

HACE CINCUENTA AÑOS. EL AYER, EL HOY Y EL MAÑANA DE SELECCIONES DE TEOLOGÍA

Segunda mitad del siglo pasado. En el teologado jesuita de Sant Cugat del Vallés (Barcelona) se palpa la necesidad y el deseo de una renovada manera de hacer y de estudiar teología. La teología que se cultiva y enseña en este centro de la Compañía de Jesús -como, por lo demás, en los restantes centros jesuíticos de todo el mundo- es de corte neoescolástico y aparece desconectada de la gran Tradición y de las preguntas que agitan realmente al hombre contemporáneo.

Precisemos: de lo que se trata no es de “inventar” esta nueva manera de hacer teología. De hecho, ya existe. Los nombres de Karl Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, M. -D. Chénu, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, entre otros, dan fe de ello. Lo que pasa es que la teología que cultivan estos maestros es una teología relegada a segundo plano y objeto, además, de una extremada vigilancia por parte de los inquisidores de turno. Había que otorgarle, pues, el lugar que le correspondía. Había que “sacarla de las catacumbas”. De hecho, algunos de estos autores se convertirían, con el tiempo, en “padres del concilio”, mentores de su rumbo. Pero todo esto estaba entonces por llegar.

En el fondo, lo que se ventilaba

en el teologado de Sant Cugat era el mismo problema que se ventilaba en el seno de la Iglesia universal. La muerte de Pío XII y, con ella, el final de la “época piana” (Karl Rahner) había abierto el paso a una nueva época con la elección de Juan XXIII. Los primeros pasos del nuevo pontífice habían sido inequívocos: el 25 de enero de 1959 convoca el sínodo diocesano de la diócesis de Roma (Juan XXIII desea ser, por encima de todo, obispo de Roma, en comunión con los demás obispos de la Iglesia universal, no “superobispo” de una Iglesia fuertemente centralizada) y un concilio ecuménico para la Iglesia universal. Será el concilio ecuménico Vaticano *segundo*; por tanto, no la mera continuación del Vaticano I, interrumpido en unas aciagas circunstancias que delataban la falta de entendimiento Iglesia-mundo.

Al conjuro de la palabra “*aggiornamento*” se dirige la Iglesia a una renovada autocomprensión y “abate los bastiones” (von Balthasar) que la ensimismaban en además de autodefensa, para poder contemplar el mundo con ojos de “hermana y compañera de camino”, y no de tutora malhumorada, que se cree en posesión de una “verdad” que, por el mero hecho de ser susceptible de poder convertirse en “objeto de propiedad privada” y exclusiva, no podía ser bien recibida

por los de fuera.

Cierto que los resultados del sínodo diocesano de Roma no fueron todo lo alentadores que se esperaba. Lo reconocía el mismo papa Juan en el momento de acoger y presentar resultados. Pero la semilla que sembró con el anuncio del concilio y con el mismo concilio, nos permiten hablar de una “primavera de la Iglesia”, de un “renovado Pentecostés”. Como dijo un padre conciliar de rito oriental, al final del concilio: “con el concilio Vaticano segundo el Espíritu Santo ha abierto en la Iglesia unas ventanas que ya nadie podrá volver a cerrar”. Y en ello estamos.

Pero volvamos a Sant Cugat. En 1959, desde Kansas City (EUA), un estudiante jesuita, Josep Messa Boixareu, sugiere a sus compañeros de Sant Cugat la posibilidad de publicar una revista de teología que fuera parecida a *Theology Digest*. Esta revista norteamericana de teología, siguiendo la estela del *Reader's Digest*, traducía y condensaba artículos de teología que, por diversas circunstancias (idioma, inaccesibilidad de la revista, etc.), no podían estar al alcance de un público más amplio.

La sugerencia no cae en saco roto: Vicente Sastre recoge la idea de J. Messa y empieza a consultar a los compañeros sobre la posibilidad de llevarla a cabo. Entre estos compañeros se cuentan Ramón Valls Plana (†), José Ignacio González Faus, Valentí Fàbrega, Josep

Valldeperas, Ignasi Salvat (†), Josep M^a Rambla, Carlos Blanch (†), Josep M^a Borri, Jordi Manuel Escudé, Jesús Renau, Lluís Espinal (que, más tarde, por los años 80, será brutalmente asesinado en Bolivia, a causa de su insobornable adhesión a la causa de los más desfavorecidos).

Llevar a cabo esta idea de poner en marcha una nueva revista de teología comportaba, además, la posibilidad de tener acceso a la valiosa biblioteca del teologado (algo que, en virtud de la estricta disciplina religiosa de aquel tiempo, les estaba vedado a los estudiantes de la Facultad, no así a los profesores) y seguir de cerca la renovada teología que se cultivaba y divulgarla.

Este último aspecto -la divulgación de la problemática teológica entre un público más amplio- era favorecido por el interés que la temática teológica suscitaba en aquel tiempo. La teología no se consideraba exclusivo asunto de especialistas. Lo demuestran los resultados de una encuesta o sondeo que se hizo antes de poner en marcha la revista para poder calibrar la acogida con la que se encontraría. El público consultado lo configuraba un amplio espectro de sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, MCS, etc. Entre los consultados figuran los nombres de Aranguren, Laín Entralgo, Miret Magdalena, Llorenç Gomis -para citar algunos nombres más relevantes del panorama intelectual cristiano de aquellos años. Las respuestas no sólo fueron positivas, sino entusiastas.

Y en febrero de 1962 *Selecciones de Teología* echó a caminar. Con la mirada benevolente de los superiores de la Compañía y la mirada recelosa de los profesores de teología de Sant Cugat (preocupados por el posible menoscabo que una empresa como ésta supondría para el rendimiento académico de los estudiantes de teología y, sobre todo, por los peligros de “desviacionismo” que también podría conllevar).

Echó a caminar, además, en una Iglesia que no vivía en sus mejores tiempos. Como recordábamos, los resultados del sínodo diocesano de Roma no habían sido especialmente estimulantes. Se había publicado, además, la encíclica *Veterum Sapientia* que prescribía el uso del latín en la enseñanza de la teología (¿cómo podía debatir la teología una temática mínimamente inteligible para el hombre de hoy si éste ni siquiera entendía la lengua con la que se le hablaba?). Aunque convocado tres años antes (el 25 de enero de 1959), todavía no había empezado el Vaticano II, que tantas esperanzas podía suscitar. Sin embargo, los preparativos, férreamente dirigidos y controlados desde la curia romana, no auguraban lo mejor... Y la omnipresente censura: a los profesores Lyonnet y Zerwick se les retira la licencia de dar clases en el Bíblico de Roma. Se prohíben los dos volúmenes de A. Robert y A. Feuillet (*Introducción a la Biblia*). A Karl Rahner se le sigue de cerca con una especie

de censura previa. Y teólogos como Congar, Chenu y de Lubac también podrían añadir sus particulares episodios a esta lastimosa historia. La misma revista *Selecciones de Teología* tuvo también sus problemas con la censura eclesiástica por la publicación de algunos artículos: el primer número fue recibido con una furibunda crítica por parte de una revista integrista española (*Cruzado Español*) por la publicación de algún artículo que no era de su agrado.

Pero no todo eran sospechas. Porque *Selecciones de Teología* echó a andar arropada también por una entusiasta acogida por parte del público al que iba dirigida y en el que pensaba. El éxito desborda las previsiones y crece el número de suscriptores. El servicio que presta la revista a un público que, por diversas circunstancias, no tiene acceso a los centros de reflexión y producción teológica es recompensado con creces con la cálida acogida que se le brinda. Piénsese, por ejemplo, en el público de Latinoamérica, con el que la revista siente una especial cercanía: de la teología de la liberación ha intentado la revista hacerse eco todo lo que se ha podido. Finalmente, para mencionar un evento eclesial con el que *Selecciones de Teología* se ha sentido siempre especialmente ligada por considerarlo fuente de inspiración (nos referimos al concilio Vaticano segundo), recordemos que, cuando empieza el concilio, se han publicado cuatro números y, al terminar las sesiones conciliares, die-

ciséis. Pero más importante y esperanzador que los número es el rumbo renovador del concilio y su capacidad de inspirar a la comunidad eclesial.

De todo esto hace ya cincuenta años. La fidelidad a una Iglesia *semper reformanda* y a la escucha del clamor de los pobres han sido como un norte para el trabajo de *Selecciones de Teología*. Años a venir, en la congregación general 32 de la Compañía de Jesús esto se formuló como “servicio de la fe y promoción de la justicia”. De hecho, y con toda modestia, nos permitimos decir que *Selecciones de Teología* pretende adherirse a un determinado *paradigma* de cultivar la teología. En este paradigma son fundamentales la herencia del Vaticano II, la preocupación por los pobres, la centralidad de Jesús de Nazaret y, en definitiva, una teología que brota de una experiencia espiritual.

