

**¿DIOS FUNCIONAL O DIOS REAL?
Verdad y plausibilidad como problema fundamental
del cristianismo contemporáneo ¹**

INTRODUCCIÓN: LOS PERENNES Y LOS TEMPESTIVOS PROBLEMAS

La teología tiene siempre ante sí estos cuatro problemas fundamentales: *Dios, el hombre, la relación* posible entre ellos dentro de la historia, *el futuro* como lugar de acreditación mutua y definitiva entre uno y otro. Pero esos permanentes problemas de fondo, siempre nuevos aun después de recibir sucesivas clarificaciones, van apareciendo a cada conciencia histórica bajo una perspectiva específica, que trae a la plena luz del primer plano unas dimensiones y deja en la obscuridad otras. Si contemplamos esos perennes problemas de fondo sobre el horizonte de nuestra conciencia actual, me parece que las cuatro cuestiones más arduas y urgentes ante las que está la teología hoy, son las siguientes:

a) Presencia («realidad») y exigencias («derecho») de Dios en una sociedad pluralista.

b) Gratuidad y eficacia intramundana de Dios para el hombre.

c) Unidad de Dios y multiplicidad de religiones con pretensión salvífica.

d) Unidad de la revelación divina, normativa para discernir el pluralismo y la unidad en la Iglesia.

Yo me voy a centrar en el segundo de los puntos enumerados, viéndolo sólo bajo una de las múltiples perspectivas en que podría ser tratado. Las cuestiones de fondo son estas: «¿Dios gratuito o

¹ Este trabajo se publica en homenaje al profesor Ramón Trevijano con ocasión de su jubilación académica.

Dios funcional?» ¿Es Dios para el creyente el tesoro supremo y la perla preciosa, por cuya posesión deja el hombre todo cuanto tiene, para gozar de su belleza y fecundidad gratuitamente otorgadas o está tentado a una reducción utilitarista de Dios, pensándole sobre todo a la luz de sus necesidades humanas y del servicio que para este mundo le presta? ¿Vive el hombre despreocupada y gozosamente ante su majestad divina, de la que emanan la suprema gloria y alegría? ¿Qué ofrece ante todo la iglesia al mundo: Dios tal como él se ha revelado en Jesucristo para vida y divinización del hombre, u otros productos y servicios, determinados por lo que cada cultura considera «las» necesidades, «las» posibilidades, «los» límites primordiales de lo humano?

I. VERDAD

1. *El cristianismo como propuesta de la verdad (= revelación-fidelidad) de Dios en la persona de Cristo*

El cristianismo tiene la pretensión de presentar a Dios, tal como él se ha hecho manifiesto en la historia humana, y de acreditar su fidelidad al mundo significada en el pueblo de la primera alianza e insertada en el corazón del mundo por un acto de kénosis de su real divinidad mediante la asunción de nuestra humanidad (encarnación). Esa *aletheia* (terminología griega) y esa *emunah* divinas (terminología hebrea) no son sólo una palabra, promesa o exigencia: son una persona. En la existencia, mensaje y persona de Jesús tenemos la presencia, manifestación y autointerpretación de Dios: «De su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia. Porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vino por Jesucristo. A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito que está en el seno del Padre nos le ha interpretado» (1, 16-18)².

2 La noción de revelación en san Juan abarca la dimensión tanto bíblica como helenística. Es revelación por palabras y por hechos, unas y otros identificados con la persona de Cristo. La gracia, la gloria y la verdad de Dios están situadas ahora en la carne de Cristo. El Dios invisible es manifiesto en la figura visible de Cristo. Cf. C. K. Barret, *The Gospel according to St John*, London 1967, 138-141. Cf. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, Münster 1988.

El Evangelio de san Juan ha llevado a sus consecuencias límites este convencimiento. «En san Juan ἀλήθεια es un concepto central que designa la revelación de la realidad de Dios por su Hijo *Jesús*, tal como ella se comunica auténticamente al creyente en el Espíritu; la noción se inscribe, por tanto, aquí en una estructura trinitaria»³. Esa revelación de Dios en Cristo es la que nos hace libres (8, 32). Jesús es el hombre que nos dice la verdad que él oyó de Dios (8, 40.45-46); para eso ha venido a este mundo (18, 37); pide a Dios que santifique a los discípulos en su palabra, que es la verdad (17, 17). El evangelista confronta la figura del poder supremo en aquel momento de la historia, el prefecto romano Poncio Pilato, con la figura apresada y acusada de Jesús, para mostrar que la verdad de Dios entra en este mundo pero que si es juzgable por él, sin embargo, no es definitivamente condenable, aun cuando un tribunal la envíe a la muerte. Este es el sentido de la pregunta ante Pilato, ¿Qué es la Verdad? Y este es el sentido de la pretensión de Jesús: «Yo he venido a dar testimonio de la verdad» (13, 37-38). Él es la luz que viene al mundo, ante la cual quedan identificados los hombres: los que aman la verdad vienen a ella, que los identifica en sus obras «pues están hechas por Dios» (3, 21), mientras que los que aman las tinieblas lo rechazan y quedan entenebrecidos. Por eso la vida de Jesús tiene una constitutiva e insuperable tensión dramática: identifica, provoca y juzga automáticamente al hombre⁴. La revelación se convierte entonces en juicio (3, 19). Para quien, en cambio, ama la luz, Cristo se convierte en fuente y forma de vida: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Los cristianos son «los que han conocido la verdad» (2Jn 2, 1). La vida cristiana se nutre del afinamiento y santificación por esa verdad (17, 17). «Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad». Esa verdad es la persona de Jesús y ese espíritu es el Paráclito que el Resucitado envía. La revelación abre Dios al mundo y reconduce el mundo a Dios⁵.

3 M. Theobald, «Vérité. Théologie biblique», en J. Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, París 1998, 1213.

4 Esta dimensión dramática del evangelio de San Juan es llevada al límite en el Apocalipsis. Cf. H. Urs von Balthasar, *Teodramática 4. La acción* (1995) 17-66 (Bajo el signo del Apocalipsis).

5 Cf. J. Lozano, *El concepto de verdad en San Juan*, Salamanca 1963; I. de La Potterie, *La vérité dans Saint Jean I-II*, Roma 1977; *Id.*, *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Madrid 1979; C. Spicq, *Léxique théologique du Nouveau Testament*, París 1991, 78-99; H. Hübner, «Aletheia», en H. Balz-G. Schneider (Hrsg.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1996, 171-180; M. Henry, *Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001.

El autor de la Carta a los Efesios habla de la realización de la verdad, trasponiendo a la vida del cristiano los que fueron métodos de Dios para acreditar su verdad ante los hombres: la kénosis, la vida entregada, el amor hasta el final. La frase es casi intraducible: «Realizando la verdad en el amor», «Veritatem facientes in caritate» (4, 15). La verdad se realiza, se practica, y en esa praxis de la verdad se descubre su potencia iluminadora de sentido y liberadora de límites negativos, su apertura a un orden de realidad, respecto del cual el hombre, sin saber nombrarla del todo, siente una nostalgia inapagable. Pablo habla de «la verdad del evangelio» (Gal 2, 5.14; 5, 7) que tiene su lógica propia, doblemente amenazada ⁶.

El cristianismo ha propuesto la verdad del hombre, derivándola de la verdad de Dios, tal como él se ha *implicado* a sí mismo en la historia de la humanidad y se ha *explicado* en la historia personal de Cristo. La revelación de Dios y su constitución en hombre mediante Jesús ha sido al mismo tiempo la revelación del ser del hombre como destinación a participar en la divinidad de Dios. A esa verdad-fidelidad de Dios en Cristo corresponde la confesión de fe y la conformación de la vida del cristiano. En ellas se descubre el último sentido de la vida del hombre. Los tiempos humanos así quedan religados: la memoria de la acción de Dios conforma nuestro presente y en él se decide el futuro de nuestra relación con Dios. Nuestra realidad es subsiguiente a esa relación: la suya creante y la nuestra respondente.

La verdad es una palabra primordial, como lo son existencia, libertad, bondad, belleza... Tales palabras no son definibles porque nombran al entero ser, aun cuando cada una de ellas lo haga bajo un envés. Cuando intentamos definir a éste, lo hacemos cada vez sólo bajo un preciso respecto. Por ello casi sólo podemos apresar su sentido enumerando sus contrarios y por contraposición con ellos percibir su luz propia. Verdad nombra realidad, ser, patencia, fidelidad, consistencia, permanencia. Sus contrarios serían: ocultamiento, apariencia, olvido, falsedad, mentira, vanidad ontológica, opinión, simulación, probabilidad, infidelidad, traición, decepción. De la simple enumeración ya percibimos que es más fácil determinar lo que no es verdad que fijar su sentido exacto. Por ello hay múltiples comprensiones de la verdad según el campo semántico en el que se la sitúe. De aquí que de una manera muy elemental

⁶ Cf. J. J. Bartolomé, *El Evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2, 5-14*, Roma 1988.

podamos distinguir: verdad de las proposiciones, verdad de los hechos, verdad de los libros, verdad de la realidad, verdad de la persona, verdad de Dios.

Sólo para situar nuestra reflexión ofrecemos el esquema siguiente.

VERDAD

1. *Proposicional*: La propia de los enunciados o proposiciones.
2. *Fenomenológica*: La propia de la vida, los acontecimientos y situaciones.
3. *Metafórica*: La propia del ser, de la realidad en su ultimidad fundante, que se «traspone» hasta el hombre.
4. *Cognoscitiva*: La propia de la inteligencia en relación con la realidad.
5. *Existencial*: La propia de la persona en la vida vivida.
6. *Absoluta*: La propia de Dios en sí mismo.
7. *Absoluta encarnada*: La propia del Absoluto existiendo corporalmente en Cristo.
8. *Escatológica*: La propia del Futuro, anticipada en fragmento o destello al mundo, raíz de la promesa y fundamento de la esperanza para el hombre.

Partimos de una concepción de la verdad que va más allá del conceptualismo, relativismo, utilitarismo y pragmatismo; que la sitúa en el hombre y en la historia, aun cuando ella los afecte a ambos precediéndolos, trascendiéndolos y abriéndolos hacia un más allá de ellos mismos. La verdad existe llegando al hombre (Ankunft) y arrastrando al hombre hacia adelante, hacia el futuro (Zukunft). Por eso el hombre está siempre expuesto a ella sin poder imponerse a ella; a merced de su llegada y de su promesa. La verdad suprema llega a la vez como Belleza y como Bondad, Don y Acoso, Entrega y Promesa. El ámbito originario de las tres es la Santísima Trinidad, que es su matriz de las que ellas son la triple faz. Hablar de la verdad de Dios, o de Dios como Verdad implica la afirmación de su patencia y de su fidelidad, de su acercamiento y de su sustracción frente al hombre; de su encarnación en la Carne y de su trascendencia en el Espíritu. Dios confiere verdad a los otros órdenes, manando hacia ellos para que sean. Hablar de él es rozar los otros campos. Rozar sin apresar. Atenerse a ellos es tenerle sin poder retenerle. Sobre ese hori-

zonte metafísico y cristológico, en el que el hombre existe, hablamos de la verdad ⁷.

2. La verdad como don previo, poder o utilidad

La verdad, entendida en clave religiosa o en clave metafísica, ha sido hasta ahora el fundamento de la historia espiritual de Occidente: desde Platón, confrontando *doksa* y *aletheia*, a san Agustín definiendo la felicidad del hombre como «gaudium de veritate», a Descartes proponiéndose como tarea suprema «vitam impendere vero», hasta Heidegger que en su escrito «*Vom Wesen der Wahrheit*» relaciona verdad y libertad en estos términos: «La libertad así entendida como el dejar-ser del ente plenifica y realiza la esencia de la verdad en el sentido del descubrimiento (Entbergung) del ente» ⁸. La conciencia de los últimos siglos ha dejado en silencio ese desvelamiento que apela al hombre y se convierte en llamada y exigencia a su libertad, para comprender la verdad como «factum» (G. B. Vico) ⁹, «poder» o «utilidad» ¹⁰ para el hombre, de forma

7 Para una orientación en ese campo inmenso de teorías y perspectivas, cf. L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Frankfurt 1978; M. Théobald-Y. Lacoste, *Vérité. A. Théologie biblique. B. Théologie hystorique et systematique*, en: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 1212-1218 con bibliografía actualizada.

8 «Die so verstandene Freiheit als das Sein-lasen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seienden. Die «Wahrheit» ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches «Subjekt» von einem «Objekt» ausgesagt wird und dann irgendwo, man weiss nicht in welchen Bereich, «gilt», sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west. In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt. Deshalb ist der Mensch in der Weise der Ek-sistenz». M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1997, 18.

9 El punto de referencia para la certeza y la acción en el mundo es ahora la acción sobre la naturaleza convirtiéndola en historia y sociedad. «El único punto arquimédico seguro para el conocimiento de la verdad, de la cual la nueva ciencia puede y debe partir, consiste en la intercambiabilidad del *verum* y del *factum*... Lo verdadero o *verum* se mide por lo hecho, *factum*». K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961, 112-113, con referencia a G. Vico, *La Scienza nuova* I, párrafo 40 y a *La Scienza nuova secunda* A, 125.

«A la ecuación escolástica 'verum est ens' (el ser es la verdad) Vico (1688-1744) contrapone 'verum quia factum'. Esto significa que lo único que podemos conocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno». J. Raztinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001, 55.

10 «Quod in operando utilissimum id in scientia verissimum». *Novum Organum* II, 4.

que éste, erguido en su majestad analizadora y constructora, ya no está en la actitud de quien acoge lo que le precede pudiendo ser llamado o juzgado por ello sino en la del 'maitre de la nature' (Descartes) ¹¹, que se encuentra ante materia transformable, objetos sometibles, realidad a su disposición. Para la nueva conciencia, a diferencia de la percepción anterior, las cosas son objetos, no signos; hay productos, no presencias; dan poder, no sentido ¹². Aquí aparecen los conceptos de funcionalidad, eficacia, plausibilidad, con los que se enjuiciará en adelante todo lo que precede a la decisión del hombre, lo que le viene por tradición, tanto el arte como la ética y la religión. Esa utilidad y rentabilidad, que casi nunca explicitan la comprensión de la existencia personal y de la sociedad de las que parten, establecen los criterios para acoger o rechazar también la propuesta de Dios, de la persona y mensaje salvífico de Cristo.

3. *La triple comprensión de la religión: funcionalista (relevancia), fenomenológica (sentido), teológica (verdad)*

¿Cuál es la relación de la religión con la sociedad: se deriva de sus situaciones y necesidades, preexiste a ella, es autónoma frente a ella o crece en interacción recíproca? ¿Qué papel ha cumplido en el pasado y cuál deberá cumplir en el futuro? ¿Cómo unir fe personal y sistemas sociales? Habría que citar aquí los grandes sociólogos de la religión comenzando por K. Marx (1818-1883), A. de Tocqueville (1805-1859), M. Weber (1864-1920), G. Simmel (1858-1918), E. Dürkheim (1858-1917)... hasta los nombres más recientes: T. Parsons, P. Berger, N. Luhmann... ¹³

11 «Esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida... y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza». Descartes, *Discurso del método* VII, Madrid: Austral 1976, 85.

12 San Agustín dividió todo lo real en cosas y signos. Tal división se convirtió en la categoría para comprender y sobre todo para estar implantados ante la realidad: las cosas dan que hacer, los signos dan que pensar; las cosas están en lugar y tiempo, los signos llevan a otro lugar y otro tiempo. «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum sed res per signa discuntur». San Agustín, *De doctrina christiana* I, 2. Esta división de la materia teológica la trasmite a toda la Edad Media Pedro Lombardo, *Sent* I, d.1, c. 2. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Graz 1909-1957, 134; II, 364-365.

13 T. Parsons, *El sistema social*, Madrid 1976; P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos de una teoría sociológica de la religión*, Nueva York 1967-Barcelona 2000; Id., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affir-*

Tendríamos que explicitar ahora las tres comprensiones existentes de la religión en el pensamiento contemporáneo para percatarnos de cuáles son las reacciones ante el cristianismo, ya que éste aparece ante la conciencia humana como una religión. La teoría de Barth y Bonhoeffer, diciendo que el cristianismo es una fe positiva y no una religión en sentido tradicional, carece de fundamento, puede aparecer como una técnica de inmunización ante las críticas de la religión surgidas en el siglo XIX y finalmente no resuelve ningún problema real. Hay tres maneras claramente diferenciadas de comprender y exponer tanto la religión en general como en particular el cristianismo:

a) *Una comprensión funcional*, que responde a las preguntas siguientes: ¿Para qué sirve, a qué contribuye, a qué necesidades previamente sentidas por el hombre responde? Sociólogos de la religión como Malinowski y Clifford Geertz han hecho el estudio de las necesidades humanas, en sus múltiples formas y estudiado la correspondencia entre ellas y la religión ¹⁴.

b) *Comprensión real o substancial*: Ella pregunta por el sentido específico que en el hombre tienen los actos que realiza religiosamente, las instituciones religiosas en que vive, los ritos que celebra, los signos que instaura y las experiencias que vive. Ésta explica el sentido que lo religioso tiene para quien lo vive consintiendo, identificándose desde sus actos como válidos y valiosos en sí mismos y por sí mismos, en relación a una trascendencia sagrada, que describe como lo Santo, el Misterio, Dios ¹⁵.

mation, New York 1980; ID., *Rumor de Ángeles*, Barcelona 1978; ID., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona 1994; N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000; R. Stark-R. Fink, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley-London 2000, con el comentario de L. Oviedo a los dos últimos, «Dos libros emblemáticos de sociología de la religión», en: *Antonionum* 2 (2001) 327-338. Cf. también D. Hervieu Léger-J. P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris 2001; H. G. Kippenber, *Religionsoziologie*, en: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1997, 29, 20-33.

