

La razón teológica en diálogo con la cultura Andrés TORRES QUEIRUGA

La modernidad ha introducido en el mundo del pensamiento y de la cultura una serie de hechos que afectan tanto a la objetividad como a la subjetividad de lo religioso y que plantea la necesidad de un cambio de paradigma en teología. En la situación de tránsito de paradigma en la que nos hallamos, el autor de/ presente artículo advierte que lo que aquí presenta no tiene la pretensión de lo plenamente elaborado y sistemáticamente acabado, sino únicamente la insinuación de lo provisional, la afirmación afilada con un algo de provocación y el intento de abrir el pensamiento hacia nuevas posibilidades
Edición original en «La razón teológica en diálogo con la cultura», Iglesia viva N.º. 192 (1997) 93-118

La propuesta que hago parte de una consideración situada y parcial.

Situada, pues una propuesta así no puede dejar de reflejar las preocupaciones de quien la hace, aquéllas que vienen trabajando su propia búsqueda, aunque esto no elimine la esperanza de que, en la medida en que esa búsqueda se realiza dentro de una misma comunidad de *investigación*, acabe reflejando también las preocupaciones generales.

Parcial, pues la situación actual de la fe en su diálogo con la cultura resulta inabarcable para cualquier punto de vista individual. Toda propuesta ha de saberse irremediamente limitada, aspirando tan sólo a ofrecer una perspectiva sobre la tarea común. La única esperanza de un cierto equilibrio reside en su integración con las demás en un ambiente de diálogo y apertura a la complementariedad.

Como dijo Kirkegaard, «el hombre es una relación que se relaciona consigo misma». Como relación, la persona humana está siempre remitida a lo otro de sí. Pues sólo saliendo de sí puede ir encontrando su realización. Pero lo que más especifica esta relación como humana es justamente su constitutiva autorreferencia: su referirse al -a lo- otro es su modo de poder llegar a estar plenamente en sí misma.

Aplicada al problema actual de la teología, la frase de Kirkegaard permite agrupar en torno a tres polos fundamentales los múltiples elementos que configuran el enorme cambio acontecido con la modernidad:

- 1) Ha cambiado nuestra relación con *el objeto* de la teología.
- 2) Ha cambiado nuestra conciencia de esta relación.
- 3) En consecuencia, es preciso construir una nueva relación: reelaborar la teología en el seno de un nuevo paradigma.

Pero antes conviene aclarar el marco general y el consiguiente cambio de paradigma que supone.

I. LA MODERNIDAD COMO CAMBIO RADICAL DE PARADIGMA

Autonomía e historicidad

Hoy existe un consenso prácticamente unánime sobre el hecho de que lo que constituye el dinamismo más irreversible del proceso moderno es la progresiva *autonomización* de los distintos ámbitos de la realidad.

Empezó por la realidad física, que fue mostrando la fuerza de su *legalidad intrínseca*, pues las realidades mundanas aparecían obedeciendo a las leyes de su propia naturaleza.

Siguió la autonomización de la realidad *social, económica y política* que dejó en claro que el reparto de la riqueza y el ejercicio de la autoridad no es el fruto de disposiciones divinas directas, sino el resultado de decisiones humanas concretas: ya no hay pobres y ricos porque Dios así lo dispuso, sino porque nosotros distribuimos desigualmente las riquezas, y el gobernante no lo es ya «por la gracia de Dios», sino por la libre decisión de los ciudadanos.

Continuó por la *psicología* que puso de manifiesto que la vida interior de las personas no puede concebirse como el resultado de mociones divinas o tentaciones demoníacas, sino de una serie de concausas externas e internas, entre las que hay que contar con los impulsos del inconsciente y los influjos ambientales, sociales y culturales. La misma moral muestra su autonomía, en cuanto ya no recibe de lo religioso la determinación de sus contenidos, sino que la busca en el descubrimiento de aquellas pautas de conducta que más y mejor humanizan la realidad humana.

Y todo ello con una segunda característica fundamental: la realidad aparece además como radicalmente *histórica y evolutiva*: de lo más hondo de la conciencia contemporánea emerge el descubrimiento del carácter evolutivo de todo lo real, empezando por el cosmos, continuando por la vida hasta llegar a la especie *homo*, sin olvidar la radical historicidad que es la marca específica de todo lo propiamente humano.