Qué duda cabe que, a lo largo de toda su andadura, *Selecciones de Teología* ha pasado por momentos de dificultad, de euforia (se llegó a la cifra de 10.000 suscriptores), de sedimentación... Hoy por hoy, constatamos que la producción teológica actual no está pasando precisamente por sus mejores momentos. A pesar de todo, la revista sigue con la misma ilusión de descubrir posibles “talentos” teológicos y de poner al alcance de los lectores algunas muestras de su reflexión teológica.

A lo largo de estos cincuenta años otras problemáticas han dado que pensar a la teología. Para citar algunas, y sin el ánimo de ser exhaustivos: la teología de la liberación y teologías emergentes del continente asiático y africano, el diálogo interreligioso, la teología feminista... Aparte de los temas clásicos del pensar teológico que siempre reclaman una reconsideración si quieren ser presentados como “buena noticia” para el hombre y la mujer de hoy.

De todo esto queremos hablar en este número especial de *Selecciones de Teología* que tiene el lector en sus manos, en conmemoración de los cincuenta años de la revista, aportando el punto de vista de quienes trabajamos en ella. Lo hacemos en un momento también particularmente crítico de la vida de la Iglesia. Se notan las consecuencias el “invierno eclesial” que denunciaba Karl Rahner poco antes de morir. Pero se notan también, aquí y allá, signos de una esperanza que se resiste tozudamente a desaparecer: esperanza en una Iglesia fiel a las intuiciones del concilio; a que sean los pobres quienes sean evangelizados y, sobre todo, nos evangelicen; y a un futuro de fraternidad para todos los habitantes del planeta.

Al servicio de esta esperanza quiere seguir poniéndose *Selecciones de Teología*. Como lo quiso hacer cincuenta años.

Josep Giménez, S.J.

EL LIBRO DEL ÉXODO: ASPECTOS FUNDAMENTALES Y CUESTIONES ABIERTAS

El libro del Éxodo es una obra notablemente compleja, que presenta fragmentos de índole muy diversa: narraciones, leyes de tipos muy diferentes, textos litúrgicos y solemnes celebraciones y asambleas. Por otra parte, plantea numerosos problemas en campos muy distintos: problemas de crítica textual (qué texto hay que considerar el más antiguo: el texto hebreo [TM], la traducción griega llamada de los LXX, Qumran, el texto Samaritano o incluso la Vulgata); plantea también el tema candente de las posibles fuentes del Pentateuco; también pone sobre la mesa problemas teológicos no fáciles; finalmente está el difícil tema de la posible estructura del libro. Ante la imposibilidad de hacer un balance de los vaivenes de la exégesis veterotestamentaria de los últimos cincuenta años (que se ha reflejado sólo pálidamente en las páginas de Selecciones de Teología), publicamos este artículo como paradigma de la problemática que ocupa en este momento la interpretación del AT y como elenco de los muchos campos que son objeto de atención en la actualidad.

Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes, Nouvelle Revue Théologique 113 (2011) 353-373.

El libro del Éxodo es uno de los libros más complicados del Pentateuco (juntamente con el libro de los Números). Lo es por razones diversas, pero sobre todo por la notable variedad de materiales que lo forman: se abre con el relato de la salida de Egipto (1,1-15,21) y una serie de episodios de las primeras etapas de Israel en el desierto (15,22-18,27). Viene a continuación la larga sección de la permanencia de Israel junto al Sinaí (Ex 19,1-Nm 10,10). En el libro del Éxodo asistimos a varios episodios: la teofanía (19,1-25; 20,18-21), la proclamación del decálogo

(20,1-17) y del código de la alianza (20,22-23,19). A partir de este momento, las cosas se complican. Después de las instrucciones sobre la marcha hacia, y la entrada en la tierra prometida (23,20-33), sucesos que tendrán lugar más adelante (el primero en Nm 10,11 y el segundo en el libro de Josué), el lector asiste a diversos rituales que cierran la primera fase de la teofanía y la proclamación de la ley. Inmediatamente después de esto, comienza una larga sección que contiene las directrices divinas sobre la construcción del santuario y la organización del culto (24,12-

31,18). El lector esperaba encontrar, a continuación de estas instrucciones, la narración de que Moisés y el pueblo se ponen manos a la obra a construir el santuario y a fabricar todos sus utensilios. No hay nada de esto. La secuencia se ve interrumpida por el episodio del becerro de oro (32,1-35), seguido de largas negociaciones entre Dios y Moisés para restablecer la situación anterior, es decir, para volver a establecer relaciones o una “nueva alianza” entre Dios y su pueblo (33,1-34,35). Es en este momento cuando el lector asiste a la construcción del santuario y a la organización del culto (35,1-40,38). El final del libro es sorprendente porque todo se acaba en el momento en que la “gloria del Señor (Yhwh)” toma posesión del santuario en sólo el espacio de dos versículos (40,34-35). Como hemos de ver, este final sorprendente tiene, sin duda, un sentido.

Lo que sobresale en este primer recorrido por el libro del Exodo es la variedad de materiales que lo conforma. Materiales diversos que están uno junto a otro: narraciones, textos legislativos y textos cúltricos. El conjunto está organizado de forma cronológica y parece que forma parte de una cierta crónica que

va, desde la opresión de los israelitas en Egipto (Ex 1,1-22) hasta el momento en que la gloria de Yahveh viene a tomar posesión de la tienda del encuentro (40,34-38). Pero esta primera impresión es sólo aparente. En efecto, se hace difícil comprender la lógica de esta crónica que relata, por ejemplo, muy pocas cosas sobre la vida de los hebreos durante todo el tiempo de las plagas de Egipto, o sobre la vida cotidiana de las familias a lo largo de la marcha por el desierto, pero, en cambio no nos ahorra detalle alguno sobre la construcción del santuario y sus accesorios. ¿Qué principios han guiado las opciones de los compiladores del libro del Éxodo? ¿Por qué, entre otras cosas, acabar el libro con la consagración de la tienda del encuentro? Podríamos añadir otras muchas cuestiones en esta primera toma de contacto con el libro.

El libro del Éxodo es, por tanto, complejo, y lo es en primer lugar desde el punto de vista literario. Hay otras complejidades que se suman a estas primeras cuestiones. Voy a mencionar cuatro series de temas, sin querer ser exhaustivo: la crítica textual, la génesis o composición, cuestiones teológicas y la estructura del libro.

PROBLEMAS DE CRÍTICA TEXTUAL

Exodo 35-40 en hebreo, en griego y en latín

Los trabajos sobre el texto he-

breo (llamado también texto masorético=TM) recibieron un impulso a partir de los descubrimientos de Qumran en 1947. Estos des-

cubrimientos han tenido diversas consecuencias. La primera es que, cada vez más, los exegetas piensan que el texto hebreo no representa necesariamente la única y más auténtica tradición manuscrita. Otras tradiciones pueden presentar, en algunos casos, un texto mejor o un texto más antiguo. Hay que tener presente, por tanto, otras tradiciones, por ejemplo los textos de Qumran (cuando presentan paralelos a los textos que se estudian) o también la traducción griega llamada de los Setenta (LXX) e incluso el Pentateuco Samaritano, sin olvidar otras versiones como la *Vetus Latina* y la *Vulgata*. Pongamos algunos ejemplos para ilustrar lo que venimos diciendo.

El caso más impresionante es el de Ex 35-40. Esta sección del libro, como acabamos de indicar, describe la construcción del santuario y la fabricación de sus accesorios, según las instrucciones previas dadas por Dios a Moisés (Ex 25-31). Como tal, el texto no debería presentar dificultad alguna. Pero el caso es que hay una gran cantidad de diferencias entre el texto hebreo y la traducción de los Setenta. Digamos una palabra en este sentido.

El texto de los Setenta es más breve y el orden de los versículos no es el mismo que el del texto hebreo. Entre las diferencias más importantes notemos que los Setenta omite 36,20-34 del texto hebreo (una sección sobre la armazón (o marco) del santuario), y omite también 37,25-28 que describen la

construcción del altar de los perfumes. De forma parecida, la larga descripción de la morada (los tapices), 36,8b-19 del texto hebreo, se resume en dos versículos en los Setenta (37,1-2). Estas diferencias ya habían sido en parte notadas por Orígenes.