14 B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Barcelona 1970, 82-91; 98-127, Necesidades básicas y sus concomitantes culturales.; C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1997, 87-117 (La religión como sistema cultural).

15 Citamos sólo algunos nombres mayores de la fenomenología de la religión: R. Otto, *Lo santo* (1917); F. Heiler, *La oración* (1918); ID., *Formas de aparición y esencia de la religión* (1961); M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (1949); G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (1933); J. Wach, *El estudio comparado de las religiones* (1958); G. Widengren, *Fenomenología de la Religión* (1969); E. Benz, *La Visión. Formas de experiencias y mundo de imágenes*, 1969; R. Guardini, *Religión y Revelación* (1958), y entre nosotros C. Castro

c) *Comprensión teológica o religiosa*: Ésta, reconociendo los signos de Dios en la historia, acoge su presencia divina, vocativa y santificadora, le responde pidiéndole que manifieste su nombre, poniéndose a su disposición para que constituya al hombre en su mensajero. El centro de atención aquí no está en el hombre ni en los actos que realiza, sino en lo que le antecede y sobreviene, siendo él acogedor pasivo de la revelación de Dios que adviene a su vida inesperada y graciosamente. Lo esencial es «lo que» y «el quien» está ante el hombre, haciendo posible que el hombre esté «en la presencia de», respondiendo y esperando «coram Deo». Aquí el protagonista es lo Sagrado. El Misterio recibe un nombre, un rostro, es un Tú, que constituye al hombre en un yo. Dios personal.

Estas son las tres lecturas de la religión propuestas por el funcionalismo, la fenomenología y la teología. La interpretación teológica presupone la posibilidad de la autorrevelación de Dios en la historia, ante el que el hombre queda sustraído a su imaginada omnipotencia, atraído al Misterio, definido y enviado por él, acogido en su benevolencia y partícipe de su dignidad (cf. Génesis 12, 1-10; Éxodo 3, 1-15; 1 Reyes 19, 1-14; Isaías 6, 1-11; Lucas 1, 26-38; He 1, 1-30). Para la primera escuela la palabra clave es *eficacia*, para la segunda *sentido*, para la tercera *gracia*. En la escuela funcionalista la raíz originante y el centro de la religión es la sociedad; en la fenomenológica el centro y protagonista es el hombre en la teológica la iniciativa, el peso y el centro es Dios. Esta última reconoce la función social y el sentido antropológico de la religión, pero comprende una y otro desde la experiencia del Misterio, desde el encuentro personal con Dios. La determinación del centro objetivo de la religión es esencial para su comprensión ya que él determina el lugar donde debe situarse el sujeto para poder percibir su naturaleza, efectos y exigencias. Desde el centro de la circunferencia se ven todos los radios, que lo unen con cada punto, y la situación exacta de cada uno de ellos, pero no a la inversa. La percepción de ese centro originario hace posible la integración orgánica de todos sus elementos y de cada uno en su lugar propio, y con ello percibir su coherencia, consistencia y verdad.

Cubels y J. Martín Velasco. Cf. J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid 1989; J. Reis (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I-VI, Madrid 1995-2002, y un panorama de problemas y bibliografía recentísima en: J. Waardenburg, *LTK* 3 (1999) 8, 1064-1066; Id., *TRE* 28 (1997) 731-749.

4. *Actitudes equivalentes ante el cristianismo como religión*

A la luz de esta división podríamos examinar las tres actitudes que encontramos entre nuestros contemporáneos ante el cristianismo, que si bien no son del todo idénticas con la anterior división, tienen una cierta semejanza. La primera sólo pide o mide al cristianismo por su función social y su eficacia moral; la segunda por el sentido que proporciona a la existencia y a la historia humana; la tercera por la novedad teológica que implica y de la que deriva para el hombre una fecundidad que no era deducible de sus posibilidades y sólo es real en la medida en que se reconoce por un lado la realidad y revelación de Dios, y por otro la «extensibilidad», el «exceso» del hombre sobre sí mismo.

a) *Reducción*: Una primera interpretación piensa que la religión pertenece a la prehistoria del hombre, a las fases precríticas de su conciencia, en las que desconocía los fundamentos científicos de la vida, los contenidos y las esperanzas profundas de la sociedad. Se presupone que se había trasferido a Dios lo que es dignidad, cualidad y exigencia del hombre; se esperaba de él que cumpliera funciones que hoy puede cumplir el hombre por sí mismo y, aplicando la navaja de Ockam para eliminar entes innecesarios, decide hablar de hombre donde antes se hablaba de Dios. Es la extensión a todos los órdenes de la respuesta del astrónomo al emperador: «No tengo necesidad de esa hipótesis». Ese proceso de recuperación de lo humano, que se considera falsamente trasferido a lo divino, es la tarea que se propone la secularización, que comenzó con las instituciones, siguió con las ideas y termina en las conciencias. El ateísmo y antiteísmo que de hecho se ha dado en Europa han estado referidos a la historia y al Dios cristiano. De hecho han sido y siguen siendo un anticristianismo o acristianismo, que hoy se viven en la forma de indiferencia religiosa, desinterés o desatención. Es el final al que ha conducido la crítica de la religión iniciada por Feuerbach y consumada por Marx, Nietzsche y Freud. Todo lo posterior a ellos en ese orden son bagatelas e insignificancias, cuando no puro arcaísmo.¹⁶

16 «Las Críticas de la Religión de Marx y Freud coinciden, por tanto fundamentalmente en tres cosas: están insertas dentro de las respectivas teorías de la sociedad humana, son inseparables de ellas; reconstruyen la historia según dinámicas del desarrollo que apuntan hacia una madurez racional y social del hombre caracterizada entre otras cosas por la desaparición de la religión; el tratamiento de la religión se mueve sustancialmente dentro de su funcionalidad moral y política». E. Menéndez Ureña, *La crítica*

b) *Herencia*: La segunda postura comparte con la anterior los presupuestos ateológicos de fondo, pero reconoce que en la experiencia religiosa de la humanidad y más concretamente en la cristiana han aparecido latidos del corazón humano, alientos de trascendencia y de sentido, golpes de verdad que no han sido posibles ni a la ciencia ni a la filosofía, y a los cuales la conciencia humana no puede renunciar¹⁷. Se presupone que ahora la humanidad ya tiene una ciencia, técnica y filosofía capaces de expresar esos fragmentos de sentido que albergaba la utopía cristiana. Estamos ante lo que podemos llamar poscristianismo, que podríamos ilustrar con nombres del postmarxismo humanista tales como Bloch o en nuestros días Habermas, en línea con Horkheimer y la escuela de Frankfurt¹⁸. Si la actitud anterior pronosticaba y luchaba por la superación de toda religión, ésta en continuidad con Kant tiende a la superación de toda religión estatutaria¹⁹. ¿Queda en tal actitud un margen para el cristianismo positivo, su constitución teológica, apostólica, sacramental y dogmática?

c) *Acogimiento dialéctico*: Aquí se trata de adentrarse en la pretensión de novedad que el cristianismo implica y dejarse decir qué posibilidades le advienen al hombre de más allá de sí mismo, en la convicción de que el ser humano es extensible, de que su plasticidad es casi infinita (*anima quodammodo omnia*), y que por tanto, más allá de lo que él puede hacer, debe contar con lo que puede recibir, ya que su libertad se engrandece haciendo y dejando hacer, siendo y dejando ser. A ese movimiento primero (consentimiento) sigue un segundo en el que a la verdad recibida se le pregunta por su repercusión real en el universo complejo del hom-

kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud, Madrid 1989, 137.

17 Un ejemplo simultáneo de radical negación teológica y de voluntad recuperadora de la fermentación mesiánica del cristianismo es E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino*, Madrid 1983.

18 J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid 2001. Cf. J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Madrid 1998.

19 «La madurez histórica del ser humano no coincide así para Kant, a diferencia de Marx y Freud, con la desaparición de toda religión, sino sólo con la desaparición de la religión estatutaria... La religión sólo tiene para Marx y Freud un valor transitorio en la época infantil de la humanidad, como reserva crítica de las aspiraciones humanas a una plenitud que aún no se ha realizado, en Marx, y como solución de escape al problema de la convivencia social en Freud, mientras que para Kant lo tendrá siempre y lo tendrá sobre todo cuando el ser humano haya alcanzado su madurez histórica». E. Menéndez Ureña, *loc. cit.*, 138.

bre: la inteligencia, el sentimiento, el corazón; por la eficacia en el orden de los productos y de las cosas materiales, de los valores y de los ideales, de la ética y de la estética. Este segundo momento presupone la implicación personal entre Dios y el hombre y no desgaja la eficacia objetiva de la relación subjetiva, la verdad de Dios en sí de su acción para nosotros, el ser de Dios de nuestro bien de hombres, el carácter personal del hombre de la acción y revelación personalizadoras, propias de Dios.

II. PLAUSIBILIDAD

1. *La plausibilidad y su triple sentido*

El binomio verdad-plausibilidad, referido a la religión y al cristianismo, indica, en primera perspectiva, que se trata de dos órdenes de realidad que pueden ser vistos en continuidad (lo que es verdadero en sí resulta plausible para los otros), o que pueden entrar en conflicto y aparecen como instancias alternativas. En este segundo caso se entiende por verdad lo que naciendo del contenido inmanente a religión y cristianismo fluye hacia afuera, siendo acogido por el hombre y la sociedad. Plausibilidad, en cambio, sería lo que resulta de su inserción en la vida humana y social, en la medida en que religión y cristianismo repercuten sobre otros órdenes, son utilizados para otros fines que no les son intrínsecos o propios sino derivados, en los que pueden dar de sí algo fecundo o incluso son forzados a cumplir funciones que les son ajenas y enajenadoras, hasta el punto de desnaturalizarlos o pervertirlos. Aquí es donde se sitúa el término plausibilidad. En él que distinguimos tres posibles sentidos. En su sentido etimológico plausible significa algo en cuanto es atendible, admisible, recomendable, digno de aplauso. «*Diis hominibusque plaudentibus*», dice Cicerón: «Con la aprobación de los dioses y los hombres»²⁰. Un estudio riguroso del término tendría que situarlo en los distintos campos en que se usa: a) Lenguaje del uso coloquial. b) Filosofía y lógica. c) Sociología. Y dentro de estos campos en cada ámbito lingüístico: español, francés, alemán, inglés-americano²¹.

²⁰ *Epistula ad Quintum fratrem* 2, 4, 1.

²¹ En español parece retener todavía un sentido fundamentalmente positivo. «1. Aplicado a acciones. Alabable, laudable, loable. Digno de aplauso o de alabanza. 2. Aplicado a motivos o razones. Justificado, admisible, atendible:

La significación actual histórica a la que nos vamos a referir es triple. Plausible es: a) Lo políticamente correcto, lo que está de acuerdo o es bienvenido para los poderes dominantes; lo que no se opone a las vigencias socialmente establecidas; lo que encaja con las creencias que regulan un orden vigente. b) En un sentido más positivo, plausible designa aquellos valores, ideales, exigencias o principios, en este caso del cristianismo, que desplegando su potencia propia y manteniendo su verdad específica responden a los ideales vigentes en una sociedad y pueden ser corroborados por experiencias procedentes de otros órdenes (criterio de correspondencia), que coinciden con las condiciones fundamentales de posibilidad de ese pensamiento (criterio de coherencia), o que encuentra la aprobación y el aplauso de otros hombres (teoría del consenso)²². c) Plausibilidad puede significar también las necesarias repercusiones humanizadoras del cristianismo que, yendo más allá de lo que es anuncio

«Los motivos que aduce me parecen plausibles». M. Moliner, *Diccionario del uso del español* II, Madrid 1990, 779. En francés, reteniendo este significado positivo inicial, aparece una brizna de sospecha, contraponiendo verdad y plausibilidad: «Qui semble devoir être admis. V. Admissible, vraisemblable. Caractère plausible d'un événement. Cause, raison tres plausible» (Th. Gautier)». P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris 1979, 1456. En el ámbito inglés aparece más clara la contraposición: verdad-verosimilitud, valor objetivo de algo-reconocimiento social. «Plausible: Apparently valid or likely». *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York 1981, 541. El término latino de origen, *plaudere*: aplaudir, aplauso, recibe un sentido política o socialmente condicionado: el aplauso revela ante todo un poder social o político, un interés de grupos que se imponen. No revela automáticamente verdad real. «La noción de plausibilidad no contiene un grado efectivo ni siquiera parcial de creencia, belief, sino meramente apariencia», *semblance*, de verdad —or truthlikeness o verosimilitude—, o posibilidad de creer dado nuestro trasfondo de creencias. Por tanto decir que una persona, objeto o acontecimiento es plausible, equivale a decir que su existencia u ocurrencia encaja bien con nuestras creencias ambientales sobre el mundo con independencia de si eso es con todo real o qué grado de verosimilitud tiene el que exista o el que acontezca». A. Pablo Iannone, *Dictionary of World Philosophy*, London-New York 2001, 465-466.

22 «Die Plausibilität einer religiösen Axiomatik ist in ihrer Übereinstimmung mit drei Evidenzquellen begründet, in der «Zustimmung» der Welt, *Korrespondenztheorie*: Plausibel sind Überzeugungen die der Wirklichkeit entsprechen und durch von aussen einströmende Ehrfahrungen bestätigt werden («Zustimmung» des Ichs, *Kohärenztheorie*: Plausibel-ist was mit grundlegenden Bedingungen des Denkens übereinstimmt., Zustimmung der anderen Menschen, *Konsensstheorie*: Plausibel ist, was die Zustimmung anderer Menschen findet). Plausibilität ist auf soziale Verstärkung angewiesen. Wenn mas das Wahrheitskriterium umformulieren wollte, müsste man sagen: Wahr ist, was Menschen unter idealen Kommunikationsbedingungen akzeptieren können». G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, München 2000, 393.

explícito de la revelación y salvación de Dios en Cristo, otorgan a la vida humana un ensanchamiento y un respiro, una belleza y una plenitud que se convierten en criterio de credibilidad para el cristianismo, y con ello en argumento indirecto de su posible verdad²³. En este último sentido se convierte en un imperativo para los creyentes ya que aparece en boca del propio Jesús en el Sermón de la montaña: «Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que viendo vuestras buenas obras glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mat 5, 16). El cristianismo, por tanto, presupone y entronca con las *capacidades* fundamentales para reconocer la verdad de lo real y la novedad de la historia; con la *esperanzas* fundamentales de una plenitud suprema a la vez que de superación de las negatividades históricas; con la posibilidad de que Dios ponga *signos* en la vida de los hombres que los induzcan a reconocer su presencia y que a su vez quienes los han acogido se conviertan en *testigos y pruebas* que inciten a los demás a glorificar al Padre, acogiendo su gracia y dándole gracias.

2. Sentido de la alternativa entre verdad y plausibilidad

¿Por qué hemos contrapuesto nosotros ambos términos y por qué consideramos que esa alternativa constituye un problema, es decir, la tentación y posibilidad fundamental del cristianismo contemporáneo? ¿Dónde está el real problema? La uniformación de la cultura actual, la inserción del individuo en ámbitos sociales que determinan casi todas sus necesidades y posibilidades más allá de su convicción personal, la determinación mediática de las conciencias, la reducción a opinión particular insignificante de todo lo que no es socialmente reconocido y aceptado, la acreditación de las personas e instituciones a la luz de lo social o políticamente impuesto: todo eso tienta al cristianismo, por un lado, a poner entre paréntesis su propuesta particular, a reducirla a posición exclusiva para él, a no atreverse a mostrar su verdad y validez universales, a renunciar a la convicción y pretensión de su origen divino y, por el lado contrario, a la tentación de operar una trasvaloración de sus valores e ideales, acompasándolos a lo que son criterios dominantes en la sociedad, como condición para ser socialmente aceptado. La «disonancia cognitiva» que lleva consigo

23 H. Ürs von Balthasar, *Gloria 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 415-419 (Plausibilidad).

el profesar una creencia, esperanza o forma de vida peculiares en una sociedad uniformizada y uniformizadora inclina a nivelar convicciones, a contentarse con los comunes denominadores, a reducir todo a la lógica social, cultural y políticamente establecida, a desistir de la lógica propia de la fe cristiana. A la vieja imposición de esta fe cristiana a toda la sociedad, por métodos explícitamente coactivos, ha sucedido la imposición de una «Denkform», de una forma de pensar, vivir y comportarse, que no es impuesta por los viejos métodos coactivos sino por el consumo, la información, la vigencia y el prestigio, que son hoy las vías de transmisión de los sentimientos y de las actitudes, más sutiles y eficaces que las anteriores.