Un proceso irreversible

Aunque no todos aceptan, por ej., el carácter autónomo de la moral, a nivel teórico cabe decir que esta situación representa algo prácticamente adquirido. Hay quien reprocha en esto un entreguismo a la modernidad, una dimisión de la fe ante el espíritu del tiempo. Pero no se trata de aceptar, sin rechistar, la modernidad. Porque no todo lo que hay en ella resulta aceptable. Lo que sí resulta irreversible es el *proceso como tal*, en cuanto constituye un avance hacia la realización humana, y la *tarea global* que propone a la libertad.

La apuesta consiste justamente en acertar con aquella configuración que, en cada caso, responda a una realización auténticamente humana. La crítica de la modernidad no es tarea exclusiva de la teología, sino de todo pensamiento vivo y liberador. Pero constituiría una enorme ceguera histórica escudarse en unas deficiencias reales para evitar la confrontación de la fe con la nueva situación. Un mínimo de sentido histórico muestra que no existe otra posibilidad de ser críticos con la modernidad que la de reconocer la realidad de su desafío y tratar de aprovechar sus posibilidades y de evitar sus peligros. Se trata de una *revolución epocal*, cuyas consecuencias sólo podemos barrantar, pero con la que debemos contar en el intento de repensar hoy teológicamente la experiencia de la fe.

La trampa de las reacciones polares

Ante un cambio así, acostumbran a producirse reacciones polares. Es el típico juego del todo o nada, en el que uno o bien se entrega acríticamente a lo nuevo o bien se agarra dogmáticamente a lo viejo. Cuando se observa el proceso religioso dentro de la modernidad, se percibe cómo este juego se ha ido produciendo de forma cada vez más clara. *Conservadurismo* eclesial y teológico, por un lado, y crítica *secularista* y *atea*, por otro, han polarizado la marcha de la cultura cargándola por ambas partes de agresividades y malentendidos.

Así, para asegurar las nuevas conquistas humanas, un sector importante de la cultura consideró que había que negar la realidad de la Trascendencia. Pues, al estar representada por actitudes que se oponían -real o aparentemente- al desarrollo humano, la trascendencia aparecía como algo alienante. En el polo opuesto, buena parte del mundo religioso -sobre todo el institucionalmente más influyente- se encastilló en una actitud apologética y se resistió a admitir la legitimidad de muchas de las nuevas conquistas humanas.

Necesidad de un nuevo equilibrio

Por fortuna, el mismo proceso histórico se ha encargado de patentizar los efectos reales de las distintas tomas de postura. De hecho, hoy vemos las cosas desde una perspectiva que nos permite poner las bases de un diálogo sereno que subjetivamente ayude a reconocer la verdadera intención del otro y objetivamente propicie la unión de los esfuerzos en la concreción de metas comunes.

En esta dirección han ido todos los esfuerzos críticos que han puesto al descubierto las distintas trampas de la modernidad: desde sus tendencias nihilistas y antihumanistas, hasta la crítica de la «razón instrumental».

Pese a ser tópicos, estos datos arrojan luz sobre nuestro problema. Y, en este sentido, la nueva sacralización del cosmos y de la subjetividad humana, que se manifiesta de mil formas en los movimientos parareligiosos y en las religiosidades difusas típicas de nuestro tiempo, no deja de representar un cambio significativo.

Para un pensamiento teológico responsable, todo esto debería comportar la necesidad de afrontar lúcidamente la nueva situación, buscando un equilibrio actualizado. Eso deberá pasar por un repensamiento de la trascendencia en las nuevas coordenadas emergidas en el proceso histórico.

II. LA NUEVA OBJETIVIDAD RELIGIOSA

La apuesta decisiva: nueva concepción de la relación Inmanencia-Trascendencia.

Se trata de la tarea más honda y urgente de la teología actual. La *autonomía* del mundo constituye, *en su nivel*, un dato irreversible: ni el alma más piadosa puede aceptar hoy que los astros sean movidos por ángeles y las enfermedades sean causadas por demonios. Esto corta de raíz toda concepción intervencionista de la actividad divina. Viejos hábitos heredados de cuando Dios «llovía y tronaba» pueden todavía llevar, en determinados ambientes, a hacer rogativas. Tratar de justificar éstas u otras prácticas semejantes significaría *-en la cultura actual-* estar sembrando ateísmo.