Naturalmente este tema no se acaba aquí. Un estudio de la antigua traducción latina, que para los fragmentos del Éxodo que estamos comentando se nos ha conservado en el manuscrito llamado *Monacensis* (manuscrito latino del s. V), permite ir un poco más allá. La antigua traducción latina llamada *Vetus Latina*, se hizo sobre el texto griego de los Setenta y ni se utilizó ni se revisó después que la llamada *Vulgata* de Jerónimo se impuso en el mundo occidental. Por consiguiente, la *Vetus Latina* es un testigo privilegiado del estado de la traducción griega de los Setenta, antes de la introducción de la *Vulgata* en el siglo V. Lo interesante es que el código *Monacensis* tiene, en diversos lugares, una versión diferente de la versión de los Setenta. Más interesante todavía es el hecho de que parece que la traducción latina del *Monacensis* se ha corregido para acercarse más al texto Hebreo. Para alguno de los especialistas de la cuestión, el tenor más antiguo de Ex 35-40 se ha de ir a buscar en la *Vetus Latina*. Una de las diferencias entre el código *Monacensis* y el texto hebreo hace referencia al arquitecto de la tienda del encuentro. Para el *Monacensis* se trata de Ohaliab de Dan, mien-

tras que el texto hebreo prefiere a Besalel de Judá –podríamos decir que es un toque chauvinista del texto hebreo, de origen judaico (de la Judea). El *Monacensis* habla de un vestido ritual para los levitas, mientras que para el texto hebreo los vestidos sacerdotales no son de confección artesanal y los restos de los tejidos no se distribuyen a los levitas. Por tanto, el texto hebreo insiste en los privilegios de los sacerdotes en relación con los levitas, lo que corresponde a lo que sabemos por otros caminos del sacerdocio post-exílico durante la época helenística y romana.

Del punto de vista de la historia del texto, la comparación entre la *Vetus Latina*, los Setenta y el texto hebreo invita a pensar: (1) que en el punto de partida, las instrucciones sobre el culto en Ex 25-31 se limitaban a muy poca cosa o simplemente no existían; (2) que el texto más antiguo estaba formado sobre todo por la descripción de Ex 35-40, en una formulación más breve y en un orden que se conserva en el manuscrito *Monacensis*; (3) que, en consecuencia, las instrucciones de Ex 25-31 se han añadido para introducir con un oráculo divino los caps. 35-40, ya que éstos han sido revisados, completados y reestructurados en función de los caps. 25-31.

sante precisamente porque nos lleva a una conclusión opuesta a la anterior. En Ex 24,9-11 tenemos buenas razones a favor de creer que los Setenta han introducido aquí una corrección teológica importante. En Ex 24,10, el texto hebreo dice que “[Moisés y Aarón, Nadab y Abihú y setenta de entre los ancianos de Israel] vieron al Dios de Israel”. Los Setenta tienen un texto distinto: “Vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel”. De igual forma, en el v. 11, donde el texto hebreo dice que los mismos personajes “contemplaron a Dios”, los Setenta tienen un texto bastante distinto que, traducido literalmente suena así: “(ellos) se aparecieron al Dios de Israel”. Evidentemente hay que entender que los notables de Israel, con Moisés a la cabeza, se han hecho presentes o han sido recibidos en la “residencia” de Dios. Es bastante innegable que los Setenta han corregido el texto para evitar decir que los seres humanos hayan podido ver a Dios. La Biblia dice en bastantes lugares que es imposible ver a Dios sin morir (sobre todo Ex 33,20-23). Esta es la razón por la que los Setenta reemplazan “Dios” por “el lugar”, que puede ser también una referencia al templo de Jerusalén. Esta tendencia se acentúa en el judaísmo rabínico.

Exodo 24,9-11 en hebreo y en griego

Se trata de otro ejemplo intere-

El Texto masorético (hebreo) y el Pentateuco Samaritano

Otro caso en el que la superio-

ridad del texto hebreo en relación con las otras versiones es bastante evidente. Se trata de la versión del decálogo en el Pentateuco Samaritano (Sam). En efecto, el Sam añade, al final del último mandamiento, la orden de construir un altar en el monte Garizim, a partir de citas que provienen de Dt 11,29 y 27,2-7. En este caso, es evidente que Sam ha querido dar toda su importancia a “su” altar en el monte Garizim, dándole la misma importancia que a los mandamientos proclamados por Dios mismo, al comienzo de la teofanía del Sinaí. Sam añade también el texto de Dt 1,9-18 como continuación de Ex 18,24. Ambos textos hablan de la institución de jueces y oficiales por parte de Moisés.

En el relato de las plagas, Sam ofrece un texto más completo que el texto hebreo puesto que repro-

duce con exactitud la ejecución de las órdenes divinas por parte de Moisés y Aarón, mientras que el texto hebreo, fiel en este punto a las reglas de concisión propias de los relatos bíblicos, es mucho más elíptico. Según la exégesis, la tendencia de Sam a la repetición, en particular en el relato de las plagas, y también a completar el texto del Éxodo a partir del Deuteronomio, se encuentra ya en un fragmento del Éxodo descubierto en Qumran.

Como conclusión podemos decir que es manifiesto que existen diferentes tradiciones manuscritas y que cada una tiene su valor. Por tanto, no es necesario privilegiar el texto hebreo, incluso si continúa siendo el texto normativo para la sinagoga y para las iglesias cristianas.

PROBLEMAS DE COMPOSICION LITERARIA

Textos sacerdotales (P) y no sacerdotales

Como resulta bien sabido, no existe lo que podríamos llamar consenso en los estudios del Pentateuco. La situación se acerca más bien a lo que podríamos llamar un caos. Por tanto, no me es posible enumerar todos los problemas que el libro del Éxodo plantea hoy en día a la exégesis crítica, ni todas las controversias que suscita y, menos aún, proponer soluciones a di-

chos problemas y controversias.

Esta situación confusa se debe sin duda a dos factores principales. Por una parte, como acabamos de ver, el texto del Éxodo es complejo y poco unificado. Hay secciones que hace tiempo plantean problemas, por ejemplo Ex 19 y 24 o incluso Ex 32-34. Por otra parte, es evidente que muchos exegetas de diversas culturas, de confesiones distintas y de mentalidades muy diferentes se han acercado al mismo texto. No ha de extrañar, por

tanto, que se hayan expresado opiniones divergentes e incluso contradictorias sobre los mismos puntos. Sin embargo no deja de ser verdad que J. Wellhausen consideraba que el conjunto de los libros del Éxodo, del Levítico y de los Números, eran más fáciles de estudiar que el libro del Génesis. Y también que, si el estudio crítico del Pentateuco hubiera comenzado por el Éxodo y no por el Génesis, la hipótesis documental se habría impuesto inmediatamente, más que la hipótesis de los suplementos (y de los fragmentos). No es difícil mostrar que para J. Wellhausen, en Éxodo-Números, el Jehovista (= JE, fuente que, en el sistema de Wellhausen reúne el Yahvista [J] y el Elohista [E]) no es un complemento del relato sacerdotal (P), sino una fuente independiente. Como es bien sabido, Wellhausen quería mostrar ante todo que el Sacerdotal (P) era posterior a JE.

He citado a Wellhausen por una razón muy simple. Hoy en día los exegetas hablan con mayor claridad de dos fuentes principales por lo que concierne al Pentateuco. La terminología puede variar, pero, en lo esencial, distinguen a menudo textos sacerdotales y textos no-sacerdotales. Algunos siguen hablando del Yahvista (J). Sin embargo se trata de una fuente postexílica.

El problema más importante es el de los textos no sacerdotales. Un buen número de autores (siguiendo a R. Rendtorff y E. Blum) piensan que estos textos no-sacerdotales

son de inspiración deuteronomica o deuteronomista. Otros, al contrario, piensan que existe una serie de textos post-deuteronomistas y post-sacerdotales. La cuestión continúa debatiéndose, a pesar de que la tendencia actual se inclina por la datación tardía de una serie de textos no-sacerdotales.

Los dos “mitos de fundación” de Israel

Otro problema que vale la pena mencionar y que no es nuevo, pero ha experimentado en estos últimos años un interés creciente, es el de los enlaces entre las tradiciones del Génesis y las del Éxodo. La propuesta más defendida en estos últimos años es que, en realidad, hay dos “mitos de fundación” de Israel. Usamos la palabra mito en su sentido más amplio, es decir, relato antiguo sobre los orígenes. El primero de estos mitos que tenemos en el Génesis, es la historia patriarcal. Según estos relatos, la identidad de Israel es de tipo genealógico. El israelita se define como un descendiente de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y podríamos añadir: y no de Lot, Ismael o Esaú, entre otros. El principio identitario es genealógico y étnico. Junto a este primer mito fundacional existe otro que se puede definir como jurídico porque se basa en la observancia de la ley y de la alianza. Este segundo mito se encuentra en los libros siguientes, del Éxodo al Deuteronomio, y Moisés es cierta-

mente la figura principal de este conjunto. Si el primer mito es del orden de la naturaleza y de los lazos de sangre, el segundo es del orden de la libertad y de la cultura puesto que se basa sobre el libre compromiso en la alianza y en la promesa de observar la ley (Ex 24,3-8).

Es verdad que las diferencias entre el Génesis y el Éxodo saltan a la vista. El Dios del Génesis es el de una alianza unilateral y es poco exigente desde el punto de vista del comportamiento. El mundo del libro del Génesis es el del clan y Dios está incondicionalmente aliado al clan, si se puede hablar así. Por otra parte, el Dios del Éxodo es el Dios de la libertad y de la responsabilidad, el Dios de la Torá y de la alianza. Es un Dios exigente que pide cuentas a su pueblo.