La pregunta por la verdad ha desaparecido del horizonte inmediato del hombre, como si todo estuviera disponible y fuera maleable, por la opinión, el voto o los hechos consumados, como si no tuviera una intencionalidad, potencia y exigencias propias a partir de las cuales fuera fecundo y valioso para el hombre. No hay substancia sino función, no hay valor sino precio, no hay verdad sino poder. ¿Pero son siempre las vigencias, los poderes, las imposiciones sociales fuente de sentido, salud y esperanza para el hombre? ¿Es todo convertible? ¿No hay pesas y medidas que impiden identificar belleza y fealdad, altura y bajura, piedad y maldad, bien y mal? ¿No hay realidades, principios e ideales que son extraterritoriales, que pueden ser negados pero que no por ello dejan de ser «verdad»? ¿No es esa palabra la que pronuncia el hombre en su más profundo centro y de la que espera dignificación, liberación y santificación?

La máxima «funcionalización» de lo religioso y la despersonalización de Dios se alcanzan cuando se reclama utilizar la religión y las necesidades religiosas, para fines sociales, económicos, políticos o psicoanalíticos. Se profiere el axioma: «Religión sí, Dios no». J. B. Metz acuñó esta frase para caracterizar la situación espiritual contemporánea²⁴. Se ha ido retrocediendo desde la positivi-

24 J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999; Id., J. B. Metz-J. Ratzinger, *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001. Cf. T. R. Peters, *Joahn Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998; M. Fraijo, «¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?», en Fundación J. March, *Pensar la religión*, Madrid 2000, 73-90. Este artículo muestra el origen en Schleiermacher de la idea de una «religión sin Dios» y hace una pregunta clave: «¿Cabe igualmente preguntar cómo queda la *verdad* de la religión, cuando en suelo monoteísta, se la desgaja de la fe en Dios? Pensar la religión es, ante todo, pensar su verdad. Y no meramente su verdad funcional, es decir la función, positiva o negativa, que cumpla en la vida de los adeptos», 85.

dad institucional presente (la Iglesia) a la positividad histórica en el pasado (Jesús de Nazaret), y desde él a la universalidad de Dios como Poder y presencia personales, para terminar en una degradación de la «religión» en religiosidad, llegando a una frontera semántica, donde ya no se sabe qué designa exactamente. La positividad, unicidad y personalidad que el cristianismo han reclamado siempre para Dios, Cristo y la Iglesia, han sido indirectamente la afirmación de la condición positiva y personal, irreductible e inintercambiable de cada hombre. También aquí la difuminación de Dios en lo abstracto de un concepto o de una actitud llevará consigo la difuminación de la persona humana en un concepto, sin contenido inderogable y sagrado. Pero Dios sigue siendo el vigía del hombre, el garante sagrado de su inviolabilidad. Por ello lo declaran inexistente quienes se quieren apoderar del hombre mientras que lo invocan quienes, creyendo gratuitamente, ven en él la suprema defensa de su persona.

3. *La doble reacción o las dos tentaciones del cristianismo ante la «verdad dominante»*

En este contexto el cristianismo se encuentra ante dos tentaciones: *a)* La primera es la de la mera *contraposición*. Oponer frontalmente a la historia y a la cultura otro orden de realidad: la verdad de Dios, sin conexión social y sin determinación histórica, hasta el punto de aparecer como una verdad sin el hombre, al margen de las necesidades radicales de la vida humana, y en el fondo como una alternativa respecto de ella. Esa fue la tentación a que sucumbió en determinados momentos de su historia la propuesta de la fe en Dios, hasta el punto de aparecer como alternativa el uno al otro, y sentir finalmente la necesidad de eliminar a Dios para poder ser hombre en plenitud, sintiéndose seguro y soberano del mundo. El P. de Lubac llamó a esta situación el «malentendido trágico» cuando escribe: «El hombre elimina a Dios para entrar en posesión de su grandeza humana que le parece indebidamente retenida por otro. Al eliminar a Dios, vuelca un obstáculo para conquistar su libertad»²⁵. *b)* La segunda tentación, que nunca aparece explícita ya que eso sería una traición directa sino implícita y subcutánea, es la de *plegamiento*. Se da cuando el cristianismo traspasa su propia lógica y realidades a aquellas funciones históricas que el mundo en

25 H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1943-1983, 21.

medio del que vive acepta, dejando en silencio, lo que le es específico, sin reclamar universalidad, legitimidad pública y significación humana para las realidades dogmáticas y sacramentales, espirituales y escatológicas, que le son constituyentes.

¿No habrá un camino real entre estos dos abismos de Scylla y Caribdis, entre una presentación olvidadiza de que el evangelio y la obra de Cristo son de Dios para nosotros, *propter nos homines et propter nostram salutem* (Credo Nicenoconstantinopolitano: DS 86), y otra presentación que realiza una traición ante los poderes de este mundo o una secularización implícita y termina conduciendo a un «ateísmo eclesial», viviendo y actuando como si Dios no existiera²⁶, a un desarraigo de la conciencia cristiana respecto de su real suelo con la pérdida consiguiente de sus contenidos específicos? La primera tentación es la del dogmatismo, extrinsecismo y fundamentalismo; la segunda tentación es la del modernismo, historicismo radical y secularismo. La primera olvida el carácter humano, histórico y encarnativo de la *veritas Christi*; la segunda olvida el carácter divino, inapresable e irreductible de la revelación de Dios en Cristo quien, en cuanto más manifiesto torna a Dios, más nos remite a su misterio y cuyo evangelio, por más sanador y liberador que se acredite, sigue remitiendo siempre a la gracia y gratuidad absoluta de Dios. El hecho «Cristo» no es separable del Misterio de Dios; ni el evangelio de la salvación del hombre es abstraible de la benevolencia indestructible de Dios. Por amor se da la revelación de Dios y en fe acontece la justificación del hombre.

4. La paradoja cristiana: locura y sabiduría

Aquí nos encontramos con un aspecto de la «paradoja cristiana»: que el Abismo inabarcable de la divinidad se ha dado en la

26 «En esta situación de crisis profunda conviene preguntarse si algunas reacciones eclesiales y determinados planteamientos teológicos no terminan intensificando, sin pretenderlo, la tendencia a la que quieren-poner remedio, es decir, a la configuración y desarrollo de los proyectos vitales «como si Dios no existiera». ¿Es que el deseo de estar a la altura de los tiempos y de seguir el ritmo de la propia época justifica buscar obsesivamente una acomodación, suicida, a las corrientes dominantes del momento cultural entregándose a un proceso que puede llevar a la teología y a la misma fe a su disolución? ¿Es que el ritmo de las agendas eclesiales y el material para las discusiones teológicas han de venir determinados exclusiva o prevalentemente por los temas de actualidad secular?» S. del Cura, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios, (in)tempetivo*, Burgos 2001, 31.

pequeñez de un niño contenido en el seno de una mujer; que la Totalidad está contenida en el fragmento²⁷; que Dios mismo ha padecido en la cruz con su Hijo ha muerto por nosotros; que el evangelio de la sabiduría divina, poder de salvación para todo el que cree, nos llega por la particularidad de un judío, condenado por los tribunales judío y romano; que lo sobrenatural se ha naturalizado en la historia sin dejar de ser gracia; que Dios se ha hecho hombre sin anular la diferencia entre ambos, ni convertirse en una tercera realidad; que la iglesia aparece ante el mundo inevitablemente como una sociedad humana y, sin embargo, es el cuerpo real de Cristo prolongando su humanidad salvífica; que el pan y el vino de este mundo nos ofrecen el alimento de vida eterna; que los creyentes son ciudadanos de este mundo y, sin embargo, la ciudadanía que los constituye en tales remite a otra patria y vida, extraterritoriales respecto de las autoridades de este mundo. Lo específico de la paradoja en nuestro caso es que el cristianismo (que aparece como entera gracia y verdad de Dios, don de su condición personal y de su libertad, de su revelación en la historia positiva con lugar y tiempo), sin embargo está llamado a convertirse en posesión del hombre, dinamismo transformador de su humanidad, creador de un universo nuevo, anticipando en el corazón de la historia las realidades definitivas a las que estamos convocados. Ahora bien, esto sólo es posible manteniendo esa verdad divina como oferta irreductible de su libertad e incontestable de su soberanía. Pero esto sólo es posible si ella genera propuestas que derivando de aquella verdad van más allá de ella. Estas sólo son fecundas en el orden propio si se mantienen arraigadas en aquella como en tronco del que les llega la savia. El cristianismo tiene una fecundidad que se extiende hasta campos no propios, un «opus alienum» diríamos con Lutero, pero que no logran autonomía ni mantienen consistencia propias al margen del suelo nutricio del que nacieron.

En el cristianismo se da así la lógica de la continuidad consumadora y la lógica de la ruptura, que abre a otro universo de realidad. La conjugación de ambas funda su novedad, hace posible la fe y constituye el fundamento de su perenne capacidad de fascinación en un sentido y de conversión en otro. Continuidad entre la esperanza de Israel y la persona de Cristo; entre la sabiduría de los hombres y el evangelio de las bienaventuranzas; entre la

27 «Das Ganze im Fragment nur weil das Ganze als Fragment». H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1990, 260.

justicia a la que conduce la moral y la justicia que suscita la gracia. El cristianismo se presenta a los hombres como religión de consumación a la vez que de trascendimiento, confirma unas esperanzas a la vez que niega otras y las sustituye por algo insospechable antes para él.

Dentro del Nuevo Testamento tenemos los autores que subrayan la continuidad con Israel y la ley junto con aquellos que muestran su discontinuidad. Mateo no es Pablo, ni Marcos es Juan. En san Juan y san Pablo se plantea explícitamente el problema de estas dos lógicas o dos sabidurías. San Juan a través de las categorías de «Logos» «Vida» y de los grandes símbolos (agua, luz, resurrección, espíritu) podía conectar con toda la sabiduría griega. Por eso algunos de los platónicos dijeron que el prólogo de san Juan debería estar inscrito a la puerta de todos los templos y academias. Pero la afirmación de que ese Logos se había hecho carne, y había alcanzado para el cuerpo mortal del hombre una vida nueva por la resurrección, transcendía toda esperanza y tolerancia griega²⁸. San Pablo en su proposición del evangelio en Grecia seguirá el doble camino: en el Areópago entronca con lo que eran signos y monumentos de la religiosidad helénica: v. gr. el altar al Dios desconocido, que él se propone mostrar actuando en la historia por Jesús como juez. Ahora bien, cuando prosiguió hablando de la resurrección, lo despidieron con la ironía displicente propia del escéptico²⁹. En la carta a los Corintios, muestra cómo el evangelio es sabiduría y Cristo es la Sabiduría en persona a la vez que la justicia, la santificación y la redención de parte de Dios, pero que al sernos dado como «palabra de la cruz» será considerado como locura e insania. Es sabiduría pero de otra naturaleza³⁰.

La acentuación de uno u otro de estos dos momentos determinará dos métodos teológicos y dos formas de proponer el evange-

28 San Agustín hace el balance de lo que él encontró y no encontró en los maniqueos, pues aun cuando los filósofos, en algún aspecto, decían verdad él debió ir más allá de ellos. «Falsa loquebantur non de te tantum, qui vere veritas est, sed etiam de istis elementis mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes *philosophos transgredi debui pre amore tuo, mihi Pater, summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi*»: *Conf* 3, 6-10. Y en los libros platónicos, referible y cohonorable con Cristo: «Ibi legi... ibi non legi». *Confesiones* VII, 9, 13. Cf. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985; G. Madec, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de S. Augustin*, Paris 1989.

29 Hechos 17, 16-34.

30 1Cor 1, 17-31.

lio. Una acentúa la posibilidad de entroncar con lo humano previo (Justino, Agustín, Tomás, Rahner, Bultmann, Pannenberg), mientras que otra subrayará la dimensión de locura por el lado del mensaje, de pura gracia por el lado de Dios, de amor y libertad prediligentes por parte del hombre (Tertuliano, Buenaventura, Lutero, Barth, Balthasar, Jüngel). El Pablo de Colosenses y Efesios, Agustín en sus *Confesiones* y Balthasar en su «*Teoestética*» serían los mejores exponentes de una percepción y exploración simultáneas de estas dos sabidurías y de estas dos locuras: «Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres»³¹.

5. *La propuesta de la cultura contemporánea al cristianismo*

Esta es la doble insinuación de la cultura contemporánea al cristianismo: a) Otorgarle dignidad y legitimidad social, a condición de que se concentre en aquellos valores y servicios que la sociedad reclama de él, en la convicción de que ésa es su aportación única a la sociedad. b) Hacerle creer que las funciones que él quiere cumplir desde sus convicciones confesionales, dogmáticas y sacramentales, se cumplen mejor desde otras instituciones sociales a las que la iglesia tendría que acompasarse y con cuya lógica tendría que orientarse internamente. El presupuesto implícito en ambas propuestas es doble: 1. La convicción de que la comprensión de la realidad y del hombre, sobre las que se sustenta el cristianismo, corresponde a una fase prerracional y premoderna. 2. Que los valores e ideales que nacieron con el cristianismo ya se realizan mejor con instituciones seculares. A ello se añade la afirmación de algunos autores según la cual toda pretensión de verdad absoluta sería un fermento de intolerancia, un obstáculo a la conformación plural de la sociedad y, consiguientemente, un peligro para la democracia. Esta debería construirse no sobre verdad alguna sino exclusivamente sobre el consenso social, que es otra forma del poder. La verdad no antecedería a la decisión del hombre sino sería subsiguiente. De esta forma no hay espacio posible para la significación social e histórica de una verdad que remite al *ephapax* de Cristo, a su muerte y su resurrección.

31 1Cor 1, 25. Cf. el sugestivo análisis de un sociólogo de la religión P. Berger, «Entre diferentes locuras», en *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona 1994, 11-36.

III. DIOS

1. *El corazón del problema:*

Dios o los efectos mundanos de la fe

Con ello hemos llegado al corazón del problema. El núcleo de toda religión es su afirmación sobre Dios, también del cristianismo cuya comprensión de Dios remite a la revelación positiva de Cristo y a la manifestación sucesiva por el Espíritu Santo, enviado tras su resurrección. Él es origen, centro, criterio y meta. Cuando esa autorrevelación de Dios en el Hijo y en el Espíritu no es el centro de la reflexión, entonces estamos ante una filosofía, una moral, una política, o una ideología para llegar a la conquista del poder, la instauración de una forma de vida o para realizar una utopía intramundana pero no ante una teología. Cuando faltan el consentimiento a su propia revelación y la relación religiosa con él, entonces estamos ante un proyecto humano, no ante una posible palabra y presencia divinas. La *revelación* de Dios al hombre en la historia y la respuesta del hombre a esa revelación divina en la *fe* son los principios constituyentes de la iglesia y de la teología, sin los cuales éstas carecen de fundamento teórico y de substancia vital. La tentación sugerida desde fuera a la iglesia y ponderada por algunos desde dentro es la de ofrecer un Dios funcional, una realización plausible de la religión, con las consiguientes transformaciones y adaptaciones de la institución eclesial y de la vida cristiana a la lógica social dominante, es decir a la *religión civil* o fe pública. En una palabra se propone a la iglesia identificarse sólo desde lo que los hombres esperan de ella y no desde lo que Dios en Cristo le ha encargado para ellos. Y esta es la tarea difícil, sutil, pero sagrada ante la que el cristianismo está: ser servidor, exponente y testigo explícito de la verdad de Dios a la vez que agente explícito de la sanación, iluminación y divinización que de aquella verdad manan para los hombres. Para que manen obras realmente salvadoras del hombre tiene que haber vida y vivencia del Dios revelado en Cristo y para que esa vida y vivencia no sean confundidas con sueños o utopías que enajenan a los hombres a sus responsabilidades históricas, tienen que producir obras. Conciliar por un lado la conciencia y el cultivo de la gratuidad esencial de Dios, Cristo, Espíritu, y por otro asumir la necesaria eficacia histórica, he ahí el problema. La segunda crece en medida directamente proporcional a la fidelidad respecto de la primera.

¿Pero dónde está el real problema: no ha aportado el cristianismo admirables frutos humanos en otros órdenes hasta ahora:

cultura, moral, sanidad e instituciones sociales? Las grandes obras de arte en Occidente, ¿no han sido casi todas expresión de la fe cristiana? ¿No han sido los monjes los roturadores de la tierra y los educadores del Espíritu en Europa y no han sido los místicos los creadores del lenguaje en sus formas plenas? ¿No han nacido la crítica histórica y la hermenéutica de la voluntad radical de entender la Biblia? Todo esto surgió de la confesión de fe, de la vida de fe y de la existencia *coram Deo*. Ya dijo Nietzsche que lo que diferencia a las obras de arte es si se realizan con testigo absoluto (Dios) o sin ese testigo absoluto³². La presencia y valoración de ese Dios ante quien está eternamente la obra, que el artista realiza y que quizá ningún ojo humano va a ver ni oído humano va a oír nunca, le impulsaba a realizarla con una perfección absoluta y a sentirse infinitamente recompensado por la mirada de Dios, que la conoce y agradece en su justo valor³³.