A causa de las exageraciones de unos y de los alambicamientos teológicos de otros, con demasiada facilidad se ha olvidado que no es posible concebir el *funcionamiento real* de nuestro mundo a base de los elementos mitológicos que caracterizaban la mentalidad religiosa premoderna. Con esto no negamos el valor simbólico de las intenciones profundas vehiculadas por las expresiones míticas. Un ejemplo: el relato de la creación del hombre de Gn 2 conserva todo su valor simbólico, pues en él se expresa la relación única -íntima y amorosa- de Dios con el hombre y la mujer como diferente de la que mantiene con las demás creaturas. Pero constituiría un contrasentido interpretarla como una explicación del funcionamiento real del proceso evolutivo de la vida.

Aunque parece evidente que, de una u otra forma, existe una *percepción profunda* de esta mutación tanto en la sensibilidad religiosa de la gente como en la misma vivencia de los teólogos. Dicha percepción no ha entrado todavía con la misma intensidad en las elaboraciones expresadas de la teología. En realidad, tomar esto en serio implica una remodelación profunda -que puede llegar a ser incómoda e incluso dolorosa- de los hábitos mentales y de las pautas piadosas.

Ni a corto ni a medio plazo cabe esperar soluciones medianamente unánimes y satisfactorias a este problema.

Pero hay que intentarlo. Las siguientes reflexiones señalan una líneas de fuerza que pueden determinar la nueva configuración teológica.

Una Trascendencia que se realiza en la máxima Inmanencia.

1. *Fin del «Dios separado del mundo».* Para una *mentalidad mitológica*, la lejanía de la trascendencia, imaginada allá en el cielo, era compensada con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos «sobrenaturales». Si no queremos sucumbir a la concepción deísta de un «dios arquitecto o relojero», que se desentiende de su creación, un Dios separado lleva necesariamente a un «deísmo intervencionista», o sea, a la imagen de un Dios que está en el cielo, desde donde interviene de vez en cuando y al que, por esto, hay que convencer mediante la plegaria, la ofrenda y el sacrificio. En última instancia, la *estructura subyacente* a esta concepción consiste en suponer que la iniciativa está con nosotros y que por eso, cuando las cosas no nos salen bien, solicitamos que Él intervenga con su «ayuda».

Se impone una *inversión radical*. Dios no tiene que venir al mundo, porque ya está en él. No tiene que intervenir, porque, con su acción, lo está sustentando y pro-moviendo todo. No es que acuda cuando se le llama, porque es Él quien se adelanta convocando y solicitando nuestra colaboración. Nosotros, sí, somos los que necesitan ser continuamente llamados, despertados y "suplicados".

Dos intuiciones fundamentales permiten articular teológicamente esta nueva comprensión.

2. *La nueva concepción positiva de lo infinito.* Se ha tendido a dar una definición negativa de lo infinito, como si finito e infinito fuesen dos realidades opuestas. Se precisa una definición positiva, que respete su carácter de plenitud irrestricta. Si lo infinito se define positivamente, no tiene nada de extraño que Hegel diga que «lo finito tiene su verdad en lo infinito».

Esto parece abstracto. pero, en realidad, es muy concreto. El cristianismo superó la concepción griega - predominantemente negativa- y supo ver a Dios como infinito positivo. Entonces se comprende que no pueda existir nada que esté «fuera» de Él, ya que todo lo que no sea Dios tiene en Él no sólo el origen, sino su misma consistencia. El hinduismo lo comprendió desde muy antiguo y los Hechos de los Apóstoles lo ponen en boca de Pablo, con referencia explícita a la religiosidad pagana: «*ya que en Él vivimos y nos movemos y existimos*, como dijo uno de vuestros poetas: *pues somos de su linaje*» (Hch 17, 28-29).

Esta idea ha calado hondo en la sensibilidad filosófico-teológica moderna. Baste recordar el éxito que, pese a su ambigüedad, obtuvo la renovación por Bonhöffer del viejo principio etsi *Deus nos daretur* (aunque Dios no existiese). Hablamos de ambigüedad, porque puede tener una traducción «deísta-ilustrada», como si Dios - puesto que «no interviene»- no hiciese nada. La verdad es la inversa: Dios no precisa acudir con intervenciones puntuales, justamente porque desde siempre está ya actuando, pro-moviendo y solicitando nuestra colaboración.