Del punto de vista literario, los enlaces entre los dos libros son a menudo tenues y bastantes autores consideran que son tardíos. Por ejemplo, en el libro del Éxodo casi no se puede hablar de la tierra prometida a los patriarcas (cf. Ex 32,13; 33,1). Más todavía, Dios no promete a Moisés conducir a su

pueblo a la tierra prometida a Abraham, Isaac y Jacob, después de haberlo liberado de la esclavitud egipcia. El texto habla de la “tierra que mana leche y miel” (Ex 3,8.17), justamente cuando Dios se acaba de revelar como el Dios de los tres patriarcas (Ex 3,6.15.16; 4,5). Son los textos sacerdotales los que, por vez primera, afirman con toda claridad los enlaces entre el Génesis y el Éxodo, al convertir el Éxodo en el cumplimiento de las promesas hechas por Dios en el libro del Génesis (Ex 2,23-25; 6,2-8).

Con todo hay que recordar que la relación entre el Génesis y el Éxodo es una cuestión debatida y abierta. Por ejemplo, no acabamos de saber si el final de la historia de José contempla la vuelta de los hijos de Jacob a Egipto y si el nacimiento de Moisés se puede interpretar independientemente de Ex 1 y, como piensan algunos, al margen de la amenaza que pesa sobre todos los recién nacidos de Israel según Ex 1,22. Uno se pregunta si se han de plantear este tipo de cuestiones.

ALGUNOS PROBLEMAS TEOLOGICOS

Los problemas teológicos del libro del Éxodo son cuantiosos. Tendré que limitar mi aportación a citar unos cuantos que, según mi parecer, tienen mayor importancia. Los dos primeros, el endureci-

miento del corazón y la muerte de los primogénitos, son más conocidos. Los dos siguientes, la importancia de la ley y del culto, merecen un poco más de atención de la que normalmente les dedicamos.

En endurecimiento del corazón

El problema teológico es el de la libertad. Si Dios endurece el corazón del Faraón, ¿podemos decir que éste es responsable de sus actos y, por tanto, puede ser castigado por Dios? Se han propuesto bastantes soluciones a este problema. Para algunos, el vocabulario del endurecimiento es el de la lucha. Dios “incita” al Faraón a medir sus fuerzas con él. Los textos que se aducen a favor de esta tesis son Dt 2,30; Jos 11,20; Is 63,17. Sin entrar en una discusión que sería larga, parece que el contexto del endurecimiento del corazón haya que buscarlo en el mundo profético. El argumento principal viene del contexto: Moisés discute con el Faraón y mira de vencerlo. No intenta arrastrarlo a una guerra. Los textos proféticos más importantes son aquí Is 6,10; Ez 2,4; 3,7. Además, el relato de Ex 14 no contiene, se diga lo que diga, un verdadero relato de batalla. Israel no combate y asiste como espectador pasivo a la “derrota” de los egipcios (ver Ex 14,13-14.30-31).

¿Cuál es, pues, el sentido del endurecimiento del corazón? En pocas palabras, me parece que conviene resituarse este tema en su contexto cultural, es decir, en el de un mundo teocéntrico y no antropocéntrico como el nuestro. El problema principal del relato de las plagas de Egipto no es el de la libertad y la responsabilidad del Faraón. Es más bien el del poder del

Dios de Israel. El relato quiere mostrar que este poder se extiende hasta Egipto y que incluso el personaje más poderoso de aquella época no puede sustraerse al poder del Dios de Israel. Esta es la razón por la que había que mostrar que la palabra de Dios es eficaz incluso cuando alguien rehúsa escucharlo, como es el caso del Faraón. El objetivo del relato de las plagas es el “reconocimiento” de Dios y de su soberanía. De aquí el lenguaje paradójico: es el mensaje de Dios, transmitido por medio de Moisés, el que “endurece el corazón”, es decir, el que provoca o conlleva el rechazo del Faraón. Éste no tiene nunca la iniciativa y no puede actuar con independencia del Dios de Israel. Es esencial, por tanto, interpretar el tema según sus propios parámetros culturales y religiosos.

La muerte de los primogénitos

He aquí otro tema que escandaliza al lector moderno. ¿Se puede cantar todavía el Salmo: “golpeó Egipto en sus primogénitos, porque su amor es eterno” (136,10)? ¿Qué pudieron pensar los padres egipcios de este amor de Dios que masacra a los niños inocentes?

También aquí es importante abordar el problema a partir de su contexto cultural y literario. Del punto de vista cultural, es evidente que el texto bíblico no intenta en manera alguna comprender el punto de mira de los egipcios. Es

parcial y unilateral. Lo único que importa, según su óptica, es la liberación de Israel. Además, hay que tener en cuenta que la muerte del heredero al trono es una catástrofe nacional porque la sucesión queda en entredicho y, con ella, la estabilidad del reino. Lo que golpea Egipto es, por tanto, una calamidad sin par.

Del punto de vista literario, es importante recordar que la muerte de los primogénitos es la décima, la última de las plagas. Ha sido precedida por nueve plagas que son advertencias dirigidas al faraón y a los egipcios. Ya habían sido prevenidos: el relato insiste enfáticamente sobre este punto. Además, es muy probable que el relato actual sea una elaboración de un relato más antiguo, en el que solamente el primogénito del faraón, el heredero del trono, era golpeado por la enfermedad y moría, como parece que sugiere Ex 4,22-23.

A pesar de todo lo dicho, para una teología más atenta a la dignidad de todos los seres humanos delante de Dios, lo mismo que para una justicia universal, este relato no puede ser tomado al pie de la letra y pide ser corregido en función de una imagen de Dios más respetuosa y más matizada.

Las leyes y la “constitución” de Israel

Los textos legislativos no tienen casi nunca la simpatía de los

lectores de la Biblia. Esto se aplica incluso a J. Wellhausen, en un célebre párrafo de sus prolegómenos a la historia de Israel. Con todo, hay que decir que la cuestión que queremos plantear no depende de las simpatías o antipatías del mundo contemporáneo. Se trata de saber por qué el Pentateuco contiene tantas leyes y leyes tan detalladas. Esto vale en particular para el libro del Éxodo. Dos razones principales permiten comprender este hecho.

a) *Israel tiene sus leyes propias.* Lo propio de una nación, sea en la antigüedad o en nuestros días, es tener sus propias leyes. Una nación gobernada por otra nación, obedece a las leyes de esta otra nación. Ahora bien, Israel ha experimentado, a lo largo de toda su historia, el influjo de vecinos de gran magnitud, Egipto por un lado y las potencias de Mesopotamia por otro (primero Asiria y después Babilonia). Desde el punto de vista político e ideológico, era importante demostrar que Israel tenía sus propias leyes. Se trataba de una cuestión de prestigio, pero no sólo eso. Aquí se jugaba la independencia política, cultural y religiosa de la nación.

El papel fundamental de una legislación propia se hizo mucho más importante durante y después del exilio, cuando Israel se convirtió en una provincia del imperio babilónico primero y después del imperio persa. Conviene tener presente, además, que fue muy probablemente en tiempo del imperio

persa cuando se compiló el Pentateuco que nos ha llegado, en parte por lo menos, a partir de fuentes antiguas. La comunidad postexílica mostró que tenía una identidad jurídica propia al compilar y organizar sus antiguas colecciones de leyes. Israel es una nación porque tiene sus propias leyes, de las cuales, además se siente muy orgulloso. Si otros pueblos pueden jactarse de sus conquistas o de su cultura, por ejemplo, de sus grandes realizaciones arquitecturales o artísticas, de sus escritores, de sus filósofos o de sus poetas, Israel se jacta de poseer una ley que considera sin parangón.

Es posible que Israel comenzase a poner por escrito sus leyes bajo la influencia de Mesopotamia. El pequeño reino del norte -Samaría- imitó a su poderoso vecino y quiso mostrar, de esta forma, que también podía preciarse de poseer sus propias leyes. El influjo de las leyes mesopotámicas sobre el “código de la alianza” (Ex 21-23) se ha subrayado a menudo.

b) Las leyes de Israel son más antiguas que la monarquía. Las primeras leyes fueron entregadas a Israel en el desierto, poco después de la salida de Egipto. Esto quiere decir que son tan antiguas como el mismo pueblo. No ha sido preciso entrar en la tierra o comenzar la monarquía para tener leyes. Han sido dadas por Dios, por mediación de Moisés, en el desierto, cerca del monte Sinaí. Si esta ley es anterior a la conquista de la tierra o más antigua que la monarquía, esto quiere

decir, en la antigüedad, que puede sobrevivir a la pérdida de la tierra y a la desaparición de la monarquía. Esta ley sigue siendo válida si Israel no puede continuar viviendo en un territorio independiente y si ya no tiene reyes. Era esencial, por tanto, demostrar que la ley era antigua, muy antigua, más antigua que las conquistas de Josué o que la monarquía de Saúl, David y Salomón.

