva, partiendo de la convicción entrañable y gloriosa de que Dios nos ha creado y crea por amor y sólo por amor, de lo que se trata es de vivir *desde Él*. Saber que Él es el primer interesado en que nosotros y nuestro mundo nos realicemos en la máxima plenitud y felicidad posibles. Vivirnos como expresión de su ser y dejarnos guiar y realizar por su Espíritu, acogiendo su presencia y colaborando con su gracia. Ser conscientes de que el mismo deseo del bien y todos los esfuerzos por realizarlo son ya siempre respuesta a la iniciativa del su amor. Un amor que "no duerme ni descansa" (Sal 121,4), buscando lo mejor para nosotros y para la entera creación.

Como no queda ya espacio para grandes elucubraciones, prefiero terminar con la anécdota contada por un autor brasileño. Alguien me la sugirió, escuchando de mí este tipo de ideas³⁷. A mí me ha ayudado y pienso que puede aclarar lo dicho más que muchos discursos teóricos:

—¿Rezas a Dios, pequeño?

—Sí, cada noche

—¿Y que le pides?

—Nada. Le pregunto si puedo ayudarle en algo.

Ayudar a Dios, colaborar con Él, echarle una mano en un su afán por ayudarnos. ¡Qué extraño de entrada y que justo y precioso de fondo! Si somos capaces de situarnos así ante Él, no sólo cuando descubrimos un dolor o un problema en el mundo, sino incluso cuando notamos nuestras carencias y nuestros fallos, estaremos orientando el espíritu en la dirección adecuada. En la de un amor que nos sobrepasa hasta sernos imposible creer de verdad en él, que no quiere otra cosa a no ser que "todos los hombres se salven" (1 Tim 2,4), que solicita nuestra colaboración, y que incluso en los fallos, cuando nos condenamos a nosotros mismos, "Él es más grande que nuestro corazón, y conoce todo" (1 Jn 3,20).

Andrés Torres Queiruga

³⁶ Un intento de diálogo constructivo —en el reconocimiento y en el disenso— puede verse en J. I. González Faus.- C. Domínguez Morano.- A. Torres Queiruga, "*Clérigos*" en debate, Ed. PPC, Madrid 1996.

³⁷ Luego he podido comprobar que la cuenta J.L. Martín Descalzo, *Razones para vivir*, Madrid 1990, 168.