El cristianismo nunca ha separado realidad y función, gratuidad absoluta de la revelación divina y su eficacia histórica para el hombre en cuanto ser de sentido y de relación, llamado a consumarse en aquella divina Plenitud. No ha separado a Dios en cuanto Dios en su eterna libertad incondicional y a Dios en cuanto fundamento del ser, del hombre y de la historia. El problema surge cuando se contraponen esos dos momentos: por un lado la realidad de Dios creída y consentida como Absoluto de Misterio (verdad de gracia), y por otro su condición de fundamento, sentido y garantía para el hombre. En ese momento comienza el real ateís-

32 «Todo cuanto se piensa, se escribe, se pinta, se compone y hasta lo que se edifica y se forma, pertenece a un arte con testigo. En este último hay que contar también con aquel aparente arte en monólogo que implica la fe en Dios, toda la lírica de la oración; pues para un hombre religioso no existe la soledad —este descubrimiento lo hemos hecho nosotros los ateos—. No encuentro diferencia más profunda en la óptica total de un artista que ésta». *El gay saber*. 367, «Primera distinción entre las obras de arte», Madrid, Austral, 1986, 270.

33 «El buen obispo de Nantes me ha enseñado unas palabras de san Agustín que mucho me consuelan: que aquel a quien no bastan los ojos de Dios espectador es demasiado ambicioso». Madre Angélica, *Carta a Arnauld d'Andilly del 9 de enero de 1623*, cit como exergo de su libro por L. Goldmann, *El hombre y lo Absoluto. El dios oculto*, Barcelona 1985.

Mientras que los grandes místicos, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz..., viven sin escisión la relación con Dios como don, en conciencia de gratuidad a la vez que como exigencia y eficacia, las últimas derivaciones de los movimientos espirituales del siglo xvii, desembocan en la alternativa del llamado «amor puro» de Molinos, el quietismo, la polémica en Francia en torno a Madame Guyon y Bossuet-Fenelon. Cf. E. Pachon-J. Le Brun, *Quietisme*, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, 1986, 12/2, 2756-2842; L. Cognet, *Crepuscule des Mystiques. Bossuet-Fenelon*, Paris 1991.

mo de Occidente en cuyas postrimerías nos encontramos hoy. La provocación exterior al cristianismo es que se decida a realizar todo eso como si Dios no existiera, porque ya la sociedad tendría potencias, instituciones y sujetos que pueden realizar mejor esas misiones. En una palabra se propone al cristianismo y a la iglesia que sean sencillamente «ateos», que hablen y nombren a Dios sólo en la medida en que él, su revelación y la fe en él son socialmente eficaces y se acrediten ante el tribunal de la razón moderna, de acuerdo a los exclusivos criterios que ésta ha instaurado.

2. *Las sucesivas funciones cumplidas por la fe cristiana*

La sociología contemporánea nos recuerda las múltiples funciones que la religión ha ido cumpliendo sucesivamente, y que por sí sola la legitimaría para existir con dignidad en la sociedad. Sólo enumero algunas de esas funciones que la religión ha cumplido en la vida humana dentro del horizonte cultural de Occidente:

1. *Social*: Creación de vínculos comunitarios, sentido de pertenencia, conciencia de grupo, identidad consiguiente al reconocimiento por los demás.

2. *Psicológica*: Estabilidad psíquica y capacidad para afrontar las dificultades.

3. *Estética*: Otorgamiento de profundidad a la existencia y sentido del misterio.

4. *Metafísica*: Capacidad para sobreponerse a la amenaza de la contingencia. Lo que el sociólogo H. Lübbe llama la «Kontingenzbewältigung».

5. *Escatológica*: Apaciguamiento de la angustia ante el Futuro absoluto.

6. *Ética*: Aportación de fuerzas, motivos y fines para un comportamiento moral.

7. *Poética*: Inspiración para la creación literaria, musical, pictórica, arquitectónica.

8. *Política*: Legitimación sacral o apoyo moral a ciertas formas de gobierno, personas o instituciones en doble dirección: de apoyo positivo en unos casos y de subversión crítica en otros.

Dejamos enumeradas estas funciones de la fe cristiana en la vida del hombre para reducirnos a otros aspectos más de fondo. La historia intelectual de Occidente es la historia del pensamiento

sobre Dios, sobre el hombre y sobre la relación entre los dos. Ha sido la historia de la fe vivida, celebrada, amada y testimoniada, pero ha sido a la vez la historia de una fe que buscaba razones para entender el ser, el hombre y el mundo. Ahí ha pensado a Dios como origen, fundamento y fin para la criatura que por finitud constitutiva no puede ni ponerse, ni consumarse en la existencia. Ahora bien, en ese proceso de reflexión se pasó del Dios metafísicamente necesario para ser al Dios instrumentalmente útil para hacer, convirtiéndolo en utensilio eficaz para resolver problemas intramundanos, llevar adelante proyectos sociales, morales o políticos, sustituir a las causas segundas y así convertirlo en alternativa a potencias, poderes y personas humanas. Así se llegó a un Dios del hombre y para el hombre, puesto a su servicio y tallado a la medida de sus necesidades. Esta es la línea de cresta en la que el teólogo se tiene que mantener, llamado por dos abismos: Un Dios absoluto y soberano, pura libertad y pura gracia, solo y ante todo Dios. Un Dios que fundamenta la realidad, del que necesita el hombre para ser y sin el cual no logra su fin eterno y su perfección temporal. Un Dios gratuito y un Dios funcional; un Dios Misterio de incondicionalidad en sí y un Dios fundamento necesario para los entes. Un Dios al que el hombre tiene que adorar y un Dios al que necesita para ser. Un Dios que sirve a sus necesidades y un Dios soberano que trasciende sus esperanzas, las niega y las abre a posibilidades insospechables³⁴.

3. *El paso del «Dios divino» al «dios funcional» en Occidente*

Ofrecemos sólo un apunte histórico. La tentación de olvidar la divinidad de Dios, cayendo en una reducción funcional, ha tenido tres grandes expresiones. La primera es la reducción soteriológica de Lutero, a quien antes que el Dios en sí mismo le interesa el «Deus pro me», condición y garante de «mi» salvación: el Dios que me salva. La segunda es la reducción gnoseológica de Descartes. Dios es el único que puede garantizar la certeza de mi conocimiento y asegurarme por su fidelidad de que ningún poder, demonio burlón

34 Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México-Buenos Aires 1961; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I-III, München 1979; U. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* I-II, Gütersloh 1977; W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 1999; E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001; Ch. Stead, *Philosophie und Theologie*, Stuttgart 1990 = *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1995.

y maligno, me engañe. La tercera es la reducción ética de Kant: Dios es la condición necesaria para que prevalezca la justicia, que es el fundamento de todo obrar moral. Tienen que existir Dios, la libertad y la inmortalidad, haciendo así posible que la justicia exista en el otro mundo, ya que en este mundo, donde triunfan el mal sobre el bien y los verdugos sobre las víctimas, no existe. El final de este proceso es la pérdida de la dimensión sagrada de Dios, quedando comprendido sobre todo desde el ser y el hombre, para el ser y el hombre, y no desde Dios mismo, quedando entonces éste reducido a instrumento al servicio de las necesidades humanas ³⁵.

El ateísmo moderno está incubado en esas actitudes que relegan la divinidad de Dios y sólo cuentan con él, viven ante él, o lo utilizan en la medida en que sirve al hombre. Eso significa el final de la actitud necesaria ante Dios: la fe. Habrá argumentos para aceptar a Dios como causa, fundamento y futuro, del hombre pero no como Dios vivo y verdadero, santo y santificador. En ese Dios, previo al Ser sagrado, se cree como se acepta un hecho (*credo Deum*); pero no se cree en él yendo a él, confiándose a él, siendo con él (*credo in Deum*). Y esto es la fe religiosa a diferencia de la creencia en sentido general. La fe en Dios no ve en él una cosa, un hecho o un concepto. Ve una realidad personal y una alteridad imprensable, que con anterioridad a todo hacer del hombre adviene como don y amor a su vida, y a quien él responde acogéndola, amándola, yendo hasta ella. Fe de confianza y de consentimiento ³⁶, de amor y de Amen ³⁷. Al Dios que es sólo causa,

35 Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2001, 111-116 (Desmundanización-Deshistorificación-Descristianización de Dios); 141-187 (La Realidad de Dios).

36 Desde san Agustín toda la tradición teológica ha distinguido tres formas de relacionar con Dios el verbo «creer». Creer en el sentido de aceptar su existencia (*credere Deum*), creer en el sentido de dar crédito a su testimonio si ha hablado (*credere Deo*) y creer en el sentido de entrega personal a una realidad sagrada, que es Misterio y presencia, se manifiesta como trascendencia absoluta a la vez que como immanencia amorosa al hombre (*credere in Deum*). He aquí uno entre centenares de textos: «Aliud est credere Deum esse, quae es *fides cognitionis*; aliud est credere Deo, quae dicitur *fides consensus*; aliud est credere in Deo quae dicitur *fides fiduciae*; aliud credere in Deum, quod est per fidem et dilectionem in Deum tendere». Ps-Hugo de San Víctor, *PL* 183 (668 BC). Cf. las páginas admirables de H. de Lubac, *La fe cristiana*, Salamanca 1998, cap. 4, 5, 6.

37 La verdadera raíz de la fe es el consentimiento real y personal al Dios real y personal como «Dios de mi vida», «mi Señor y mi Dios». El pecado es el rechazo de que Dios sea mi Dios o el resentimiento contra él: ese es el verdadero origen del todo pecado o pecado original. Por ello el «Amén», el «Sí» a Dios es la palabra más sagrada. «Que el 'Amén' entiendo yo que con él se acaban todas las cosas y razones». Santa Teresa, *Camino de perfección*, B72, 4 (BAC 329).

fundamento, fin no se ora, ni se danza ante él ni se le confía la vida, ni se dejan ante él nuestros azares ni nuestras lágrimas para que las recoja en su odre³⁸.

Heidegger y Zubiri nos han recordado que la idea de Dios viene a la metafísica ante la necesidad perentoria de buscarle un fundamento a la realidad, mientras que a la religión viene sin necesidad alguna como puro esplendor de su gloria y para nuestra gracia. En las relaciones personales no fungen los conceptos de necesidad-utilidad y menos todavía en el orden sagrado. La oración, el culto, la plegaria son expresiones no necesarias en sentido funcional pero absolutamente esenciales en sentido personal. Ahí se sitúa la frase repetida de Heidegger: ante el Dios de la filosofía no es posible ni caer de hinojos, ni temblar, ni orar ni danzar, ni cantar. En ese sentido —sólo en éste porque nunca los grandes autores, Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino pensaron a Dios como «un ser», como el Ser máximo en mera continuidad con los demás entes— tiene validez su objeción contra el carácter ontoteológico de la metafísica y el carácter ontometafísico de la teología³⁹. Desde aquí podemos entender también que en los últimos decenios se haya preferido definir a Dios como «aconteci-

El rabino Mosche dijo una vez: «Si yo supiera que he pronunciado una única vez el Amén como es debido, entonces ya no tendría preocupación ninguna». M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 647.

38 Salmo 37, 13 («Exaudi Domine orationem meam et deprecationem meam, auribus percipe lacrimas meas»); 55, 9 («Deus vitam meam annuntiavi tibi; posuisti lacrimas meas in conspectu tuo»); 30, 15 («In manibus tuis sortes meae = En tus manos, Señor, están mis destinos»).

39 Cf. M. Heidegger, «Fenomenología y teología», 1927, en *Hitos*, Madrid 2000, 49-74. M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967, 193-212. Y quizá en ese sentido se pueda interpretar positivamente lo que dice respecto del «último Dios». «Der ganz Andere gegen die Gewesenen zumal gegen den christlichen... Der letzte Gott ist nicht das Ende sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte... Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äusserste Wagnis der Wahrheit des Seins, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt».

Sobre el problema de Dios en Heidegger y la recepción de su pensamiento en la teología católica, cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978; R. Kearney-J. S. O. Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Königstein, Taunus, 1980; H. J. Braun (Hrs.), *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich 1990; F. Dastur, «Heidegger et la théologie», en *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994) 226-245; E. Brito, «Les théologies de Heidegger», *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 432-461; Id., «La réception de Heidegger dans la théologie catholique», en *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1997) 352-373. Hoy tenemos una verdadera suma sobre el pensamiento heideggeriano y su posible significación religiosa en la obra de este último autor: E. Brito, *Heidegger et l'hymne su sacré*, Leuven 1999.

miento» antes que como «ser», como «decisión» y «poder» antes que como realidad, como «lo último» pendiente antes que como lo inmediato asible, como lo gratuito antes que como lo necesario. Un texto de Heidegger es iluminador en este orden: «¿Qué hay de los dioses y cómo son? No desde «religión»; ni como algo que está a la mano (Vorhandenes); no como un recurso (Notbehelf), sino a partir del Ser, sino como la decisión de éste, proveniente en la unicidad del último»⁴⁰.

El punto culminante del proceso de secularización interna de la religión, tras dejar de lado la cuestión de su verdad o falsedad, para concentrarse en su utilidad o inutilidad, al que antes hemos aludido, es el manifiesto de John Stuart Mill, precisamente con este título: *La utilidad de la religión*, compuesto entre 1850-1857 y publicado póstumamente en 1874. Él le asigna estas funciones: 1. Ser suplemento de las leyes humanas como una especie de fuerza policial más eficaz para que los súbditos se sometan a la autoridad política. 2. Infundir miedo a un castigo futuro o infierno, inclinando así al cumplimiento del deber. 3. Ser maestra de una moral más profunda y concreta. 4. Ofrecer el consuelo y garantía de la inmortalidad. Ahora bien, estas funciones mejor que las religiones que apelan al Dios de la revelación y de la historia, o que viven de una fe en un Dios personal, las puede cumplir la que él llama «religión de la humanidad»⁴¹.

La exorcización de este Dios funcional ha tenido dos exponentes geniales: el libro de Job dentro de la Biblia y Juan de la Cruz en nuestra historia hispánica. Los compañeros de Job comprenden la relación con Dios en clave práctica de la piedad y justicia por su parte y de otorgamiento de bienes por parte de Dios; y desde este presupuesto reclaman a Dios como un comerciante a su colega con quien hace un trato. El hombre cumple los mandamientos y con ello se salvaguarda frente a Dios, adquiriendo derecho a la retribución correspondiente. Así se protege frente a su libertad; se vuelve autónomo; se asegura contra Él; Dios deja de ser Dios en su vida. ¿Sirve el hombre a Dios gratis, o por interés? ¿Conoce y ama Job a

40 M. Heidegger, «Beiträge zur Philosophie», en GA 65 (1989) 508.

41 Madrid: Alianza 1995. «La esencia de lo religioso es una fuerte y determinada orientación de las emociones y deseos hacia un objeto ideal, reconocido como algo excelente en grado sumo y como algo que tiene absoluta supremacía sobre todos los objetos egoístas del deseo. Esta condición es cumplida por la Religión de la humanidad en grado tan eminente y con un sentido tan elevado como puedan cumplirla las religiones sobrenaturales en sus manifestaciones más puras y mucho más que en las otras», 80.

Dios como Dios o como un garante de su bienadanza e inmortalidad? A eso responde todo el libro: Job es hombre y Yahvé es Dios. Ante él no hay derechos de soberanía, ni se puede guarecer de sus designios, ni pedirle cuentas. Cuando Dios se revela, Job sabe quién es Dios: hasta entonces no sabía ni quién era Dios, ni quién era él como hombre, ni cuál la relación vigente entre los dos, ni qué son la justicia y santidad verdaderas. Ni la metafísica, ni la ética son las actitudes requeridas ante el Misterio. Este sólo es cognoscible como tal si se revela; sólo es descubrible en su personal vida si se nos comunica; su soberanía o santidad no son alcanzables ni por el pecado ni por la justicia del hombre. La única relación válida con Dios es la expresada por la fe y el amor; en su expresión más plena se llama mística. Sólo ésta supera el conflicto en que terminan entrando la ética y la religión ⁴².

San Juan de la Cruz es el genio metafísico y religioso de Occidente que desde la propia experiencia espiritual muestra la purificación que el hombre egoísta, por finito y pecador, necesita hacer de todo lo que aparece en su horizonte, Dios incluido. Todo el proceso de la *Noche oscura* con sus purificaciones, subsiguientes al *Cántico Espiritual* en que ha precedido la experiencia del enamoramiento, tienden a poner al hombre ante su ser y su Nada, ante su Dios y su Todo; a preguntarle si está dispuesto a reconocer a Dios como Dios real, y no como otro nombre de su voluntad de absoluto, de su ideal ascético, de su angustia ante la muerte, es decir, como instrumento o poder a su servicio. Cuando el hombre ha pasado por esa noche oscura y ha aceptado al Dios que le niega, sabe que Dios no es otro nombre para sí mismo, ni sólo un medio para sus conquistas. De él, acogido en gratitud absoluta, derivan la sanidad, santidad y plenitud del hombre. Lo que encontramos en el autor de Fontiveros no es mera ascética, ni simple doctrina sino teología pura y dura, una metafísica de la finitud y del deseo bajo el pecado que se enfrentan con Dios como Dios, ante él que se tienen que negar en su pretensión de autodivinización, y que así devueltas a su humana verdad pueden ser divinizadas. La vocación del hombre es ser Dios y la logra aceptando serlo por participación. Si lo intenta por raptó no sólo no alcanza la divinidad sobre sí, sino que recae en la animalidad bajo sí ⁴³.