Esto resulta tanto más sorprendente en la medida que las leyes representan, en la mayoría de los casos, leyes relacionadas con un territorio y han sido proclamadas por la autoridad de quien gobierna este territorio. En el Oriente Medio antiguo, las leyes eran promulgadas por los soberanos. Ahora bien, Israel conoce la “ley de Moisés”, pero en cambio no conoce ninguna “ley de Saúl”, ni “ley de David” ni de Salomón. Incluso la ley descubierta en el templo en tiempo del rey Josías no lleva su nombre: (2Re 22-23). 2Re 23,25 -texto sin duda mucho más tardío que el mismo relato- habla de la “ley de Moisés”. Israel afirma a tiempo y a destiempo que su “ley” es más antigua que la realeza y esto merece ser subrayado.

El culto: Israel al “servicio” de su Dios – pueblo sacerdotal (Ex 19,3)

Los trece capítulos sobre el culto ocupan un poco más de una cuarta parte del libro del Éxodo

(Ex 25-31; 35-40). En los comentarios sobre el Éxodo sólo tienen derecho a un espacio “congruo”, es decir a un tratamiento mínimo. Ciertamente que no reciben ningún trato de favor. Las razones son múltiples. En primer lugar, el texto es difícil. Además, los lectores cristianos se acuerdan de la carta a los Hebreos que subraya la superioridad del culto de la nueva alianza sobre el de la antigua (Heb 8,1-9,28). Basta citar un texto de Hebreos para recordarlo: “Pues Cristo no penetró en un santuario hecho por mano de hombre, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante la faz de Dios a favor nuestro” (Heb 9,24). Finalmente, sería difícil decir que el texto de Éxodo despierta un gran interés en el lector contemporáneo que se pierde, si podemos hablar así, en el desorden de una sacristía antigua.

Sin embargo, tiene que haber una razón para explicar la importancia que el libro del Éxodo dedica al culto. Es verdad que es preciso situar estos capítulos en su contexto histórico, el contexto de la comunidad postexílica que se reconstruye al amparo del templo y que, por consiguiente, concede una importancia cada vez mayor al culto como función identitaria. “Israel” es, ante todo, una comunidad que se distingue por sus instituciones cúllicas. Los libros de las Crónicas proporcionan una amplia confirmación de la importancia que adquiere el culto durante la época persa y helenística.

Pero hay otro motivo de orden más literario. Conviene recordar que la misma palabra hebrea, *‘abôdâ*, puede tener diversos significados: “esclavitud”, “servidumbre”, “trabajo”, “culto”, “liturgia” y “servicio litúrgico”. Un comentario de los años sesenta sobre el libro del Éxodo llevaba el título muy apropiado: *“De la servidumbre al servicio”* (G. Auzou). Ahora bien, este paso de la servidumbre al servicio es también el paso de la esclavitud de Egipto al culto de Dios en el desierto. El culto es, en realidad, una de las manifestaciones más flamantes de la libertad que se acaba de alcanzar. Conviene no olvidar que Moisés y Aarón piden de entrada al faraón poder celebrar una fiesta en el desierto. Al parecer era la primera petición de un espacio de libertad. Y también conviene recordar que la libertad se celebra anticipadamente en la liturgia de la Pascua (cf. Ex 12,1-14).

Pero hay todavía más. Ex 35,4-29, que describe la recolección de materiales para la construcción del santuario, insiste enfáticamente sobre el hecho de que los dones son “voluntarios” (35,5.21.22.26.29). Las expresiones hebreas pueden variar, pero el sentido es muy claro. Estamos lejos de los “trabajos forzados” de la esclavitud egipcia (Ex 1,11-12.13-14; 5,1-23). El contraste es impactante y es probablemente intencionado.

Es también gracias al culto que Israel se convierte en un “reino sacerdotal”, expresión que se encuen-

tra en el discurso divino de Ex 19,6 – *mamleket kohanîm*). Es inútil intentar plantear una discusión sobre este texto. Pero me parece importante decir que esta expresión define de modo perfecto la identidad del Israel postexílico. Israel es un “reino”, incluso si no hay rey, y se define por su carácter “sacerdotal”. De la misma forma que los sacerdotes de la antigüedad eran personas consagradas al servicio del templo, también Israel está, todo él, consagrado al servicio de Dios. Dicho de otra manera, Ex 19,3-6 afirma que el Dios de todas las naciones se ha reservado una de estas naciones, Israel, para su servicio personal. Israel está al “servicio de Dios” y al “servicio de la casa de Dios”, como los servidores de un soberano están a su servicio, y se diferencian de otros sujetos del país que le están simplemente sometidos.

Los textos sobre el culto, en el libro del Éxodo, deben ser inter-

pretados en este contexto. Suponen que todo el pueblo está al servicio de su Dios y que cualquier actividad está, a fin de cuentas, al “servicio de Dios”. Esto se ve confirmado, entre otras cosas, por el hecho de que las leyes del Éxodo –y no sólo las del Éxodo– unen el derecho civil (*ius* en el antiguo derecho romano) y el derecho cúltico (*fas* en el antiguo derecho romano). El código de la alianza, por ejemplo, comienza con una ley sobre el altar (*fas*; Ex 20,22-26) y se acaba con otra sección del derecho cúltico sobre el calendario litúrgico (23,10-19). Estas dos secciones de derecho cúltico enmarcan una larga sección en la que predomina el derecho civil (*ius*; 20,1-23,9). Israel deroga, en principio, la diferencia entre derecho civil y derecho cúltico, entre mundo profano y mundo sagrado. Cualquier actividad profana adquiere un sentido de sacralidad porque se convierte en “servicio de Dios”.

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO DEL EXODO

He aquí un último aspecto al que vamos a dedicar la atención. Se trata de la estructura del libro del Éxodo. Más que buscar una organización de tipo estilístico (tarea poco menos que imposible en el caso del Éxodo), me parece más oportuno hablar de un concepto o de un hilo conductor que permite integrar todos los aspectos que forman el libro y que hemos enumerado al comienzo de este artículo.

Algunas propuestas

Hay pocas propuestas sobre la estructura del libro, pero hay tres que merecen ser mencionadas, las de John Durham, Thomas Dozeman y Mark Smith. El primero propone el tema de la “presencia de Dios” como hilo conductor de todo el libro del Éxodo. Esta es la razón por la que el libro, a pesar

de su carácter de obra compuesta por variados temas y aspectos, no puede ser considerado como un “*goulash* literario o teológico”. Dios revela, en primer lugar, su presencia a Moisés (Ex 3-4), más tarde a Israel (Ex 19-20) o todavía a Moisés que representa a Israel (32-34). Revela su presencia una vez más cuando libera y sostiene a su pueblo en el desierto (Ex 15-17), cuando comunica sus mandamientos y concluye una alianza con él (Ex 20-23.24) y, finalmente, en el culto (Ex 25-31; 35-40).

La propuesta tiene su mérito. Sin embargo es demasiado abstracta. En efecto, el tema de la presencia de Dios podría explicar también la trama de otros libros bíblicos, por ejemplo el Génesis, donde Dios se revela en la creación, más tarde acompañando a los patriarcas. O también el libro del Levítico, donde revela su presencia al organizar la vida de su pueblo alrededor del santuario. Dicho de otra manera, ¿de qué presencia divina se trata en el libro del Éxodo?

La propuesta de Thomas Dozeman es bastante parecida. Para él, el libro del Éxodo pone en evidencia el poder (*power*) y la presencia de Dios. En la primera parte, Ex 1,1-15,21, Dios manifiesta su poder, en particular en el conflicto que le opone al faraón. En la segunda parte (15,22-40,38), Dios revela más bien su presencia. De esta forma responde a la pregunta que el pueblo propone en 17,7: “Yahveh, ¿está entre nosotros, sí o

no?”. Añadiría que la primera parte (Ex 1,1-15,21) podría responder a la pregunta que el faraón propone a Moisés y a Aarón en Ex 5,2: “¿Quién es Yahveh para que yo escuche su voz y deje partir a Israel? Yo no conozco a Yahveh [...]”. Según mi parecer, la dificultad de esta propuesta está en su dualidad. ¿Cuál es el enlace entre la primera y la segunda parte? Sería esencial descubrir un principio estructural que pueda unir *todos* los elementos que componen el libro del Éxodo.