3. *Revisión del concepto de creación.* En sintonía con lo anterior, la creación se revela en su carácter único de iniciativa absoluta, que nace del amor y que, por lo mismo, se dirige a la afirmación de la creatura en y por *sí misma*, o sea, sin buscar el propio provecho ni exigirle nada a cambio, sino volcada en la búsqueda de su plena realización. En todo rigor, con San Juan de la Cruz, habría que decir que, paradójicamente, Dios nos crea, no «para que le sirvamos», sino para servirnos Él a nosotros (véase Mt 20,28).

De ahí una consecuencia decisiva: *la ruptura de todo dualismo* natural-sobrenatural, e incluso sagrado-profano. Puesto que todo viene de Dios, todo puede y debe ser vivido como afirmación y acogida de su acción creadora. Cuanto ayude a la realización de la realidad creada -material o espiritual, científica y social o moral y religiosa- responde al designio creador y constituye *idénticamente* la alegría del Creador y el bien de sus creaturas. Desde esta perspectiva carece de sentido cualquier intervencionismo divino: no por el defecto de un dios ausente, sino por el exceso del amor de un Padre que «trabaja siempre» (Jn 5,17). No se nos quita la responsabilidad, ya que sin nuestra colaboración nada puede suceder en el mundo de la libertad. Pero tampoco se nos abandona al juego desesperado de una libertad solitaria ante una tarea inacabable, ya que nuestro esfuerzo está, siempre precedido y acompañado, inscrito en una acción más amplia y poderosa.

4. *El vuelco de la teodicea.* Con esto resituamos también el problema del mal. El mal no puede venir de Dios, pero es justamente lo que se opone al dinamismo amoroso de su acción creadora. Y se opone, no como impotencia de Dios, sino como límite de la creatura, que, al ser finita, «no da más de sí». Así como no cabe decir que Dios deja de ser omnipotente porque «no puede» hacer un círculo cuadrado, tampoco lo podemos afirmar cuando la creatura, finita por definición, está expuesta a los límites de la imperfección, el sufrimiento y la muerte, propios de su condición.

Esto representa un vuelco radical en el *planteamiento de la teodicea*, que, por fin, puede romper el círculo vicioso de un Dios que ama sin medida hasta llegar a la cruz, para redimir un mal que podría haber evitado. Y juntamente muestra la inconsistencia de la postura atea que niega a Dios por culpa del mal, pero con ello deja el problema del mal sin resolver.

5. *La nueva gratuidad de la oración.* Cambia también el sentido de la plegaria. A un Dios separado, hay que intentar moverle, convencerle. A un Dios que «es amor» (1 Jn 4, 8), que no tiene otro interés que nuestra realización, que «trabaja siempre» por nosotros, lo que cumple es acogerle y secundarle.

Si no pedimos cosas concretas a Dios, *no es por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario*: porque estamos convencidos de que el fallo, la deficiencia para evitar el mal y decidirse al bien no están jamás del lado

de Dios, sino siempre del nuestro. Incluso cuando pedimos por los demás, sin advertirlo invertimos los papeles: nosotros aparecemos como los buenos, siendo así que la realidad es a la inversa, ya que es Dios quien nos insta a que «escuchemos» su llamada y luchemos contra el mal en nosotros y en los demás.

No hay por qué temer la pérdida de ninguno de los registros psicológicos de la expresión de la indigencia y el deseo, del ansia de mejorar y de ayudar. Sólo los sitúa *en su verdad*, esforzándose por respetar la primacía de Dios en el amor y por apreciar en su justo valor nuestra actitud de creaturas queridas por Aquél que va por delante de todas nuestras iniciativas y conoce mejor que nosotros los deseos de «nuestro propio corazón» (1 Jn 3,20).

Una teología afirmativa desde el Dios creador-salvador

1. *Repensar la cristología*. La idea de la continuidad entre creación y salvación, típica de la tradición patrística oriental, resulta ahora obvia. Consecuencia: la creación es salvación y la salvación es *salvación* y nada más. Esto equivale a decir que cuanto viene de Dios sólo se interpreta correctamente cuando cobra un sentido positivo y liberador para nosotros. Por consiguiente, toda interpretación que presente la historia de Dios con la humanidad como amenaza o agravamiento de su destino, sólo por esto es falsa.

De ahí que sea hora de abandonar la "definición" -no por tópica y aun bonita, menos falsa de Dios como *fascinans et tremendum*: el Dios de Jesús sólo puede y quiere representar para nosotros la "fascinación" del amor, nunca de la amenaza "tremenda" del castigo.