42 O. González de Cardedal, *Ética y Religión*, Madrid 1977, 203-270 (Job: Ética y Religión en conflicto).

43 Cf. A. Wénin, «Gilgamesh et Adam: un salut par le mythe?», en A. Wénin (ed.), *Quand le salut se raconte*, Bruxelles 2000, 11-42

Juan de la Cruz previó y superó de antemano la posterior reducción funcional de Dios, que ha desembocado en el ateísmo⁴⁴, primero diagnosticado como hecho y luego reclamado como deber de veracidad absoluta por Feuerbach y Nietzsche. La crítica de la religión en el siglo XIX tiene para nosotros una significación providencial: nos muestra, mirando al pasado, el punto final de una relación interesada y egoísta con Dios. A la vez nos anticipa la desembocadura de una evolución espiritual que obliga a la teología, iglesia y cristianismo, a desenmascarar actitudes y teorías que en el fondo son ateas y a portar el nombre de Dios, a soportar su presencia y ausencia, a hablar de él con la humilde explicitud necesaria a todo testigo fiel. En una palabra, a hacer teología y no metafísica o filosofía de la religión; a ser una comunidad creyente con una fe positiva en el Dios encarnado y crucificado; a pasar de la cristiandad como hecho cultural a la cristianía como realización personal de una relación religiosa con Dios, que se nos ha dado en la misión de su Hijo y del Santo Espíritu. En una palabra, a creer en el verdadero Dios divino y no en nuestros ídolos humanos. Después de ese proceso de lúcida crítica y discernimiento ya sólo son posibles el ateísmo radical o la fe radical.

4. *El retorno de la teología al real Dios divino*

A la luz de esa historia y a la luz de la conciencia contemporánea, la primordial tarea del cristianismo hoy es volver al centro: a la humilde y gloriosa realidad de Dios, confesada religiosamente, acogida en su gratuidad absoluta, testimoniada ante los hombres como la perla y el tesoro⁴⁵, soportada en su aparente extrañeza, sabiendo, sin embargo que por ser la más interior al hombre ejerce sobre él siempre una fascinación insuperable y pronuncia su voz siempre en el fondo del corazón. Esta divina voz interior sólo se reencontrará y reconocerá a sí misma si se encuentra explicitada fuera con sentido y actualizada en la vida por hombres y mujeres que viven de ella, hablan desde ella y mueren delante de ella. La entrañeza de Dios en el ser del hombre no es invalidada por ninguna cultura, poder, silencio o tinieblas. Mientras el hombre es hombre, es imagen de Dios, destinado a él y por él llamado, capaz de oír su voz e inquieto hasta encontrarse con él. Y no en último lugar,

44 Cf. O. González de Cardedal, *La Entraña del cristianismo*, 170-176 (san Juan de la Cruz: del Dios funcional al Dios real).

45 Mateo 13, 44-45.

necesitado a hablarle a él (*oración*) y a hablar a los demás de él (*predicación*) y sobre él (*teología*). No podemos callar su nombre ⁴⁶.

El cristianismo tiene que volver a poner en el centro de su interés a Dios en su realidad y revelación, tiene que tener la osadía de intentar hablar de Dios en forma nueva y verdadera, cultivar la espera y la atención a Dios para atender desde él y como él a los hombres; tiene que ejercitar la alabanza gratuita y gozosa a Dios, la esperanza y espera confiada en el Dios que aún está delante y por venir ⁴⁷. Él no es un Dios extramundano o extemporáneo, ya que existió como Dios encarnado, teniendo tiempo con los hombres y para los hombres; y ahora por su unión eterna con la humanidad de Jesús ya no existe sino como encarnado y contemporáneo del tiempo de los hombres. La teología tiene que volver a las afirmaciones primarias sobre Dios y el hombre en relación. Tiene que redescubrir al Dios divino, que vale por su ser antes que por su hacer, al Dios intempestivo, al Dios gratuito, al Dios inactual, es decir al eterno, al que en ese sentido no sirve para nada, al Dios que es totalmente otro y que, por ello, precisamente puede ser coextensivo al hombre sin ser su alternativa, al Dios que es «irracional» en cuanto que no puede ser medido ni mediado por la sola razón finita del hombre y que, por tanto, afecta a la razón y a la voluntad, al corazón y a las manos, teniendo que ser reconocido desde todos esos órganos, sin que ninguno de ellos pueda aprehenderlo. El Dios que, antes que ser pensado con voluntad de apropiación y dominio, nos hace pensadores y pensables a nosotros mismos, y nos da que pensar sobre todo el resto de la realidad. El Dios no disponible ni intercambiable. El Dios que no reacciona automáticamente a los deseos, oraciones o programaciones del hombre para la historia, sino que se inserta en el tiempo y a destiempo, con hombres y mujeres nuevas, con ideas y movimientos inesperados. El Dios «que no necesita nuestras alabanzas ni nuestras bendiciones le enriquecen» ⁴⁸ y, sin embargo, por ser amigo del hom-

46 Cf. San Agustín, *Confesiones* I, 1, 1; I, 5, 5. «Et vae tacentibus de Te, quoniam loquaces muti sunt». Se refería a los maniqueos que hablaban mucho pero callaban sobre lo esencial: Dios. Dios es aquel sobre quien no podemos dejar de preguntar y sobre quien no podemos callar, cuando somos preguntados. Denegar la respuesta sería ya negarle. Cf. H. Jonas, «Lo indenegable a quien pregunta. Reflexiones sobre Dios», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona 1998, 179-259.

47 Este es el doble sentido, «espera de – atención a», del término francés en la obra de S. Weil, *Attente de Dieu = A la espera de Dios*, Madrid 1993.

48 «Pues aunque no necesitas nuestra alabanza ni nuestras bendiciones te enriquecen». Prefacio común IV del Misal Romano.

bre y solidario de su historia espera su respuesta y colaboración. El Dios ante el que se canta con amor, con alegría se insiste en vivir y con esperanza se desiste de la vida. El Dios del que han hablado todos los creyentes y de manera especialmente intensa todos los místicos, sin que por ello aceptaran la contraposición fácil entre un Dios de amor puro (quietismo, Molinos) y un Dios de una rentabilidad otorgando el cielo o liberando del infierno ⁴⁹; entre el Dios de los profetas y el Dios de los filósofos ⁵⁰. (La razón por sí sola no funda ni la fe ni la increencia.) El Dios que no es necesario para que el mundo funcione porque está bien hecho, ni para suplir sus fallos mecánicos. El Dios que no es útil para el hombre en la inmediatez de sus necesidades ni utilizable para sus proyectos mundanos. El Dios que en su trascendencia absoluta, es decir, suelta y no atada, se da como inmanencia ligada a la finitud y muerte en la humanidad de Cristo y como presencia incorporada en los signos eucarísticos. El Dios que, siendo todo él Poder, se hace vulnerable en el cuerpo de Cristo. El Dios que ejerce su poderío con los humanos como misericordia y en el que el Don se reduce hasta el extremo como Per-dón y misericordia. Esta gratuidad de Dios, purificada de toda utilidad funcional mundana es la que puede resultar más sorprendente y fecunda para el hombre, ya que a su luz aparece la gratuidad tanto de su existencia como de la belleza del mundo, el exceso de realidad existente, la maravilla del otro otorgado en amor libre. En el momento en que el hombre se hace soberano de todo, capaz de todo, y cuando la religión no es necesaria para nada de este mundo en su inmediatez fáctica, entonces es cuando la pregunta por la verdad de la religión y la copertenencia no ideológica sino objetiva de Dios a la vida humana surgen con toda su virulencia y su potencia ⁵¹.

49 El soneto clásico a Cristo crucificado ha llevado hasta el límite este reconocimiento de la gratuidad y valor de Dios, al margen de su función para el hombre: «Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera, / que aunque no hubiera cielo, yo te amara / y aunque no hubiera infierno, te temiera. / No me tienes que dar porque te quiera, / pues aunque lo que espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera».

50 «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus Christ». Pascal, *Pensées*, Paris 1960, 71

51 «El concepto de Dios o de los dioses, decían los ilustrados de las naciones, sirvió como explicación de lo inexplicable, de la creación de las relaciones en la naturaleza y de los destinos de los hombres en la sociedad. Cuanto más avanza el conocimiento de la naturaleza y cuanto más justa y transparente es la sociedad, hasta el punto de que ninguna diferencia y ningún sufrimiento socialmente condicionado precisan del dedo de Dios como explicación, tanto

La cuestión primordial no es si hay Dios sino cómo es el Dios que hay; es a la luz de su esencia donde se acepta o rechaza su existencia. Un cierto Dios no puede ni debe existir, mientras que otro Dios tiene que existir porque él lo merece y nosotros necesitamos que exista. La historia de los últimos siglos ha desnaturalizado la condición religiosa de Dios y olvidado su determinación cristiana, para reducirlo a concepto, principio, causa, fin, instrumento. A la luz de estas categorías Dios se convirtió en una realidad intercambiable. A la desnaturalización y despersonalización de Dios siguieron las del hombre, que queda reducido a su vez a concepto, cifra o número. Donde Dios es visto en función ideológica, allí también el hombre pierde su valor único, por el que es inintercambiable e inutilizable como medio para otro fin. Para que tanto Dios como el hombre perduren vivos y enteros en su dignidad hay que superar una cultura funcionalista, que pregunta para qué sirve y qué valen uno y otro, por otra que atiende y se atiende al ser, sentido, verdad y destino de ambos. Para comprender la verdad del hombre y de Dios, hay que vivir en la verdad. La teoría teológica y antropológica de alguien van inseparablemente unidas a su actividad moral y a su praxis social⁵². La conciencia actual ha decidido que tal Dios es recambiable y convalidable por sus efectos. Que los no creyentes piensen así revela la pérdida de su sentido para lo esencial en la vida humana; pero que los creyentes inconsciente o implícitamente accedamos a esa convalidación funcional de Dios constituye la amenaza más sutil y más peligrosa para la verdad del cristianismo. A esa real negación de la verdad de Dios ha sucumbido el creyente cuando se acostumbra

menos necesitan los hombres de la religión. Pero justamente entonces —así podríamos responder a los ilustrados—, *justamente cuando la religión hay sido despojada de su función ideológica es cuando habrá que plantear inequívocamente la pregunta por su verdad*». M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid 2000, 229. Y cuando se sigue afirmando que queda la cuestión de la muerte, se debe responder que la fe de los creyentes del AT en Dios era absoluta: vivían en alabanza y súplica ante él, aun cuando todavía no habían logrado categorías para explicar la supervivencia tras el morir, y la relación con Dios quedaba limitada a este mundo. Su valor inherente no dependía del tiempo: el acto de fe en Dios trasciende el tiempo y es ya una anticipación de la eternidad.

52 F. von Hügel en carta a su sobrina le dice: «Dios es la gran realidad que penetra nuestras vidas: la práctica de la presencia de Dios, aquí abajo, llegad a ella. Hay gentes que aman tanto las ideas. Una idea nueva para ellos tiene una especie de magia. Yo no me preocupo de las ideas, yo tengo necesidad de hechos. Dios no es una idea, es un hecho... Tú tienes necesidad de ser verdadera para encontrar la verdad, de ser verdadera para encontrar a Dios». F. von Hügel, *Letters to a niece = Lettres à sa niece*, Paris 1964, 30.

a pensar, trabajar y comportarse en el mundo como si de hecho Dios no existiera. La realidad, sin embargo, es que Dios existe y sólo estamos implantados objetivamente en la existencia si vivimos delante de él (coraneidad), porque él existe ante nosotros y nosotros existimos ante él.

La lógica del cristianismo implica un doble movimiento: la determinación histórica de la relación del hombre al Absoluto (deseo, búsqueda, pregunta, espera, oración, discernimiento de signos, construcción racional) a la vez que la determinación histórica de la relación del Absoluto con el hombre ⁵³. Esta relación abarca la presencia en el corazón de todo hombre, la revelación especial al pueblo israelita, la encarnación, la muerte en cruz y la resurrección, el envío del Espíritu Santo. Ellas suponen la afirmación radical que Dios hace del hombre y del mundo, la negación y juicio sobre el pecado que se ha apoderado de ellos, la transformación de la creación y del hombre pecador en la figura del Hijo resucitado. Estos tres polos se mantienen por la mutua tensión que cada uno infunde en los otros dos. Ante una cultura que trivializa la creaturidad, negando su responsabilidad ante Dios y el pecado con la desnaturalización que inflige a la vida humana, hay que recordar que Dios ha recreado su mundo no por la violencia del poder o la exigencia al pecador sino dándosele en el límite de la muerte en que el pecado lo había puesto. Dios en carne, Dios en cruz, Dios en gloria dicen al hombre quién es él como criatura y pecador, pero sobre todo dicen cómo se comporta Dios para con el pecador. Tal manifestación de Dios llevó consigo una metamorfosis de las anteriores comprensiones teológicas, tanto judías como helénicas. Esa novedad de Dios en Cristo es la que hay que mantener en alto. Nietzsche fue lúcidamente sensible a esa trasvaloración de todo lo anterior que el cristianismo suponía, al fijarse exclusivamente en un Dios fijado a la cruz, desligándolo de lo que es inseparable de ese «descenso divino»: que el hombre ha sido resucitado y constituido nuevo en la resurrección.

«Los hombres modernos con su embotamiento para toda la nomenclatura cristiana, no sienten ya la horrorosa superlatividad que había para un gusto antiguo en la paradoja de la fórmula 'Dios en la cruz'. Nunca ni en ningún lugar había existido hasta ese momento una audacia igual en dar la vuelta a las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan

53 Cf. H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964, 31, «Il faut voir dans le christianisme la détermination du rapport de l'homme a l'Absolu».

terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula: ella prometía una trasvaloración de todos los valores antiguos»⁵⁴.

El teólogo se pregunta si el arrastre del tiempo, la costumbre y el olvido de nuestros orígenes, con la fácil acomodación a tiempos y tempestades humanas, no nos han hecho olvidar esa paradoja del Dios en la cruz y de nuestra salvación en la resurrección del Crucificado. Recordarla no significa decir que eso es todo y sólo lo cristiano; significa decir que sin eso no hay cristianismo y desde su recuperación integrar sus otras dos dimensiones constituyentes. Una abarca la dimensión histórica (el mensaje del Reino y la ejemplaridad de la vida histórica de Jesús); la otra abarca la dimensión escatológica (la encarnación y resurrección con el consiguiente don del Espíritu y el surgimiento de la Iglesia).

5. *El lenguaje sobre Dios, como hipótesis o como afirmación.*
*«Tolle assertiones et christianismum tulisti» (Lutero)*⁵⁵

Esto nos remite a la siguiente cuestión teológica: ¿Cómo hablamos de Dios? La cultura secularizada habla de Dios «como si» existiera, *en* hipótesis. Sigue utilizando la palabra y el concepto en la medida en que funciona (produce efectos, llena vacíos, nombra secretas esperanzas o evita sueños malignos) pero sin creer en él. Se le reclama como garante de la moralidad, de la justicia y de la creación artística. Se teme que sin él nada sea posible. Un arquitecto tras pensar las condiciones de posibilidad para la obra de arte escribe: «Aunque la idea de la existencia de Dios no nos acabe de convencer, ¿no será mejor hacer «como si» Dios existiese y pudiese juzgar nuestras obras?»⁵⁶ Dios aparece aquí como la medi-

54 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1983,73; Id., *La genealogía de la moral*, Madrid 1972, 41, 46, «Aquella horrible paradoja de un «Dios en la cruz»».

55 M. Lutero, «De servo arbitrio», en WA 18, 603: «Nihil apud Christianos notius et celebratius quam assertio. Tolle assertiones et christianismum tulisti».

56 O. Tusquets, *Dios lo ve*, Barcelona 2000. El autor se pregunta: «Si el arte como educación nos parece una catequesis; el arte de denuncia, un ajuste de cuentas; el arte de propaganda, una vana publicidad; el arte transformador de la sociedad, una ingenuidad; el arte como satisfacción del público, pura comercialidad; y el arte como novedad, lo mas *deja vu*, ¿qué nos queda? ¿Nos queda una dimensión espiritual?». He aquí una implícita reclamación de la presencia y juicio del Dios divino como garantía del valor inmarcesible de la obra de arte. Las cosas y las personas, el mundo y las obras del hombre tienen en

da y tribunal necesarios al hombre para que sus obras tengan valor incondicional y una infinita dignidad que reclaman para superar el olvido y la muerte que acompaña a toda finitud. Los teólogos usan dos formas de lenguaje. Una es *con cita ajena, a manera de relato* de un pasado agotado; a manera de recuerdo escéptico o agradecido a la forma en que nuestros padres y abuelos vivieron su existencia ante él. Pero hay otra forma de hablar de Dios: a la manera de seres afectados por su realidad y decididos a su servicio; a la manera de sujetos pensantes y dispuestos con humildad pero con rigor a desplegar las razones que muestran su universalidad y su significación para la vida humana; a la manera de proponentes e invitantes a descubrir su realidad libre, generadora de esa libertad, plenitud sanante y conformación divina, que siempre hemos llamado salvación. La primera es la manera de los historiadores; la segunda es la propia de los testigos. Sólo ésta dice la última palabra sobre Dios, porque sólo en ella dice Dios la última palabra sobre sí mismo cuando el testimonio, lo atestiguado y el testigo se identifican. Esto es lo que acontece en Jesucristo: «el testigo fiel y veraz» (Apoc 1, 3; 3, 14); la Palabra en persona divina y carne humana (Jn 1, 1; 1, 14; 1Jn 1, 1; Apoc 19, 13).