Una propuesta más antigua nos viene de un gran especialista de las religiones del antiguo Oriente próximo, Mark Smith. Según este autor, la estructura del libro del Éxodo es la de una peregrinación. M. Smith subraya que la idea de peregrinación es central en la fe de Israel y no hay que sorprenderse de encontrar, en el corazón de la experiencia esencial del pueblo, la idea del éxodo. El libro del Éxodo puede dividirse en dos partes. En la primera, Ex 1-15, es Moisés quien realiza su peregrinación hacia el Sinaí u Horeb (Ex 3,1), para recibir allí su misión. En la segunda parte, Ex 16-40, Moisés y el pueblo caminan conjuntamente hacia el monte Sinaí para hacer allí la experiencia de Dios y recibir su nueva misión. Entre estas dos partes tenemos el capítulo 15, que actúa como bisagra, ya que Ex 15,1-12 hace referencia al pasado reciente, mientras que 15,13-18 contempla la marcha futura del pueblo hacia el Sinaí. Esta pro-

puesta contiene una serie de elementos muy válidos que van a ser retomados en la propuesta que vamos a hacer. Sin embargo, me parece que no subraya suficientemente aquello que la peregrinación del éxodo tiene como elemento único: lo que la constituye en una peregrinación fundadora. Además, la peregrinación no se acaba en el Sinaí. El destino final de Israel es la tierra prometida. Ex 15,13-18 describe la travesía del desierto hacia la tierra prometida, más que una peregrinación hacia el monte Sinaí.

Una proposición concreta: la soberanía de Yahvé y su entronización (Ex 40,34-35)

Según mi parecer, el punto de partida de la búsqueda de la estructura del libro del Éxodo debería ser la conclusión del libro. Con frecuencia, los comentarios muestran su sorpresa al ver que el libro del Éxodo se acaba cuando el pueblo está todavía al pie del Sinaí, donde permanecerá hasta el capítulo 10 del libro de los Números. En efecto, llegamos a la conclusión del libro del Éxodo, cuando la gloria de Yahveh viene a llenar la tienda del encuentro (Ex 40,34-35): “la nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó la morada. Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro, pues la nube moraba sobre ella y la gloria de Yahveh llenaba la morada”. En cualquier caso, este momento es esencial.

En los mitos de la creación del próximo Oriente antiguo, el relato de la creación se cierra con la construcción de un templo para el dios creador. Este templo no es otra cosa que el palacio de la divinidad que reina desde entonces sobre el universo que la divinidad ha creado u organizado. Es el caso de Marduk en el poema babilónico *Enuma elish* y de Baal en los mitos de Ugarit.

En la Biblia, al contrario, el relato de la creación, se cierra con el “reposo” de Dios y es preciso esperar, en el relato sacerdotal al que pertenece Gn 1,1-2,3, a la construcción de la tienda del encuentro para que Dios tenga un santuario o un palacio en medio de la creación. Las evocaciones de Gen 1,1-2,3 en los últimos capítulos del Éxodo son muy conocidas y tienen como objetivo subrayar que aquí es donde llegamos a la verdadera conclusión de lo que sólo ha quedado insinuado en el relato de la creación del mundo.

En el momento conmemorado al final del Éxodo, el creador del universo puede reinar sobre su creación, puesto que se ha procurado un pueblo que le reconoce como soberano. Por tanto, puede establecer su residencia -su palacio real- en medio del campamento de Israel. El texto de Ex 40,34-35 describe, por tanto, un momento decisivo para el pueblo de Israel.

En cualquier caso, para llegar a este punto ha sido necesario superar un buen número de obstáculos.

los. Al comienzo, era el faraón quien reinaba sobre Israel y, por tanto, fue preciso que Dios liberara a su pueblo antes de poder afirmar su soberanía, como lo canta Moisés en Ex 15,18, después de la salida de Egipto: “Yahveh es rey por siempre jamás”. Esta es la respuesta definitiva a la pregunta que propone el faraón en la primera entrevista con Moisés y Aarón: “¿Quién es el Señor para que yo escuche su voz, permitiendo la marcha de Israel? No conozco al Señor y no quiero dejar marchar a Israel”.

En la travesía del mar y en el desierto, el Señor que ha liberado a su pueblo, lo protege y lo alimenta. De tal forma, que “prueba” que es ciertamente el Señor y el creador del cielo y de la tierra. Por esto, en el relato sacerdotal de la travesía del mar (Ex 14), Dios hace aparecer la “tierra seca” que había hecho aparecer el tercer día de la creación (Gen 1,9-10; Ex 14,16. 22.29; cf. 15,19). El Dios que libera a su pueblo es ciertamente el creador del universo.

En el desierto, Dios proporciona agua (Ex 15,22-25; 17,1-7) y alimento a su pueblo (Ex 16,1-17). En el relato del maná reaparece otra fórmula del relato de la creación: “es el alimento que Yahvé nos ha dado para comer”. La misma fórmula se encuentra en Gn 1,29; 6,21 y Ex 16,15. Una vez más, el Dios que acompaña a Israel en el desierto “prueba” que él es el creador del universo ya que es capaz de alimentar a su pueblo en una zona

árida y estéril. Dios da también la victoria a su pueblo contra sus enemigos (Ex 17,8-16). También aquí el relato “prueba” que la victoria viene del Dios de Israel puesto que esta victoria se debe menos a las proezas de Josué que al gesto de Moisés que está con las manos alzadas en la cima de la montaña (Ex 17,10-12).

La legislación de Israel y su organización jurídica son prerrogativas de los soberanos del Oriente próximo antiguo y es, por tanto, normal que Dios las ponga en marcha en el libro del Éxodo 18 y 19-23. Este soberano, por ejemplo, no impone su ley, sino que la propone y la ley sólo entra en vigor después que la alianza ha sido sellada, es decir, después que el pueblo dé su aprobación (Ex 24,3-8). Tenemos aquí el mismo principio que la democracia.

La construcción del palacio real, el santuario, es proyectado en Ex 25-31, pero la crisis del becerro de oro (Ex 32) se interpone entre el proyecto (Ex 25-31) y su realización (Ex 35-40), puesto que Israel escoge a otro “soberano”, más cercano y más visible, en este caso el becerro de oro. La construcción del santuario y de los muebles y utensilios no podrá comenzar hasta que, superada la crisis, Israel habrá reconocido de nuevo la soberanía del Dios que le hecho salir de Egipto.

Añadamos una última nota a estas breves reflexiones. Dios viene a habitar en una “tienda” y no

un “templo”. El Dios del Éxodo no espera a que Salomón le construya un santuario espléndido para venir a habitar en medio de su pueblo. Se une al pueblo ya en el desierto para compartir con él las condiciones precarias del viaje. El Dios del Éxodo hace el camino con su pueblo. Es un Dios “en camino”. El evangelio según Juan, en el prólogo, dirá una última palabra sobre este sabor (estilo) del viaje que caracteriza al Dios de la Biblia: “El que es la Palabra se ha hecho carne y ha plantado su tienda entre nosotros” (Jn 1,14).

En conclusión, este es, según mi parecer, el hilo conductor del libro del Éxodo: el de la soberanía de Yahveh sobre su pueblo y, correlativamente, el paso de Israel de la servidumbre en Egipto al servicio de Dios en el desierto. Este hilo conductor permite comprender por qué el libro del Éxodo comienza con la descripción de la opresión en Egipto y se cierra con la toma de posesión de la tienda del encuentro por parte de la “gloria de Yahveh”. Es también este tema el que da sentido a los numerosos materiales reunidos en este libro.

CONCLUSION

La tentación es la de cerrar este artículo plagiando la conclusión del evangelio según Juan: “habría todavía muchas otras cosas que podríamos decir aquí. Pero, si las escribiéramos todas, el mundo entero no sería suficiente para contener todo lo que se podría escribir sobre el libro del Éxodo”. Ciertamente habría mucho que decir, pero me

parece que lo que hemos desarrollado debería ser suficiente para despertar el apetito de leer y releer el libro del Éxodo, el libro que describe cómo se constituyó Israel, y cuál es la “constitución” que Israel se dio. Era el objetivo que me había marcado y que espero haber alcanzado. El lector lo puede corroborar.

Tradujo y condensó: Oriol Tuñí, S.J.

La revolución para ser creadora no puede prescindir de una regla moral o metafísica que equilibre el delirio histórico.

A. CAMUS, *L'homme revolté*.

LA MAYORÍA DE EDAD DE LA EXÉGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

La trayectoria de la exégesis del Nuevo Testamento (NT) de los últimos cincuenta años ha sido, en conjunto, extraordinariamente interesante y variada. Ha habido grandes hitos (p.ej., para la exégesis católica, el Concilio Vaticano II), el resurgir de temas que habían sido candentes en otras épocas (la investigación del Jesús histórico), la aparición de nuevas metodologías (p.ej. la aplicación del análisis narrativo o retórico a las grandes obras del NT y el uso de la sociología, la antropología cultural y la psicología social). El ritmo de estudio e investigación se ha hecho más global, más participado por distintas áreas culturales. Como en otros campos, la informática ha sido también aquí, un instrumento de gran impacto.