La continuidad creación-salvación afecta al modo de comprender la *encarnación*. La imagen de «bajar del cielo» es sustituida por la de «nacer desde el suelo». De ahí que las cristologías actuales, a sabiendas o sin querer, se construyen, en mayor o menor medida, *desde abajo*. Y esto hace que la divinidad de Cristo se contemple como «unión en la diferencia» con nosotros. Con ello, sin eliminar el misterio, se evita un dualismo sobrenaturalista en Jesucristo que lo deshumaniza y no se compagina con el modo como el Evangelio habla de su vida entre nosotros.

Así, la salvación abandona los esquemas contruidos sobre un «sacrificio» mediante el cual se «paga un precio» o se «redime un castigo». De este modo, la redención recupera su condición de iniciativa de Dios que nada exige a cambio. Y Cristo aparece como aclaramiento y posibilidad concreta de nuestra vida auténtica, en cuanto salvada en Dios. Y esto, no de un modo exclusivista respecto a las otras religiones, sino como culminación de un proceso universal por el que Dios «fragmentariamente y de muy variadas formas» (Hb 1,1) trata de hacer lo mismo con todo ser humano que viene a este mundo.

2. *Salvación de lo real*. Esa idea del Dios creador-salvador permite reconocer la *autonomía de lo creado*, sin naufragar en los escollos del abandono deíctico y del intervencionismo mitológico. La presencia salvadora de Dios, lejos de amenazar la densidad de cada ser, la afirma en sí misma.

a) Esto vale respecto a la *naturaleza*: Permite comprender «desde dentro» la preocupación ecológica y posibilita una relación positiva con la ciencia. Pues todo lo que signifique avance humanizador pide ser acogido como prolongación de la acción creadora, sin dejar de ofrecer juntamente un patrón crítico desde el modelo de una humanidad «salvada».

El tema de los «milagros», tan problemático para la modernidad, exige también ser replanteado de raíz. Pues, si se presentan como intervenciones empíricas que rompen la autonomía de lo real y -empalmado con el problema del mal y de la oración de petición-cuestionan el amor ya siempre activo y sin «favoritismos» de Dios, carecen de sentido.

b) Pero es en la sociedad donde las consecuencias de este enfoque resultan más llamativas. No es interviniendo esporádicamente, sino a través de nuestra libre acogida, como Dios actúa salvíficamente a favor de todos. Dicha acción solicita nuestra acogida en una praxis social que colabore con Él en el advenimiento de su Reino:

«escuchad» mi grito en el grito de los pobres y «tened piedad» de ellos. La teología política, la teología de la liberación, las teologías autóctonas e indígenas, la nueva teología feminista y, en general, toda la reflexión teológica sobre las exclusiones muestran cuán hondo ha calado esta idea en la conciencia teológica actual.

c) También respecto a la Iglesia, todo avance social es un avance salvador. De ahí que el tema de la igualdad radical y de los derechos humanos dentro de ella no puede plantearse ya desde la rutina histórica, sino desde la creatividad que sabe saludar el soplo Espíritu en todo avance auténtico. Con respecto al ejercicio de la autoridad y de una auténtica democratización en la gestión eclesial, las consecuencias son graves y urgentes.

d) Los avances de la psicología ofrecen una oportunidad de renovación en la moral y en la espiritualidad. El problema de la *moral* se agrava porque su relación con la teología hace más difícil el reconocimiento de su autonomía. Pero la introducción del concepto de teonomía -«la razón autónoma unida a su propia profundidad» (PTillich) abre unas grandes posibilidades.

III. LA NUEVA SUBJETIVIDAD RELIGIOSA

La profunda mutación en el «objeto» de la teología repercute necesariamente en el modo de relacionarse con él, o sea, en la subjetividad religiosa. El «giro antropocéntrico» no es un eslogan. Es una auténtica revolución, que

no deja nada intacto. Y como todo lo que pertenece al mundo de lo reflexivo resulta especialmente difícil, los problemas son aquí más arduos, más agudos.

Autonomía de la subjetividad

También la autonomía se convierte aquí en concepto-clave. El desprestigio de la tradición pudo ser una reacción exagerada, pero supuso una alerta justificada. No era posible continuar con la concepción ahistórica del dogma ni con la lectura literalista de la Biblia.