El Dios en que el teólogo cristiano cree es el Dios en la cruz por nuestra salvación. Por ello no es el Dios de la violencia, del poder, del miedo o de la mera exigencia. Por ello nunca es una alternativa a las posibilidades de la razón, acción e inspiración humanas sino una incitación a ir más lejos, a descubrir el amor como origen, fundamento y meta de la realidad, más allá de la violencia, oscuridad y peso de la historia. La pregunta de fondo no es si la razón contemporánea concuerda con la fe y con el Dios que ella propone sino si esa razón está dispuesta a pensar desde un Dios como amor, un hombre como criatura amorosa, y una forma de existencia para la que el amor y el perdón son los criterios decisivos. Es desde aquí desde donde se decide la fe en Dios o su negación. Evidentemente esa fe habilita al hombre y exige de él no sólo un mero saber o un asentimiento conceptual, sino un consentimiento personal.

El autor de la Carta a los Romanos en su diatriba contra la impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad con la injusticia no niega la posibilidad y el hecho material de que conocieran a Dios: la causa de su ceguera e inversión de compor-

Dios su única garantía de no ser reducidas a medio para otra cosa y con ello de ser fin en sí mismas, con dignidad y verdad irreductibles.

tamiento es que conociéndolo no le glorificaron como Dios ni dieron gracias⁵⁷. A eso se refiere la frase de Lutero, en polémica con Erasmo. El cristianismo no ofrece mero saber o simple entretenimiento con hipótesis, historias ejemplares o literatura clásica. No habla de un «como si» del hombre ante Dios, sino del Sí incondicional que Dios ha dado a la humanidad en Cristo y del correspondiente «Sí» (Amén) que el hombre tiene que dar a Dios desde Cristo y por mediación de Cristo⁵⁸. Donde se rehúye esa afirmación y consentimiento asertivo al «Deus humanus, Deus justificans» tendremos filosofía escéptica, relumbre teológico universitario, pero no fe cristiana⁵⁹.

6. *Las dos formas de la teología contemporánea, según se oriente por:* 1) *Génesis, contexto de surgimiento y relevancia para la cultura actual.*
2) *Verdad real, mediación actual y significación universal de las realidades cristianas vistas desde dentro*

Este binomio verdad-plausibilidad identifica las dos grandes corrientes o acentuaciones de la teología contemporánea. Una línea de pensamiento se preocupa sobre todo de la *génesis*, el *contexto* y la *relevancia* actual del cristianismo, es decir de su proceso histórico tanto en el pasado como en el presente⁶⁰. Otra línea

57 Rom 1, 18.23.

58 2Cor 1, 20.

59 En su escrito decía Erasmo que no le agradaban las afirmaciones tajantes (*te adeo non delectari assertionibus*). Lutero le responde: «Sin embargo no debo permitir, que aun cuando sea con la mejor voluntad, yerres en esta materia. No es propio de un corazón cristiano no deleitarse en las afirmaciones; todo lo contrario o se deleita en las afirmaciones o no es cristiano... Lejos de nosotros cristianos ser escépticos o académicos... ¿Qué cristiano tolerará se diga que hay que despreciar las afirmaciones? Esto no sería otra cosa que negar toda la religión y la piedad, o afirmar que la religión es nada, lo mismo que la piedad o el dogma. ¿Cómo es que afirmas que no te deleitas en las afirmaciones y que prefieres esa actitud a la contraria?». «Permite que nosotros seamos afirmadores y en las afirmaciones tengamos nuestro empeño y nuestro gozo; tú apoya a tus amigos los escépticos y académicos hasta que Cristo te llame. El Espíritu Santo no es escéptico ni escribió dudas u opiniones en nuestros corazones sino afirmaciones con su propia vida y que son más ciertas y firmes que toda experiencia». WA 18 (1925) 603, 10-12; 22-28; 605, 32-34.

60 He aquí un texto programático característico de no poca exégesis contemporánea: «Este libro responde a dos preocupaciones que no corren paralelas, sino que se entrecruzan continuamente: por una parte, leer el Nuevo Testamento en su contexto social y cultural; por otra, captar la relevancia que para

de pensamiento en cambio se preocupa, sobre todo, de su *verdad*, *universalidad* y *capacidad de futuro*, es decir de su carácter escatológico. Los unos, dejando entre paréntesis la pregunta por la verdad en un primer momento, se concentran en mostrar cómo el cristianismo anticipa o corresponde a esperanzas de la humanidad y lo proponen en la medida de esa correspondencia, coherencia y consenso. No se preguntan cómo se realizó el cristianismo cuando fue expresamente rechazado por la religión, la cultura y la política imperantes ni cómo debe presentarse hoy cuando una Europa cultural y socialmente agnóstica lo da por agotado, superado, inservible.

Sobre todo no se hacen la pregunta que *Lutero* dirigía a *Erasmo*: «¿Qué haces cuando Luciano, Porfirio, Celso —para no hablar de los modernos escépticos e incrédulos—, no creyendo en la existencia de Dios, se ríen en su corazón de todos los que creen en él y le confiesan?»⁶¹ Aquí, a la vez que aparece un deber sagrado que hay que cumplir con rigor, se esconde una trampa que obliga a tareas ulteriores. La cultura europea sólo ofrece esos puntos de anclaje en la medida en que aún es cristiana en recuerdo y tradición. El día que resueltamente arroje por la borda los presupuestos remanentes de su constitución cristiana originaria, la coherencia y consistencia de lo cristiano no les será manifiesta y se desprenderán de ella. Nietzsche describió y anticipó esa situación poscristiana, donde una voluntad de poder sustituye a la voluntad de verdad y donde el hombre no deja a Dios, al prójimo y a los entes ser, sino que decide su esencia y su existencia. La invocada «muerte de Dios» es la muerte o fin de la verdad, fundante y normativa, que es sucedida por la voluntad de poder⁶². El hombre decide e instaura realidad y esa acción-creación es la única verdad⁶³. No es que todo le esté permitido; es que está obligado a todo, porque él es el que funda todo y es responsable de la nueva realidad⁶⁴. Una cultura sólo acoge el cristianismo de verdad después de una conversión, pues si tiene que darse una preparación,

el presente puede tener el proceso histórico que se descubre necesariamente cuando se leen los textos de esa manera». R. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella 2001, 7.

61 *Id.*, WA 18, 605, 32-34

62 F. Nietzsche, *El gay saber*, n. 343, Madrid, Austral, 1986, 234-235.

63 *Id.*, n. 125, 155-156.

64 «Weil nichts mehr wahr ist, seitdem, «Wahrheit» als Sein, als Gott, als oberste Instanz fragwürdig wurde, ist folglich alles erlaubt». GW XII, 406; XIII, 361; XVI, 413; VI, 397.

sin embargo, ninguna precomprensión ni judía ni griega es suficiente para la aceptación del real mensaje cristiano que es una «palabra de la cruz», que enloquece todos los presupuestos de la razón pagana y la incita a declarar que el evangelio es una pura locura. Ningún presentimiento lleva consigo la totalidad de lo que en él se insinúa ni ofrece las condiciones necesarias para su acogimiento⁶⁵. La fe cristiana es cuestión de razón y decisión, de logos en juego y de libertad personal en juego, de testimonio exterior de fe y de experiencia interior, de individuo en búsqueda y de iglesia al encuentro.

La pregunta por la verdad y el esfuerzo por responderla están en el corazón de la mejor teología contemporánea, aquella que ha pasado por los planteamientos positivistas, históricos, hermenéuticos y ha ido más allá de ellos, adentrándose hasta el corazón de la esperanza del hombre y de la revelación de Dios. Por supuesto que toda teología tiene que partir del «*ephapax*» puntual de Cristo que relata el NT, tiene que revivir los hechos fundadores e interpretar el lenguaje en el que nos está dada la verdad de Dios, pero después de verificar los hechos históricos de la historia particular del judío Jesús de Nazareth y descubrir su sentido universal para toda existencia, el hombre tiene que llegar hasta la *aletheia* del Dios que por su Santo Espíritu y en el evangelio se da como potencia de salvación ofreciendo su *dikaiosyne* a todo hombre que cree⁶⁶. La realidad de Dios, el hecho positivo Cristo, el Don del Santo Espíritu sanando y santifican-

65 «Nous parlons de précompréhensions et de préénonciations, pour dire que le langage chrétien n'est pas «tout autre» que le langage juif et le langage grec, et pour dire que ce langage «répond», d'un terme que nous laissons provisoirement imprécis, à l'attente du Juif et du Grec. Mais s'il faut peut de familiarité avec les concepts de l'herméneutique pour savoir qu'une précompréhension n'a jamais suffi à garantir une juste compréhension, il faut encore moins connaître l'histoire de la théologie pour savoir qu'elle est d'abord celle d'un échec, d'abord celle d'une tentative infructueuse pour faire valoir ses prétensions à «recapituler» et «accomplir» l'attente des deux hommes, le juif et grec, dont le face-à-face et le toujours possible antagonisme inclut au fond tout homme. Les tous premiers mots de la théologie sont juifs —mais sa parole maîtresse, la «parole de la croix», scandalise Israël—. Son discours d'autre part s'adresse à tous ceux qui vivent «dans les ténèbres et à l'ombre de la mort» (Luc 1, 79), mais il affole tous les présuppositions de la raison grecque. Celui dont elle parle est à la foi «lumière pour éclairer les nations» et «gloire d'Israël son peuple» (Luc 2, 32), mais ni le langage, donc l'expérience, des nations ni le langage, donc l'expérience, d'Israël ne suffisent à fournir les conditions nécessaires de son accueil». J. Y. Lacoste, *Urgence kérygmatische et délais hermenautiques. Sur les contraintes élémentaires du discours théologique*, en: *Le monde et l'absence d'oeuvre*, Paris 2000, 129-159, cit. en 140-141.

66 Rom 1, 16-17.

do al hombre, son la verdad del cristianismo. Donde todo esto es obviado, mantenido en silencio o puesto bajo sospecha, subrayando sólo lo que se puede destilar como producto secular apto para el mercado humano, allí está amenazada «la verdad del evangelio»⁶⁷.

El pecador, justamente por tal, rechaza a Dios: su ser, soberanía y santidad. Y sólo las reconocerá cuando las perciba no sólo como un incremento de sus posibilidades sino también como un desenmascaramiento de sus carencias y pecados, hecha en la forma de la inocencia y del dolor, de la impotencia y entrega incondicionales (servicio y sacrificio: Mc 10, 45), tal como en debilidad y sustitución⁶⁸ se dan en la cruz de Cristo. La mejor teología protestante: Barth, Pannenberg y Jüngel; Rahner, Balthasar, Ratzinger y Kasper en la teología católica, están en esta órbita. Dentro del campo filosófico es significativo que la fenomenología vuelva los ojos al cristianismo. M. Henry titula sus dos últimos libros con palabras claves de la teología: «Yo soy la Verdad. Una filosofía del cristianismo», y «Encarnación»⁶⁹. En este giro de la funcionalidad a la verdad, de la necesaria liberación del hombre a la previa y fundamentadora reconciliación que Dios mismo hace de los hombres consigo, hay que situar la obra de A. González, *Teoría de la praxis evangélica*, que, si bien hace un salto en el vacío difícilmente aceptable en una teología fundamental católica, tiene el mérito de ser un testimonio tan cercano como crítico de las aristas existentes en

67 Gal 2, 5.14

68 Levinas ha mostrado la humildad y la sustitución como las únicas formas connaturales de la manifestación de Dios al hombre; sólo así quedan salvadas la trascendencia de Dios y la dignidad del hombre: «L'idée d'une vérité dont la manifestation n'est pas glorieuse ni éclatante, l'idée de una vérité qui se manifeste dans son humilité comme la voix du fin silence selon l'expression biblique-l'idée d'une vérité persécutée n'est-elle pas, dès lors, l'unique modalité possible de la transcendance?» E. Levinas, en *Qui est Jesus-Christ? Semaine des Intellectuels Catholiques 1968*, Paris 1968, 188; Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca 1987, 163-203 (La sustitución).

69 Pannenberg se propone en toda su teología dar razón de la «pretensión de verdad» y de la «voluntad de universalidad» del cristianismo. «Para la investigación y exposición de la doctrina cristiana, en referencia a las pretensiones de verdad que ella lleva consigo, es necesario combinar y entretejer constantemente la reflexión histórica y sistemática». Frase programática del prólogo a: *Teología sistemática I*, Madrid 1992, xxxiv; Id., *Was ist Wahrheit?* en: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1979, 202-222; E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz christlichen Glaubens*, München 1990; J. Ratzinger, «Vérité du christianisme», en *DC* 2217 (2000) 29-35; Id., Reflexiones a propósito de la Encíclica «Fides et ratio», en *RET* 60 (2000) 29-35; M. Henry, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001; Id., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001.

aquella teología de la liberación en la que la funcionalidad histórica no deja siempre ver la primacía de la verdad y de la acción divinas, que el hombre necesita para reconocerse pecador y sentir la necesidad a la vez que la potencia necesaria en orden a la liberación de su pecado; desenmascara aquella teología que deja en silencio el oscuro poder del pecado y el luminoso poder del acto reconciliador de Dios en la cruz de Cristo ⁷⁰. Es bien significativo de la superación de toda pensable reducción funcional del evangelio que el texto clave del libro sea: «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo y no imputándole sus delitos» (2Cor 5, 19).

7. *La necesaria superación de la alternativa*

Una vez subrayada la tentación de sucumbir a un ateísmo inconsciente en la teología y en la iglesia por concentración en un Dios funcional y por desatención-desinterés al Dios vivo y verdadero, sería necesario mostrar las formas y caminos por los cuales el cristianismo, salvaguardando esa dimensión teológica, soteriológica y escatológica específicas, elabora aquellas formas de expresión suya que corresponden a experiencias y esperanzas contemporáneas. En su discurso de Frankfurt del pasado día 15 de octubre de 2001 Habermas describe lo que él llama «traslación cooperativa de los contenidos religiosos» al lenguaje y la experiencia histórica contemporánea, en la medida en que existe sintonía entre aquéllos y algunas expresiones de ésta ⁷¹. Ha enumerado los siguientes temas y formulado el deseo de que los creyentes seamos capaces de expresar nuestras convicciones en cercanía a la conciencia secular de la idea de culpa y pecado; el deseo y la necesidad del perdón; la incapacidad para dar por no hecho el sufrimiento pasado; la esperanza de resurrección; la recuperación e integración de la historia pasada, lo que Adorno llamó «Aufarbeitung der Vergangenheit» ⁷². En ese

70 A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander 1999. Las páginas significativas de esa lectura receptivo-crítica de la teología de la liberación, como lectura funcional del evangelio, son las del prólogo y las finales.

71 «Los creyentes deben traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular, para que sus argumentos tengan la esperanza de encontrar la adhesión de las mayorías. Así hacen los católicos y protestantes, cuando reclaman para el óvulo fecundado fuera del seno de la madre el estatuto de portador de derechos fundamentales, haciendo el intento... de traducir la condición de imagen de Dios de la criatura humana al lenguaje secular de la Constitución». J. Habermas, «Glauben und Wissen», en *FAZ* 15 (2 octubre 2001) 9; columna 5.

72 *Id.*, columna 6. Remite a la correspondencia entre él y W. Benjamin.

campo de la reflexión se puede y debe llevar a cabo lo que él llama la «cooperative Aufgabe», entre planteamientos de experiencia humana y convicciones de fe.

«La búsqueda de razones (Gründen), que tienden a encontrar una aceptabilidad general, sólo entonces no conducirían a una sucia exclusión de la religión de la vida pública y sólo no recortarían a la sociedad secular recursos fundamentales creadores de sentido, cuando también la sociedad secular mantuviera un fino sentido para descubrir la capacidad articuladora propia de los lenguajes religiosos. Las fronteras entre razones religiosas y razones seculares es fluida. Por ello la fijación de esas fronteras discutidas debería comprenderse como 'una tarea cooperativa' (*eine kooperative Aufgabe*), que exige de ambas partes asumir también las perspectivas del otro en cada caso»⁷³.