Por otra parte, la segunda mitad del siglo XX se ha visto agraciada con la publicación y el estudio más analítico, y hecho con más perspectiva, de grandes descubrimientos arqueológicos y documentales (Ugarit, Qumran y el desierto de Judá, Nag Hammadi), que han enriquecido notablemente el horizonte de la interpretación bíblica. Un mejor conocimiento del pluralismo en el judaísmo y un mayor uso de los escritos apócrifos, han constituido también un progreso. Se trata, pues, de una época pri-

vilegiada, que ha asistido a momentos de gran significación y que ha crecido de forma desmesurada. Porque estos cincuenta años han sido testigo de la aparición de multitud de nuevas revistas que dedican su atención a la Biblia, al mundo de la Biblia y, dentro del mundo de la Biblia al NT y a su entorno. El horizonte de revistas especializadas de NT es, en estos momentos, sencillamente inmenso. En otra línea, los trabajos de doctorado y habilitación se han multiplicado y las colecciones científicas de Universidades e Instituciones académicas de todo tipo han alcanzado cifras increíbles y una accesibilidad impensable hace sólo cincuenta años.

En este marco, un tanto inabarcable, no resulta fácil hacer un balance de lo que ha ocurrido en el campo de la exégesis y la hermenéutica del NT a lo largo de todos estos años. Sin embargo, en la medida que *Selecciones de Teología (SdT)* ha procurado seguir las principales revistas que cubren el NT, sí que se ha hecho eco de los distintos momentos, de los cambios de enfoque y de metodología, de las aportaciones novedosas y de los cambios de paradigma. He aquí, por tanto, el objetivo de nuestra aportación: señalar las etapas del estudio del NT en estos cincuenta

años. Algunas de ellas ampliamente representadas en SdT. Otras, no tanto. En cualquier caso nuestra intención es que el lector se haga una idea de lo que ha ido ocurriendo en este campo a lo largo de los últimos cincuenta años.

Para clarificar nuestra aportación, dividimos este balance en dos partes. La primera quiere dar cuenta de los ámbitos que consideramos

más importantes en el campo de la exégesis y hermenéutica del NT en estos años. La segunda tomará nota de los avances en la interpretación de los grandes bloques del NT: evangelios sinópticos (y Hechos de los Apóstoles), Pablo y tradición paulina, evangelio según Juan y cartas joánicas, carta a los hebreos y Apocalipsis.

LOS TEMAS MÁS IMPORTANTES DE LA EXÉGESIS Y LA HERMENÉUTICA DEL NT: 1962-2011

El Concilio Vaticano II: La constitución dogmática *Dei Verbum* (1965)

Desde el punto de vista histórico, probablemente hemos de apuntar a la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (1943) como la carta magna de los estudios bíblicos en la iglesia católica. La cerrazón teológica católica era todavía notable en aquella época, anclada en una neo-escolástica decadente y trasnochada. Pero un ataque frontal al estudio de la biblia que se realizaba en el Pontificio Instituto Bíblico, realizado por parte de un sacerdote católico como un “peligro gravísimo para la Iglesia y para las almas” provocó una reacción fulminante de Pío XII. Primero con una carta de la Pontificia Comisión Bíblica y después en la citada encíclica. Dos puntos centraban la atención de la carta: a) la interpretación de la biblia requiere, como uno de sus ele-

mentos constitutivos, la ciencia humana y el trabajo científico; b) se reafirma la primacía del sentido literal en la exégesis bíblica. Con estos dos puntos de referencia se abría la puerta a la utilización de los métodos histórico-críticos que la exégesis protestante ya podía considerar como plenamente adquiridos.

La exégesis católica, que había hecho esfuerzos importantes a partir de finales del siglo XIX para ponerse a la altura de la exégesis de la reforma, sin demasiado éxito (la crisis modernista de comienzos del siglo XX la afectó de lleno), se vio reafirmada en su trabajo y se puso a trabajar de firme. El influjo del trabajo de esos años se dejó sentir ya en el Vaticano II. La constitución dogmática *Dei Verbum* es el golpe de gracia a la neo-escolástica y la apertura a una nueva concepción de la revelación y de la teología. La revelación, en la *Dei*

Verbum, no son ya las formulaciones de la biblia, sino el misterio de Jesucristo. La biblia, hablando con propiedad, no contiene verdades reveladas, la biblia es la revelación progresiva de quien es la Verdad. La renovación católica tiene en la *Dei Verbum* el documento más importante del Vaticano II. Sin duda, el de mayor impacto teológico.

Toda esta problemática se vive con fuerza en los años del Vaticano II. La temática de fondo es, inevitablemente, la teología dogmática que va adquiriendo un color cada vez más bíblico. Grandes temas de estos años son la inspiración de los libros bíblicos (más centrada ahora en los textos que en los autores); la inerrancia de la sagrada escritura: un concepto que cede su lugar a una consideración de la verdad de la sagrada escritura (todo lo que se contiene en ella tiene la garantía de la verdad, pero si se lo considera desde el ángulo de que se ha escrito para nuestra salvación). Con todo, como hemos dicho, lo más importante es el concepto de revelación que es el punto en el que descansa toda la *Dei Verbum*. Porque, además, en el marco de esta concepción de la revelación se aborda un tema pendiente desde la reforma y Trento: el concepto de tradición y la relación entre tradición y escritura. El Vaticano II es aquí notablemente innovador: la tradición precede a la escritura y la acompaña. En el fondo, la tradición es la escritura hecha voz viva de la buena noticia en la iglesia. Escritura y tradición

van siempre de la mano en la reflexión teológica y en la vida de la iglesia.

Este nuevo concepto de revelación representa, en la teología católica, una renovación del objeto de la teología (Dios y su manifestación) y, consiguientemente, una nueva metodología teológica. Los años posteriores al Concilio asisten a una valoración muy positiva del concepto de “historia de salvación” y de la iglesia como “Pueblo de Dios”. Se publican nuevos manuales de teología (*Mysterium Salutis*), se renuevan los grandes diccionarios teológicos con un gran bagaje bíblico y se publican numerosos diccionarios bíblicos, tanto del AT como del NT. El empuje del Vaticano II en el campo de la exégesis católica conduce a una auténtica renovación teológica y alcanza su madurez en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993 “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” y en la encíclica de Benedicto XVI *Verbum Domini*.

Pero, lógicamente, el impacto de la *Divino afflante Spiritu* no solamente se deja sentir en el Vaticano II. La exégesis del NT se ve directamente favorecida por un clima de renovación y de dedicación al estudio del NT. Aunque sea sólo como dato indicativo, en 1965-66 se comienzan a publicar dos comentarios al evangelio según Juan que serán, a la larga, dos de los mejores comentarios que existen (R. Schnackenburg y R.E. Brown, ambos católicos). Esto es

una novedad muy bienvenida en aquellos momentos. La exégesis católica se está poniendo a la altura de la exégesis reformada. Y se crean diversas colecciones de comentarios científicos a la sagrada escritura, algunos de ellos, como el *Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, muchos de cuyos volúmenes han sido traducidos al español, realizados en colaboración ecuménica.

Los ecos de esta etapa en SdT son patentes. No es nuestro objetivo cansar al lector con una lista de artículos publicados en aquellos años (1962-1970), pero ha de quedar constancia de que se publican artículos sobre todos los temas que hemos mencionado. En el fondo se trata de una transición entre la neo-escolástica y la teología de corte más bíblico y patrístico. Lo que ya habían propugnado los centros pioneros de Le Solchoir (dominicos) y Fourvière (jesuitas), unos años antes, se hace realidad. Muchos de los teólogos renovadores volvieron a la palestra con el Vaticano II y jugaron un papel fundamental en la transición entre neo-escolástica y teología bíblica y patrística.

Jesús

Si hemos logrado explicar en su verdadera dimensión el cambio de paradigma teológico del Vaticano II, no ha de sorprender que Jesús ocupe un lugar prioritario en la exégesis y en la hermenéutica del NT. Vamos a destacar tres ámbitos

en los que el estudio de la cristología se renueva profundamente.

a) La problemática del Jesús histórico y el Cristo de la fe había ocupado la atención de los teólogos al final del siglo XIX. El tema tenía, ya entonces, un siglo de vida (había comenzado en el siglo XVIII). Sin embargo en los años 1950 volvió a tomar aliento y protagonismo con la polémica entre E. Käsemann y R. Bultmann (1953-1964) y se hizo un tema verdaderamente relevante y, hasta cierto punto, delicado. Tanto es así, que el Vaticano II no quiso tratarlo con detalle en la *Dei Verbum*. La Pontificia Comisión Bíblica (A. Bea) publicó una instrucción sobre la historicidad de los evangelios, subrayando el triple nivel en el que se ha de plantear: el de las tradiciones de la vida terrena de Jesús, el de la primitiva predicación cristiana y el de las comunidades evangélicas (*Sancta Mater Ecclesia* 1964). En la última parte del siglo XX ha vuelto a resurgir, de la mano de nueva información sobre los años del nacimiento del cristianismo, de un marcado interés por la documentación no canónica y por la filiación judía de Jesús. Vale la pena subrayar que el tema sigue siendo de interés para la teología.