A partir de Descartes y sobre todo de Kant la filosofía puso de manifiesto la raíz del cambio de perspectiva: el descubrimiento de que el sujeto entra siempre y necesariamente en la *constitución* de todo objeto. Pese a los excesos de ciertos subjetivismos relativistas, existe aquí una adquisición irreversible con la que ha de contar toda teología que aspire a hacer creíble y comprensible la fe.

Pero el desafío era enorme. Ese descubrimiento supuso acaso la crisis más grave en la historia del cristianismo, pues en ella convergían la crítica bíblica con el nacimiento del ateísmo.

La apuesta decisiva: una nueva concepción de la revelación

La verdad y la credibilidad de la revelación constituyen el núcleo del problema. Y era justamente esto -el fundamento de la fe- lo que se cuestionaba. En la nueva situación post-ilustrada no se podía echar mano de la concepción tradicional de la revelación como un dictado divino bajo el modelo: «debo creer que lo revelado es verdad porque el profeta me dice que Dios se lo ha dicho; pero yo no tengo modo alguno de verificarlo».

Sin embargo, tampoco era aceptable una solución puramente inmanentista, que redujese la revelación a mero producto de la subjetividad humana. De este modo, la renovación significaría liquidación.

Cabe sortear estos dos escollos, si tomamos en serio el nuevo paradigma. Dos son los datos decisivos al respecto:

1. La nueva comprensión de la relación inmanencia-trascendencia, la cual permite comprender que Dios no necesita interferir en la justa autonomía del sujeto para poder anunciarse en su inmanencia. No se trata de que, con su inspiración, «venga desde fuera» a un receptor separado y lejano, pues Él está siempre sosteniendo, promoviendo e iluminando la misma subjetividad. Lo que importa es todo lo contrario: «caer en la cuenta» del Dios que, como origen fundante, está «ya dentro»: *noli foras ire: in interiore homine habitat veritas* (no salgas de ti mismo: es en tu interior donde habita la verdad; San Agustín).

Así, no sólo se corta de raíz cualquier conato de inmanentismo subjetivista, sino desaparece su misma posibilidad. Pues, desde esta perspectiva, ningún conocimiento *concreto y real* de Dios resulta posible por simple iniciativa humana, ya que *-siempre y por necesidad estricta-* sólo puede darse como respuesta a su iniciativa. «A Dios sólo se le conoce por Dios». Ésta sí es la auténtica revelación. En definitiva: todo conocimiento auténtico de Dios es siempre, de algún modo, un conocimiento revelado. Lo demás son elaboraciones secundarias que lo suponen.

De esta forma, se abre una perspectiva renovadora para la comprensión de la revelación como presente en *todas las religiones* e incluso en todo conocimiento filosófico que de verdad descubra a Dios. Pero esto sólo resulta comprensible desde el nuevo paradigma. Desde el anterior -con un Dios lejano que necesita intervenir en cada ocasión- este tipo de afirmación se convierte en un disparate teológico.

2. Por esto, la justa comprensión de este nuevo paradigma debe contar con un segundo dato: el de una *razón ampliada*, capaz de superar la angostura racionalista e instrumental. Esto no constituye un recurso excogitado para el caso, sino que remite al proceso más hondo de la razón en la modernidad. Una razón que, con Descartes, se descubre como *fundada*; con el idealismo, como *histórica* y abierta a la positividad; con la fenomenología, como sensible a todas las *dimensiones* de lo real; con el personalismo, como *intersubjetivo*; con Lévinas como esencialmente ética...

Superación del positivismo

Todo esto supone la superación de aquel *positivismo de la revelación* del que Bonhöffer acusaba a Barth. Lejos de aparecer como algo llegado desde fuera, la revelación se muestra como el desvelamiento de lo que el hombre -por el Amor que le crea y le salva- es en su esencia más radical, como individuo y como comunidad. Por esto, una vez alumbrada por la genialidad religiosa de aquéllos -profetas, Jesús- que «han caído en la cuenta» de lo que Dios trata de decirnos, la revelación es reconocible y, en este sentido, verificable por los receptores de su anuncio. Como los paisanos de la Samaritana del Evangelio, también nosotros podemos decir: «Ya no creemos por lo que nos has contado» (Jn 4,42). Ahora, una vez anunciado, podemos comprobar por nosotros mismos que lo revelado responde a la auténtica realidad humana.