El problema consiste en el necesario mantenimiento de aquellos actos, formas de vida, pensamiento y acción que presuponen la fe, derivan de la fe y alimentan la fe en su gratuidad absoluta; y por otro lado de aquellos actos, formas de pensamiento y de vida que se realizan en instituciones seculares. El verdadero fundamento y credibilidad de la fe cristiana no se logra ni deriva de los efectos indirectos de ella en otro orden. Estos pueden ser un signo de alerta para acceder al cristianismo, pero no ofrecen razón suficiente. Esta se logra cuando se entra en contacto con su verdad central y específica, se ponderan los contenidos reales del Credo, se comparte la vida de la comunidad, se cuenta en el quehacer cotidiano con la esperanza escatológica que ella propone, es decir con la vida eterna; finalmente y sobretodo cuando se da el encuentro personal con Cristo⁷⁴. Por eso la celebración litúrgica y la vida

73 *Id.*, columna 5.

74 Balthasar ha subrayado cómo la credibilidad de las acciones de la iglesia remite a la verdad de su naturaleza específica, y la credibilidad de la Iglesia sólo tiene última consistencia remitiendo a Cristo: «La Iglesia no tendría la menor plausibilidad si se prescindiese de Cristo por un solo momento y se la intentase considerar y comprender como una figura autónoma. No tendría plausibilidad ni como institución religiosa (ya que sus sacramentos y la diaconía a ella inherente sólo son «tolerables» en cuanto modos de presentación del Kyrios viviente), ni como fuerza histórica creadora de orden o de cultura, por ejemplo en el sentido de la *Action Française* o de los católicos nazis alemanes. Al contrario considerada así pierde toda credibilidad. Por eso los Padres de la Iglesia compararon a menudo su luz con la de la Luna, mero reflejo de la del sol que con sus fases muestra claramente su relatividad. *La plausibilidad del cristianismo es inseparable de la de Cristo*». H. U. Balthasar, *Gloria I*, 415-416.

monástica, como versión de la iglesia a las realidades divinas y eternas sin atención explícita ninguna a su repercusión sobre este mundo, muestran cómo la iglesia es y debe vivir como «sociedad de contraste», en medio de este mundo y cómo estando en él toma de más allá de él (escatología anticipada en Cristo) las medidas de su acción y orientación. *Memoria* de una historia salvífica, actualizada en la celebración de los sacramentos; *presencia* en el corazón del mundo, ganando su pan y orando con los demás y por los demás; *esperanza* de una plenitud salvífica ante la que viven los monjes, son dimensiones esenciales del cristianismo, que deja de existir donde son olvidadas o trasvaloradas ⁷⁵. Los monjes, en cuanto vigías de la eternidad, son los mejores servidores del hombre temporal ⁷⁶.

De los grandes teólogos del siglo xx hemos aprendido que la teología fundamental en sentido estricto no precede ni funda la teología dogmática, sino que es una dimensión inherente y coextensiva a ella ⁷⁷. Es la fe en acto de ser, vivir y pensarse con todos los recursos a su alcance la que da razón de sí misma, la que así

75 «Les moines ont été les veilleurs de l'éternité. Tel est bien leur charisme propre». Dom G. Oury, *L'héritage de Saint Benoît. Initiation aux auteurs spirituels de la tradition benedictine*, Solesmes 1988; G. Lohfinck, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 133-144, La Iglesia como sociedad de contraste; 169-176, La sociedad de contraste de Dios; Id., «Kontrastgesellschaft». Eine Antwort an D. Seeber», en *HK* 4 (1984) 189-192. Este autor se adhiere a la afirmación de R. Riesner: «La decisión de preferir ser una minoría con una identidad clara, antes que una mundanización de la Iglesia, es el presupuesto para que ella pueda ejercer una eficacia transformadora del mundo». R. Riesner, *Apostolischer Gemeindebau. Die Herausforderung der paulinischen Gemeinden*, Giesesen/Basel 1980, 86.

76 Nietzsche ha mostrado cómo la eternidad es esencial para que el tiempo no sea la degustación del tedio inacabable, si bien él ha trasvalorado el concepto clásico de eternidad como la definitiva y plena posesión de la vida interminable, que es Dios, por la idea del «eterno retorno de lo mismo». Cf. su poema «Los siete sellos. La canción «Sí» y «Amén», hecha de reminiscencias del Apocalipsis, donde va repitiendo como ritornelo: «Pues yo te amo, oh eternidad» y que concluye así: «Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!», en: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Austral, 1983, 314-318.

77 «Esta unidad se ha de tener siempre ante los ojos cuando a continuación distingamos el aspecto teológico-fundamental y el dogmático de la estética teológica. La apologética se halla ya ocultamente cargada (y es muy consciente de ello) con el peso de la dogmática, cuando emprende la tarea de hacer plausible, de acercar la imagen de la revelación divina a los no creyentes. Realmente plausible sólo resultará para aquel que vea alborear en su espíritu los contornos precisos de la figura global del cristianismo». Balthasar, *Gloria* I, 117-118. «La marcha de nuestra reflexión intentará más bien demostrar la inseparabilidad de la teología fundamental respecto de la teología dogmática». Id., 15.

muestra su verdad, y no una razón exterior, anterior y en el fondo ajena y, por insensible, incapaz de percibir el contenido de novedad de la experiencia cristiana respecto de la experiencia humana a la vez que de continuidad con los anhelos profundos que ella implica. Esto significa que el verdadero fundamento de la fe cristiana se descubre cuando se conoce el contenido en cercanía, empatía y un mínimo de consentimiento a lo que el cristianismo objetivo contiene y propone. Eso es lo mismo que ocurre con el paisaje de la naturaleza, la obra de arte y la persona amada. La credibilidad real y la definitiva eficiencia de la fe se logran cuando se descubre el esplendor de la verdad de Dios, la gratuidad de su autoentrega, su carácter de Don y Per-Dón absolutos. Los grandes conversos al cristianismo llegaron a él cuando pudieron decir con serenidad y gozo: «Esta es la verdad». Agustín, Justino, Newmann, Blondel o Edith Stein no vinieron a la fe porque esta fuera moralmente más eficaz, filosóficamente más rica o socialmente más plausible a la luz de una cultura previa sino porque descubrieron en ella la verdad de Dios. La forma en que Jesús utiliza las ideas del Reino, del mesianismo y de Dios muestra la continuidad real a la vez que la real ruptura con las esperanzas anteriores, tanto del Antiguo Testamento como del judaísmo contemporáneo. Pablo inicia la misión a los atenienses con la propuesta de su evangelio como consumación de la fe en el Dios desconocido al que veneraban con un altar dedicado a él, para concluir en el anuncio de una sabiduría que es escándalo para judíos y gentiles. No contrapone sabiduría griega y locura cristiana sino dos *logoi tes sophias*, dos usos de la única razón y dos formas de sabiduría. Los dos son *logos* y *sophia*, pero unos la reconocen en el Dios lejano, de la Ley o del Bien, mientras que Pablo sitúa el lugar real de la racionalidad y de la sabiduría divinas en la cruz del Cristo resucitado. Por eso el evangelio ejercerá siempre fascinación y provocará siempre escándalo, suscitará a la vez la extrañeza y la entrañeza de los hombres.

El cristianismo vivido nunca ha establecido oposición entre la gratuidad de Dios y su fecundidad para la vida del hombre. Si Dios no fuera el Bien radical del hombre no sería amable por éste, pero una vez descubierto en su real divinidad, en su anterioridad, sacralidad y gratuidad absoluta, son ellas las que manifestándose en la historia constituyen la gloria y la gracia del hombre. Hemos aludido a dos momentos en la vida de san Pablo. Uno su actuación ante el Areópago donde presenta el evangelio instaurando conexión con la «piedad» propia de los atenienses que han dedicado un altar al Dios desconocido, y al que Pablo identifica con el que se ha dado a conocer por sí mismo en Cristo. El otro momento en la Carta a los Corin-

tios contraponen la sabiduría de este mundo y la locura de Dios dándonos en la cruz de Cristo, como nuestra sabiduría, justicia, redención y santificación. Pero el mismo Pablo en la Carta a los Filipenses suma, sin tener ningún sentido de alternativa sino de necesaria conexión, la cristología kenótica, el Dios en cruz y en muerte de esclavo, con las motivaciones de la moral cristiana, para tener todos el mismo sentir de Cristo que antepone el destino y la suerte mortal de los humanos a su divinidad. Son esas «entrañas de Cristo Jesús» (1,8) las que motivan la acción intraeclesial, pero también la relación con los paganos en un gozoso acogimiento y amoroso cultivo de todo lo bello, noble y justo que crece en el campo del mundo, sea quien fuere el que lo roture, riegue y siembre. Por eso, Pablo invita a los cristianos: «Hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo que es digno, todo lo que es justo, todo lo que es limpio, todo lo que es amable, todo lo que es honroso, toda grandeza moral y cuanto merezca alabanza, atendedlo y cultivadlo»⁷⁸. Previamente los había exhortado a brillar como estrellas en el mundo y a cooperar de esta forma en la «apología y consolidación del evangelio»⁷⁹. Ya en el primer escrito cristiano, la primera carta a los Tesalonicenses, san Pablo invita a esta anchura de espíritu que debe caracterizar al cristiano. Las fuentes de su existencia son: la acción interior del Espíritu Santo, la tradición apostólica del evangelio, la vitalidad profética de la iglesia, la creatividad del espíritu humano, discernida a la luz del evangelio, el cultivo de una vida moral que evita hasta la apariencia de mal. «No apaguéis el Espíritu. No despreciéis las palabras de los profetas. Discernidlo todo y retened lo que es bueno. Absteneos de todo género de mal»⁸⁰.

La verdadera sabiduría humana consiste en diferenciar, no para eliminar o identificar sino para unir. Y el milagro de la gracia divina consiste en diferenciar a Dios, con su gracia, poder y

⁷⁸ Fil 4, 8.

⁷⁹ Fil 2, 15; 1, 7. Ha sido la eficacia del amor y la capacidad creadora de ayuda humana en todas las obras de inteligencia y misericordia, de fortaleza y de solidaridad, lo que ha motivado la conversión al cristianismo. El ejemplo de amor al prójimo derivado del amor recibido de Dios es lo que convirtió al viejo mundo y seguirá convirtiendo al nuevo mundo al cristianismo. Recogiendo el testimonio de otros historiadores A. J. Festugière escribe: «Esta caridad fraterna y el principio de esta caridad, la de un Dios que murió por ellos, si se hubieran limitado a predicarla, si hubiera sido tan sólo una enseñanza, dudo que el mundo se hubiera convertido en cristiano... Este es el hecho nuevo, la novedad total del cristianismo. Esto es lo que conmovió los corazones. Esto es lo que convirtió. No la palabra, sino el ejemplo». A. Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona 1986, 90-93 cit. en 92.

⁸⁰ 1Tes 5, 19-21.

necesidades, del hombre con su poder, gracia y necesidades. Una diferencia que se ordena a aquella unión que mantiene la real consistencia de uno y otro. De nuevo aparece aquí la lógica de Calcedonia, afirmando la unión (sin confusión entre sí y sin transformación en otra tercera realidad) y diferencia (sin superposición y sin reparación ya) de Dios y el hombre en Cristo. Diferencia y unión entre Dios y el hombre; sucesión y continuidad entre el día y la noche que, sin embargo, hay que distinguir. La primera bendición de la mañana en la oración judía bendice así a Dios: «Alabado seas tú, Señor, Dios nuestro, Rey del mundo, que has dado al gallo el conocimiento para distinguir el día de la noche».

8. De la verdad a la plausibilidad

La teología, a la vez que la filosofía, ha superado ya su anterior acomplejamiento ante la prepotencia de las ciencias duras, la historia positiva en un sentido y las físico-químicas en otro, que habían reclamado el monopolio de «ciencia» para sí mismas, y el derecho de otorgar credenciales para todo pensamiento que se quisiera riguroso⁸¹. Ella desde su específica autocomprensión ofrece a la conciencia común las razones que permiten al cristiano existir no sólo como alguien al margen de la razón y experiencia históricas comunes, sino como quien tiene fuentes específicas de conocimiento y orientación, de sentido y de futuro, desde las que es capaz de colaborar con aportaciones específicas al proyecto humano común. En este sentido la plausibilidad es una exigencia esencial a la fe. Porque el evangelio de Cristo es una buena nueva para todos los hombres; la encarnación, muerte y resurrección de Cristo son para la salvación de todos. Y la salvación incluye la iluminación, sanación y plenificación del hombre entero, también de la inteligencia. El cristianismo es la religión del Logos encarnado: es Logos y es encarnado; por ello para acogerlo reclama verdad e historia, inteligencia y corazón⁸².

81 En su curso de 1928, *¿Que es filosofía?* Ortega y Gasset diagnostica esa sumisión de la filosofía a la ciencia imperante, la que él llama dictadura de los laboratorios e indica a la vez cómo los teólogos se han rebelado contra la jurisdicción filosófica, intentando salir de una teología hecha bajo su égida y dictadura, teología antropológica, para constituirse desde su propia lógica y centro, en teología teocéntrica, con alusión explícita a K. Barth. J. Ortega y Gasset, *¿Que es filosofía?*, Madrid, Austral, 1973, esp. 50-53.

82 Cf. O. González de Cardedal, «Razón y corazón en cristología. Última lección en Gredos», en *Revista catalana de Teología* 25 (2000).

Los dogmas son revelados por Dios. Son la mostración del propio ser y designios de Dios para el mundo en la medida en que realizados éstos en Cristo han encontrado una proposición e interpretación en la iglesia. Estas tienden a cumplir dos funciones: una, reconocer a Dios en su acción histórica y al ser divino en los comportamientos humanos; otra a explicitar cómo está afectado, interpretado y previvido el hombre en el misterio de la encarnación. Los dogmas son en este sentido reveladores del hombre⁸³. La teología tiene que ir siendo, por tanto, la partera de una antropología, que nace del seno del hombre mismo en la medida en que en sus entrañas se ha insertado el Hijo eterno, viviéndolas; y en la medida en que desde su mensaje descubrimos nuestra raíz original (la amorosa voluntad creadora de Dios) y nuestra destinación final (la consumación de nuestra finitud por la participación en la infinitud inacabable de Dios). El teólogo no puede, por consiguiente, establecer una alternativa entre su palabra sobre Dios y sobre el hombre, entre la verdad y la plausibilidad del cristianismo. La verdad tiene que suscitar una acción, palabra y vida históricas que la testimonien, es decir muestren recibibile, amable y vivible (plausibilidad). La eficacia histórica, nacida de la confesión consecuyente de la fe y de la confirmación del mundo desde sus ideales incita a pasar de los testigos a la realidad testificada, del hombre a Dios, de la plausibilidad a la verdad.

La teología tiene que mostrar la conexión e interacción recíprocas entre la verdad y la plausibilidad de la fe. Hasta ahora hemos repetido que esta última no es separable de la primera, y que una reducción funcional de la fe, o una relación con Dios «como si», sin el real asentimiento personal del hombre a su sagrada realidad personal, es el final eliminador del cristianismo y de la iglesia. Ahora deberíamos subrayar, por el contrario, que es justamente la vivencia profunda de la fe gratuita y agraciadora, como don de Dios, la que lleva a la teología a dar razón de esa esperanza⁸⁴, creando signos eficaces de la gracia de Dios que llega liberadora, iluminadora y santificadora al mundo. La teología tiene que dar cuenta y razón de su contenido, en la medida en que expone su real verdad ante los hombres y se cerciora de sus propios fun-

83 «Es legítimo considerar estos dogmas, no ciertamente en primer lugar como revelados sino como reveladores. Es decir, confrontándolos con las exigencias profundas de la voluntad y descubriendo en ellos, si es que está en ellos, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada». M. Blondel, *La Acción* (1893), Madrid, BAC, 1996, 441.

84 1Pedro 3, 15.

damentos. El saber de sí (fe y teología dogmática) se distiende en razón de sí y en fundamentación de la legitimidad de la fe (apología, teología fundamental)⁸⁵. El teólogo realiza esta misión mostrando que el Logos fundante del hombre es el presupuesto para que exista la palabra de Dios en el mundo; que este logos humano está radicado en la constitución crística de todo lo creado⁸⁶; que la creación es pensada por Dios como ámbito, anteproyecto y figura anticipada de la encarnación del Logos Hijo⁸⁷; que por consiguiente Dios pudo hablar la lengua y pensar en la lógica de los hombres, porque éstas habían sido configuradas en el origen justamente para este fin⁸⁸. De ahí que todo hombre esté orientado, conformado y en el fondo expectante de esa posible palabra de Dios en la historia. Todo hombre es así en raíz un oyente, providente y anhelante de la revelación divina. Por eso al encontrarse con ella en una figura histórica puede reconocerla y decidirse por ella. Las prefiguraciones y presentimientos en el corazón del hombre le preparan para el reconocimiento, pero no suplen la libertad y el amor que son necesarios para el consentimiento. La fe, lo mismo que la libertad, el amor y la entera vida personal no son prefabricables por anticipado. La historia es esencial a la vida humana: ni la inteligencia puede anticipar el futuro en un acto de asunción proléptica ni la voluntad querer de antemano todo lo querible en el porvenir, ni la libertad esquivar los riesgos y las promesas que Dios va escanciando al hombre en el tiempo. La fe es real en el acto de creer, el amor en la novedad de amar en situación, y la libertad en el ejercicio concreto de la predilección por un lado y del rechazo por otro.