En sintonía de fondo con las propuestas de Blondel, Rahner y Pannenberg, para aclarar este punto personalmente vengo echando mano de la categoría de *mayéutica histórica*. *Mayéutica*, porque, como en Sócrates, viene a ser como la «partera» que ayuda a «dar a luz» lo que se lleva dentro. *Histórica*, porque, al

revés de Sócrates, no se produce a modo de reminiscencia de las ideas eternas, sino en el anuncio de un Dios que, siempre presente, se hace sentir siempre de nuevo en la historia humana.

Esta concepción de la revelación remite a la palabra revelada en la Escritura como mediación necesaria (*fides ex auditu*: la fe procede de la escucha), pero libera de la esclavitud de la letra (litera *enim* occidit: pues la letra mata; 2Co 3,6), ya que permite al oyente verificar por sí mismo lo anunciado: le pone en condiciones de «darlo a luz» por sí mismo. Así, la lectura de la Biblia no se contenta con la aceptación literalista y extrínseca de lo que está escrito. El lector -el oyente- se pregunta además cómo se le *ha revelado el revelador*. Pues sólo así puede apropiarse de verdad el significado vivo de la revelación.

La percepción de que esto es así resulta evidente en nuestra «edad hermenéutica», pues sólo apropiándose, o sea, *haciendo propio*, lo dicho en el texto, es posible la comprensión. Sin embargo, percibirlo no significa, sin más, realizarlo en plena consecuencia. Estoy convencido de que justamente en una lectura no fundamentalista, sino verdaderamente actualizadora y «mayéutica» de la Escritura reside hoy el desafío más importante para un repensamiento a fondo de la fe.

IV. LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA

La remodelación que hay que hacer afecta tanto a las cuestiones formales y de método como a las de vivencia y contenido.

Entre paradigmas: una situación de tránsito

La situación de tránsito constituye en sí misma un motivo fundamental de reflexión. En las siguientes dimensiones:

1. Como llamada a *no juzgar un paradigma desde el otro*, porque entonces se produce una perversión del significado. Esto es aplicable a la concepción de la revelación que acabamos de ver, si se mide con criterios del paradigma intervencionista. Y lo mismo pasará con el problema del mal y con la oración de petición.
2. Como llamada a no mezclar elementos de *diversos paradigmas*. Esto exige una revisión a fondo de la herencia teológica, que llega a nosotros como una *acumulación fáctica* de elementos generados en paradigmas distintos. Sería el caso del pecado original. Reconocido el carácter mítico-simbólico del relato de Gn 3, carece de sentido buscar una *acción histórica* como causa de la situación actual. «Todos somos Adán» (Kierkegaard) o, como aclara el Vaticano II, «lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia» (G.S., 13).
3. Como llamada a *la consecuencia del discurso*. Pues puede producirse una *asimilación disimétrica* de los nuevos datos, aceptando elementos del nuevo paradigma, pero negando sus consecuencias. Esto sucedería, por ej., si se aceptase que no se puede concebir la acción divina bajo el modelo de intervenciones puntuales y a continuación se intentase justificar un novenario para curar una enfermedad.
4. Como llamada a *la recuperación crítica de lo mucho que ha quedado pendiente en la tradición*. Esta recuperación adquiere una gravedad especial por la difícil historia de las relaciones de la teología y, sobre todo del magisterio, con la modernidad. Los numerosos conflictos con la cultura secular produjeron graves crisis internas. Y la eliminación de esas crisis por vía autoritaria dejó sin resolver muchos problemas de fondo e impidió aprovechar muchas intuiciones válidas y urgentes.

Construcción «desde abajo»

La ruptura del dualismo sagrado-profano acentúa la tendencia, general hoy en la teología, de proceder desde *abajo*, o sea, viendo la fe como respuesta desde la realidad a *la luz* de la revelación. De ahí los dos polos que determinan su estilo:

1. Desde *la realidad*, pues al ser sustentada e iluminada por la presencia creadora, resulta ella misma reveladora. La continuidad creación-salvación permite ver el papel positivo y revelador de la cultura como «cultivo» y prolongación de la presencia divina. Igual que no se habla ya de una *fuga mundi*, tampoco cabe hablar de una *fuga culturae*.

En la misma dirección podemos ver el proceso cultural como la posibilidad de elaborar lo que podríamos llamar el *significante teológico*, pues una más profunda comprensión de los procesos sociales y antropológicos propicia una más adecuada elaboración de las categorías teológicas.

De hecho, la historia reciente muestra que una alianza crítica con aquella parte de la cultura que busca lo verdaderamente humano -y por esto mismo «divino»- ha resultado siempre beneficiosa para las Iglesias. Baste pensar en la tolerancia, la justicia social, la democracia.

Las Iglesias no renuncian así a la propia identidad. Simplemente abandonan toda pretensión de monopolio. Ciertamente, como dijo Pablo VI, siguen con el derecho de considerarse «maestras en humanidad». Pero maestras en su campo y reconociendo que otros lo son también en el suyo. En nuestro mundo, irreversiblemente plural, si las Iglesias quieren de verdad evangelizar, tienen, a su vez, que dejarse «evangelizar» por aquellos valores que, ínsitos en la creación, son hoy descubiertos por otros.

2. El otro polo es: *a la luz de la revelación*. Por muchas y diversas razones, ha quedado oscurecida para muchos la inmensa aportación de las tradiciones religiosas. Ha llegado la hora de reprimarla esas riquezas mostrándolas en su auténtico carácter de *ayuda* mayéutica que, lejos de alienar a la humanidad en sus justas aspiraciones, le ayudan a descubrirlas en sus dimensiones más profundas y últimas.

Se impone la convicción de lo impropio de todo particularismo estrecho. Es la entera experiencia religiosa de la humanidad la que debe hacerse fructificar. En este sentido, el *ecumenismo cristiano* resulta una evidencia creciente que ha de extenderse a todas *las religiones*.

Procediendo así, la religión prestará una contribución impagable a la cultura. Superadas las posturas antagónicas de antaño, estamos cada vez en mejores condiciones para establecer una relación mutua de enriquecimiento y corrección. Si es verdad que la Iglesia sólo puede *ser maestra en cuanto sea también discípula*, no lo es menos que sólo puede ser *discípula en cuanto sea también maestra*.

Repensar la teología

En la tarea que tenemos por delante no valen ni remiendos ni acomodaciones coyunturales. Se impone una relectura global de la Biblia y la Tradición, para recuperar hoy toda la riqueza de su experiencia y toda su capacidad de suscitación mayéutica. Nada se opondría más a esa recuperación que la fidelidad a la letra propia de un mundo que ya no puede ser el nuestro.

En este sentido, uno de los grandes peligros que acechan al pensamiento teológico actual es el de construir «teologías bonitas» que, en lugar de re-pensarlo todo dentro de los nuevos marcos de referencia, se limitan a maquillar el vocabulario, dejando intactos los esquemas de fondo. Ciertas series nuevas de manuales teológicos no siempre escapan a este peligro.

La revolución exegética y la renovación patristica abrieron grandes posibilidades para la ruptura de esos esquemas. Pero pueden convertirse en una trampa mortal si la novedad de sus formulaciones respecto a las escolásticas sirve de excusa para impedir que el conjunto de la teología se reformule desde las exigencias del nuevo paradigma. Me temo que el *Catecismo Universal* no siempre ha logrado esquivar este escollo. Habían comprendido mejor el sentido de esos estudios los promotores de la *Nouvelle Théologie*.

Bien mirado, la única salida auténtica pasa por el reconocimiento de que es preciso *retraducir el conjunto de la teología* dentro del nuevo mundo creado a partir de la ruptura que supuso la modernidad. Únicamente así resulta hoy posible afrontar la verdadera tarea de la teología: mantener viva y operante la experiencia de la revelación. Si la teología se siente tan segura de sus fundamentos como humilde respecto de sus traducciones históricas, asumirá el coraje del *trial and error* (ensayo y error) propio de toda tarea humana, sobre todo de la científica. Por esto ha de renunciara la pretensión de saberlo ya todo o de disponer de soluciones incluso para los problemas inéditos. Pronunciar la Palabra en nuestro mundo -si es preciso «a tiempo y destiempo» (2Tm 4,2)- constituye su tarea irrenunciable. Pero un modo excelente de hacerla creíble puede ser también la honesta modestia de saber callar, dudar y esperar, cuando las cuestiones permanecen oscuras y el *intellectus fidei* (la comprensión a la luz de la fe) no ha terminado todavía su camino.

Condensó: JORDI CASTILLERO. «Selecciones de Teología» 150 (1999) 147-159