La concentración de la teología en su propia verdad (teología sistemática o dogmática) no puede realizarse sin un lenguaje previo, una razón histórica y un oyente real, es decir no puede explicitarse como mera enumeración de hechos, ideas o promesas sino que tiene que articularse en diálogo y acogimiento previo, reto y oferta con la razón vital existente (teología fundamental). Verdad de Dios y plausibilidad para el hombre, teología sistemática y teología fundamental son inseparables. No hay por tanto meditación hacia adentro sin diálogo hacia afuera; no hay alabanza divina que no sea

85 Filipenses 1, 7.

86 Col 1, 16: «Cristo es imagen del Dios invisible, primogénito de toda creatura; porque en él fueron creadas todas las cosas; el universo ha sido creado por medio de él y para él. Y es antes que todo y todo continua consistiendo en él».

87 «Dios, haciendo al hombre, hacía como un preludeo del misterio de la encarnación». P. de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus. Oeuvres*, Paris 1996, 425. Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001.

88 Cf. H. Urs von Balthasar, *Teológica I-III*, Madrid 1997-1998,

a la vez invitación humana; no hay revelación de Dios que no esté ordenada a la redención del hombre. De ahí que la sanidad del quehacer teológico se aprecie también en la medida en que es capaz de ofrecer sentido, esperanza y autocompreensión a sus contemporáneos. Esa palabra mantiene su lógica propia y no se deja reducir a las medidas que le otorga la esperanza proyectada sobre ella, pero acogiendo a ésta puede reconocer en sí misma dimensiones que no hubiera descubierto sin esa provocación o rechazo exterior. La teología cristiana ha aprendido mucho de sus precursores, de sus coadjutores y de sus negadores. El Antiguo Testamento y las religiones, Platón y Aristóteles, los viejos adversarios o críticos de la fe cristiana (Luciano, Porfirio y Celso) junto con los nuevos (Compte, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud) todos han colaborado a que el teólogo se haya cerciorado de sus propios fundamentos a la vez que de sus límites, haya corregido sus errores y por contraposición se haya percatado de su real originalidad. Nada hay más eficaz para discernir la originalidad y comprensión cristiana de la culpa, del pecado y del perdón, a la vez que para percibir las degradaciones posibles de la moral y misericordia cristiana, que leer a Nietzsche⁸⁹.

La teología tiene que ofrecer una fundamentación de la fe que va más allá de su propia lógica interior. El cristianismo no es una casa sin ventanas hacia afuera. La luz le llega desde dentro y desde fuera; su luz interna es para proyectarla al exterior. Los intentos modernos de fundamentación teórica de la fe son en general de doble naturaleza:

1) Los que se elaboran como mostración de la interna realidad cristiana descubriendo su lógica propia con la novedad que implica. Su credibilidad nace de la lógica total del sistema, propuesta frente a otras formas de pensar la estructura y funcionamiento de los seres (vivencias) a la vez que su índole de realidad (filosofía) o la dimensión sagrada del hombre (religiones). Es el *modelo autofundativo*, que otorga prioridad epistemológica a la presentación de la totalidad propia con la conexión orgánica existente entre todos y cada uno de los elementos que la constituyen.

2) Los que se elaboran a partir de la relación de la fe con los saberes exteriores mostrando cómo se trata de órdenes distintos, pero sobre los cuales repercuten el mensaje del evangelio y la fe de la iglesia iluminándolos, corrigiéndolos, completándolos y extendiéndolos hasta órdenes de realidad que ellos por sí mismos no hubieran sido capaces de descubrir. Y en un segundo orden —que

89 Véase especialmente: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1973.

no es cronológico— dejándose interrogar, corregir, iluminar y ensanchar por esos saberes mundanos, que por versar sobre la creación de Dios y estar realizados por el hombre que es su imagen son teológicamente relevantes y sin cuyo conocimiento el teólogo no puede realizar su misión. Modelo *heterofundativo*, que otorga primacía al diálogo junto con la cooperación entre la fe y propuestas para otras formas de comprender y transformar la realidad ⁹⁰.

A la luz de este esquema reconocemos las tres formas fundamentales que ha tenido la expresión de la fe en los últimos siglos: a) *Decisionismo*. Intenta fundar la fe, ateniéndose sólo a su lógica interna, sin conexión con otras propuestas racionales, como si entre la razón humana general y la razón cristiana iluminada por la fe mediara un abismo infranqueable, o sólo vadeable por un acto de mera voluntad. b) *Racionalismo*. Intenta fundar la fe en los motivos que la razón general contemporánea encuentra para aceptar a aquella, en la medida en que encaja, apoya o ensancha a la razón histórica, la acción moral o la situación social-política, sin aceptar que en determinados órdenes pueda poner en cuestión sus presupuestos. c) *Fundacionismo*. Es el método al que hemos venido orientando. Parte del descubrimiento y acogimiento de la lógica propia que la verdad creída implica y va estableciendo la conexión con la verdad exterior, yendo de una a la otra en la doble dirección, partiendo del presupuesto de la unidad del Dios creador, de la unidad de plan divino de salvación, de la unidad de la vocación última del hombre, de la constitución crítica de la razón humana, de la acción del Espíritu Santo en el mundo preparando la llegada de Cristo, donde aún no ha sido anunciado, y consumando su acción por la actualización e interiorización de su mensaje en las conciencias.

La teología está obligada por tanto a dar razón histórica de sí misma en la medida en que afirma la universalidad, racionalidad y eficacia humanizadora del cristianismo dentro de cualquier cultura y en cualquier generación. No es posible una retirada a tierra propia ni un enclaustramiento en la experiencia y acción eclesial, inmunitador frente a la conciencia y acción de la humanidad. Sólo enunciamos las formas en que se puede llevar a cabo esa tarea verificadora de la fe ante la razón humana en cada cultura y momento. La fe:

1. Remite a una historia originante. Unos hechos, personas, palabras, movimientos de conciencia están en el origen. El cristia-

90 Cf. B.D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge-New York 2000, con la recensión de L. Oviedo, en *Antonianum* 2 (2001) 339-342.

nismo no es una idea, un deseo, una promesa o una utopía. «Le christianisme c'est un fait». Y por ello tiene una memoria, tradición e interpretación normativa del origen⁹¹. La fe se apoya, aun cuando no se deduzca, en hechos históricos. Tiene una fundamentación objetiva (*Principio histórico*).

2. Recoge y repiensa esa historia original verificándola. El cristianismo tiene una continuidad con el origen. Ha explicitado el tipo originario sin corromperlo. Ha ido creando vida a partir de un proceso de desafío: desde fuera hacia adentro y desde dentro de ella misma hacia afuera. Ha asimilado otras creaciones, integrándolas en la sabia de su propio tronco, mejorándolas en muchos casos por la incorporación vital a su propio principio. Vive en continuidad y creatividad históricas (*Principio de continuidad y asimilación creadora*)⁹².

3. Ha creado un lenguaje, signos, e instituciones, que han suscitado nuevos horizontes de sentido, de acción y de esperanza. El principio de la encarnación de Dios, como valoración infinita de lo finito, ha hecho del hombre algo infinitamente valioso, no instrumentalizable para nada, con un fin propio y un destino que tiene personalmente que realizar (*Principio de originalidad antropológica*)⁹³.

4. Propone verdad real mostrando la gloria del Dios Absoluto encarnado y en cuanto que desde la revelación de ese Dios conoce el sentido de la realidad, la meta de la historia, la propia estructura metafísica de la vida personal, el orden lógico de la vida comunitaria como lazo de subjetividades y a la vez abertura a un Bien común trascendente (*Principio veritativo específico*)⁹⁴.

91 Y. Congar, ¿un cristianismo transmitido y recibido o libremente reinterpretado y vivido? en *Concilium* 106 (1975) 422-433; O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2001, 12-27 (Principio comunitario institucional).

92 Se trata de la primera y segunda nota que diferencia un verdadero desarrollo de una corrupción: continuidad de los principios y potencia de asimilación. Cf. J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997, 208-218

93 Aquí tendríamos que situar todos los autores que han intentado elaborar la teología como antropología, deduciendo ésta de una cristología: S. N. Bulgakov y K. Rahner como genios iniciadores. Cf. J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Madrid 1973; W. Kasper, «Fundamento-cristológico de una antropología cristiana», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 266-296; L. Ladaria, «Cristología y antropología», en *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 70-79.

94 Toda la obra de Hans Urs von Balthasar tiene esta orientación: desde lo que él llama la «fascinación del centro inaprensible» (*Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, Madrid 1964, 15), que sitúa la revelación del Máximo en lo mínimo, la totalidad en el fragmento, la Belleza suprema en la desfiguración del

5. Acepta la colaboración en otros órdenes de realidad y entabla un diálogo con otras propuestas de sentido y de acción. El afinamiento en las propias convicciones es el presupuesto del diálogo: sin unidad de base no hay pluralidad sensata y sin identidad conocida y reconocida no hay diálogo posible (*Principio dialógico o de correlación entre preguntas humanas y respuestas cristianas*)⁹⁵.

6. Puede mostrar cuales han sido las realizaciones que de hecho la fe cristiana ha suscitado en los campos de la civilización, de la cultura, de la sanidad y de la acción educativa, en una historia que no cesa y que se ha ejercitado en todas las geografías y en todas las generaciones (*Principio pragmático de eficacia*).

7. Se siente responsable del destino histórico de los pueblos y de las personas, de forma que todo lo que afecta a los hombres afecta a los cristianos. Nada humano e histórico les es ajeno y frente a ese mundo se saben llamados por Dios a ser potencia animadora y signo de esperanza. Justamente porque se saben ciudadanos de otro mundo, se sienten responsables de éste, ya que el otro es el despliegue positivo de la responsabilidad con que se ha asumido a éste y el juicio que Dios ejerce sobre cada hombre se hace a la luz del comportamiento de cada hombre con su prójimo. No sólo no hay alienación o alejamiento de la historia sino remisión a ella como el único lugar de la verdad y de la salvación (*Principio histórico*)⁹⁶.

8. Remite cada hombre a su propia experiencia personal, de forma que nada que le adviene desde fuera sea impuesto o introyectado por otro sin que encuentre en su conciencia, corazón y libertad un eco que le permita ver en lo nuevo una constatación, reforma, extensión o novedad perfeccionadora de su realidad presente. Incluso cuando la palabra nueva incita a una conversión no es para la nuda negación de lo anterior sino para el esclareci-

encarnado y crucificado. En círculos concéntricos va integrando todos los demás órdenes de la realidad. En su *«Teología de la historia»*, Madrid 1964, elabora su comprensión del «Universal concreto» (Cristo) y del Amor humillado como el único digno de fe: desde ahí hay que leer su entera construcción teológica, que parece guiada por la afirmación de M. Blondel, *La Acción* (1893), Madrid 1996, 502: «El verdadero Infinito no está en el universal abstracto sino en el particular concreto».

95 Este es el principio-guía de la teología de P. Tillich, *Teología sistemática I-III*, Salamanca 1982.

96 Se orientan en esta dirección la teología crítica, política y de la liberación, con los tres nombres más significativos: H. Küng, E. Schillebeeckx, J. B. Metz, G. Gutiérrez.

miento y consolidación de algo que ya como anhelo preexistía en él (*Principio de interioridad*)⁹⁷.

9. Mantiene abierto el tiempo y lo ordena al futuro como el lugar donde la verdad y el sentido, desplegándose en plenitud, se acreditarán a sí mismos ante el hombre y en este sentido serán su juez. El cristianismo, a la vez que la memoria y la presencia, vive de la promesa y la esperanza, dejando una reserva ante todo lo que el tiempo es y ofrece, porque éste no es todo y sólo lo que el hombre tiene (*Principio escatológico*)⁹⁸.

10. La razón que la fe da de sí misma ante los hombres se despliega abarcando múltiples órdenes. Su legitimidad no se decide ni esclarece a partir de uno solo de ellos; pero no sólo en la medida en que es teóricamente razonable sino que ha sido históricamente vivida por una comunidad que lleva veinte siglos queriendo darle alcance y a la vez sintiéndose incapaz de realizar todas sus exigencias. Esa comunidad es la iglesia: comunidad de creyentes y confesores, de metafísicos y de mártires, en la que hay expresiones de perfección permanente (santos) y expresiones de degradación permanente (pecadores). No hay proposición completa y convincente de la fe si no incluye su realización en la comunidad histórica, que se identifica desde ella: la iglesia (*Principio eclesial*)⁹⁹.

97 Hemos hablado de principio de interioridad para referirnos a lo que en medio de la crisis modernista se llamó «método de la immanencia», que partiendo de Blondel ha suscitado las grandes creaciones de la teología jesuítica en Francia: Aug. y Alb. Valensin, H. de Lubac, H. Bouillard... «Il y a un principe auquel la pensée moderne s'attache 'avec une susceptibilité jalouse'... il peut se formuler ainsi: «Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin —ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela que ne peut ni pénétrer sa vie ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable». A. Valensin, «Méthode d'Immanence», en M. Blondel-A. Valensin, *Correspondance* 1912-1947, Paris 1965, 233. Cf. Aug. et Alb. Valensin, «Immanence (Méthode d')», en *DAFC* 2, 579-612.

98 J. B. Metz creó la expresión «eschatologischer Vorbehalt = reserva escatológica» después de que otros habían hablado de la «verificación escatológica de la fe» (J. Hick). Se trata de mostrar que el cristianismo se remite al futuro de Dios, que es el porvenir del hombre, y que lo que vivimos es realidad verdadera pero sólo en forma de anticipo, por no decir de sombra, de promesa y de arras de una realidad, que en continuidad con lo que la fe nos propone, incluirá una novedad insospechable. Todos los textos paulinos sobre la visión como en espejo y en enigma, sobre cómo aún no se ha manifestado lo que seremos, sobre las arras del Espíritu, se refieren a esta dimensión proleptica de la fe y con ello a su esencial constitución escatológica: es un don incondicional de Dios ya realizado pero *todavía no* desplegado.

99 El cristianismo nunca ha existido como religión del individuo sino como iglesia. No ofrece una comunicación del alma con Dios en soledad, sino que reli-

Estos serían los diez horizontes históricos y hermenéuticos en un sentido, veritativos en otro y pragmáticos en otro, necesarios todos ellos, para dar razón completa de la fe y mostrar su plausibilidad: Historia, sentido, verdad Dios-hombre, diálogo, eficacia, interioridad, esperanza escatológica, comunidad.

9. *Dios como primera y última cuestión
tanto de la vida humana como de la teología*

Descubrir a la luz de las experiencias y esperanzas de los hombres proyectadas sobre la iglesia cual es la naturaleza profunda de su mensaje, reconocer la verdad de Dios que nos precede y las esperanzas renacientes de los hombres que ella debe acoger y discernir, articular la reflexión teológica de manera coherente con el Dios vivo y verdadero, sin sucumbir a la perenne tentación de convertir a Dios en mero instrumento al servicio del hombre, convirtiendo a éste en primer origen y último fin (es decir reejercitando el pecado original) y con ello dejar a Dios ser Dios, viviéndose como hombre solo y comprendiendo el mundo en su luz, esa me parece a mí que es una de las tareas primordiales de la teología y a su vez su aportación decisiva al cristianismo contemporáneo.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

ga la gracia a unos signos positivos, a una tradición normativa y a una interpretación autoritativa, en una palabra a la encarnación, al sacramento y al apóstol. El dogma de la encarnación es el principio estructural de la comprensión cristiana frente a todo liberalismo y moralismo. «Yo consideraré la encarnación como la verdad central del evangelio y la fuente de donde tenemos que sacar los principios» (J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 335). Newman deduce partiendo de ella los nueve principios que constituyen y caracterizan el catolicismo. El protestantismo ha inclinado a una lectura magisterial, moral, directamente soteriológica del Evangelio, separándolo de la comprensión dogmática de los Concilios. Esta versión es la que radicalizará el llamado «Kulturprotestantismus» o protestantismo liberal. En el fondo la gran cuestión es si el evangelio es separable, anterior e independiente de la iglesia. En este sentido es revelador el título del libro con el que A. Loisy, responde al libro de A. Harnack, *La esencia del cristianismo* (1901): «L'Évangile et l'Église», Paris 1903. Cf. G. Lohfinck, *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986 (Introducción: La herencia del individualismo).

SUMMARY *

Theology has its foundation and content in the truth of God, given in the revelation of Christ. Is present day consciousness capable of truth? Or is it governed by the law of efficacy and plausibility, or concurrence with dominant powers, ideas and cultures? Truth and plausibility are key categories in this sense.

In this horizon God can appear as something man needs, uses, that serves him to affirm that he is man; apart from the will and being of God himself. And so occurs a functional reduction of God. The emphasis of the «truth of God himself» or the «function of God for us» brings about two types of theology. This article seeks to identify these currents of thinking and overcome the alternative between essentialism and functionalism, proposing a list of criteria to unite the truth of God (revelation, glory) and the existence of man (meaning, hope, salvation).

* La dirección de SALMANTICENSIS agradece al Real Colegio de Escoceses de Salamanca la traducción de los sumarios publicados.