El tema tiene un doble frente. Por una parte, la historia de Jesús resulta un punto de referencia insoslayable, si nos tomamos en serio que Jesús se hizo uno de nosotros. No parece que sea indiferente que Jesús se haya encarnado, no en

la familia del César de Roma, ni en la de Herodes el Grande, sino en una familia totalmente desconocida de un pequeño pueblo de Galilea, en el reinado de Augusto. Por tanto, recuperar los trazos que definieron la existencia terrena de Jesús resulta una tarea verdaderamente importante, porque los evangelios son la confesión narrativa de que aquél que está presente en el seno de las comunidades cristianas en el último tramo del siglo I, es el mismo que predicaba la irrupción del reino de Dios y que atendía a los enfermos, necesitados y marginados. Como ya hemos insinuado, es indudable que la segunda parte del siglo XX ha asistido al descubrimiento y publicación de numerosos datos que ayudan a conocer mucho mejor el marco en el que Jesús vivió. Datos tanto arqueológicos y literarios, como sociológicos e históricos. Sin embargo, una cosa es conocer mejor el contexto cultural y otra muy distinta recuperar los datos y anécdotas que marcaron la vida de Jesús, que es lo que pretenden recientemente numerosos exegetas.

Los últimos veinticinco años han estado marcados por lo que se ha denominado *Third Quest* (la tercera investigación del Jesús histórico). En ella, se ha subrayado con razón el judaísmo de Jesús. Y se han tenido más en cuenta las aportaciones de los apócrifos. No se puede dudar que conocemos mucho más de cerca las condiciones de vida de aquellos años, las situaciones sociales, los distintos

grupos (sectas) dentro del judaísmo de la época. Esto ayuda a valorar los datos sobre Jesús que nos ha transmitido la tradición. Sin embargo, la pretensión de sacar de los evangelios una información detallada y precisa sobre la vida de Jesús, sobre su familia y sobre su trayectoria, es harina de otro costal. En muchas cosas, los últimos estudios sobre Jesús de Nazaret, caen en los mismos defectos que la investigación romántica del siglo XIX que creía que podía recuperar los hechos “tal como habían sucedido”, es decir, sin la mediación de los que los han transmitido. Cada vez más, el acento está en la inevitable y necesaria mediación de los testigos que nos han transmitido los recuerdos que dejó Jesús entre los suyos. Una biografía reciente de Jesús lleva el significativo título de “Jesús recordado” (J. Dunn). La mediación eclesial de los comienzos resulta un referente insoslayable. Como hemos dicho antes, la tradición precedió a la puesta por escrito de los recuerdos sobre Jesús.

b) La temática en torno a la resurrección de Jesús. Si se quiere, como corolario del tema de la historia de Jesús, pero con un protagonismo teológico innegable, el tema de la resurrección de Jesús, de su valoración histórica y teológica ocupa un lugar de primer rango en los años posteriores al Vaticano II, superando la consideración más bien apologética anterior al concilio. En el campo bíblico, se ha aprovechado la aportación de los

métodos histórico-críticos, que, teniendo en cuenta que la resurrección de Jesús nos confronta con una “barrera de lenguaje” (es la anticipación de la resurrección escatológica de los muertos que se espera al fin de los tiempos y participación plena de la vida de Dios), han ayudado a comprender mejor el significado del hallazgo de la tumba abierta y vacía de Jesús, de las confesiones de fe, que encontramos por ejemplo en 1Co 15,3-5, así como la forma literaria de los relatos que, de forma catequética y teniendo bien presente la problemática propia de las comunidades a las que se dirigen los respectivos Evangelios, dan testimonio de la resurrección de Jesús.

c) Pluralismo de las imágenes de Jesús. Uno de los aspectos que hemos aprendido a valorar en los últimos cincuenta años es la visión diferenciada, y notablemente matizada, de la persona de Jesús en el NT. En la medida que ésta es la base de la ulterior elaboración dogmática de los siglos III-V, este referente ha enriquecido de forma substancial la imagen de Jesús que nos ofrecía el NT. De esta forma, sin menoscabo del desarrollo dogmático posterior, los diversos autores del NT ofrecen un pluralismo notable de imágenes de Jesús. Esta variedad, lejos de representar una dificultad de cara a la confesión cristológica cristiana, significa un enriquecimiento muy substancial de la figura de Jesús y de las imágenes y metáforas que subyacen al credo cristológico poste-

rior, al mismo tiempo que ayudan a valorar las originales aportaciones de autores muchas veces marginados en la interpretación del NT (véase lo que decimos más adelante de la carta a los hebreos), que, sin menoscabo de la consideración canónica de la figura de Jesús, ayudan a tomar conciencia del pluralismo que es propio del NT.

Este aspecto es uno de los hilos conductores de la reflexión teológica de estos cincuenta años. A modo de ilustración estadística, podemos decir que hemos contado cerca de 200 artículos sobre Jesús desde la publicación del primer número de SdT. Probablemente ningún otro tema ha alcanzado un volumen tan significativo como éste.

Iglesia y sacramentos

El impacto más inmediato del Vaticano II en la teología se dejó sentir en el ámbito eclesiológico, que ha dejado también un poso notable en los artículos de SdT. Al fin y al cabo, la vivencia del Concilio fue una vivencia eclesial de primer orden y tuvo una repercusión de gran envergadura en muchísimos ámbitos católicos (pero fue más allá: hay que recordar que hubo muchos invitados al concilio de otras iglesias y confesiones religiosas). Las constituciones sobre la iglesia (*Lumen Gentium*) y sobre la iglesia en el mundo (*Gaudium et Spes*) fueron documentos de una teología de corte notablemente positivo, que contrastaban con posi-

ciones teológicas autoritarias (la infalibilidad pontificia del Vaticano I), medievales (“fuera de la iglesia no hay salvación”) e intransigentes (“la iglesia católica es la única verdadera”). Estas constituciones tenían un referente de primer orden en las comunidades cristianas del NT. En este sentido, los estudios y trabajos sobre las iglesias del NT pasaron a tener una gran trascendencia. Y antecedentes bíblicos como la noción de ‘pueblo de Dios’, que ya ocupaba un lugar importante en la interpretación del AT, se analizaron en las distintas comunidades del NT. Todo ello sin olvidar las raíces judías del pueblo de Dios del NT y el diálogo con las religiones abrahámicas (y las religiones, en general), por lo que no debe sorprender que los artículos sobre ecumenismo y diálogo interreligioso sean muy numerosos en SdT.

Nos atrevemos a subrayar tres aspectos que han enriquecido en gran manera la eclesiología desde entonces. Por un lado el pluralismo de comunidades y de estructuras comunitarias, con sus diversos carismas y funciones. No ha de sorprender que remarquemos el pluralismo. Los grandes documentos del NT dejan entrever grupos cristianos muy diversificados. Al lado de comunidades muy carismáticas y muy poco organizadas (p.ej. las comunidades joánicas), tenemos comunidades muy estructuradas, con un grado de institucionalización muy fijado (p. ej. las comunidades de las cartas pasto-

rales). En otro sentido, los condicionantes culturales y religiosos se dejan sentir con fuerza en la concepción de las distintas iglesias. El pluralismo de algunos centros cristianos (p.ej. Antioquía, con grupos de cristianos que provienen de la gentilidad y de judeo-cristianos, o también la confluencia de distintos grupos y distintas teologías en la 1Pe) contrasta con la filiación unicultural de otros (p.ej. el judeocristianismo de Jerusalén). Pero también el grado de dependencia de algunos documentos del NT respecto del judaísmo (p.ej. la carta a los Hebreos) condiciona la concepción comunitaria de los mismos. En todo caso, la importancia del AT para la comprensión del NT ha sido un aspecto fundamental para comprender los escritos neotestamentarios.

Un segundo aspecto es la eclesiología de comunión, que ha tomado el lugar de la iglesia como pueblo de Dios. Este tema lleva a valorar mucho más la coparticipación de los distintos estamentos y apunta a una iglesia mucho más centrada en la acción y dirección del Espíritu. En este marco, cabe subrayar el gran papel de la teología del Espíritu, apenas elaborada en la teología del pre-concilio, que pasa a tener un papel y un protagonismo inusual y que todavía ha de encontrar quienes la profundicen y la amplíen. Aquí tienen su lugar grandes temas eclesiales como las distintas funciones dentro de las comunidades, el papel de las mujeres en diversos centros cris-

tianos de los primeros años, el sentido del diaconado dentro del cristianismo de los primeros años (siglos!). También aquí tenemos el referente de un tema siempre actual: el papel y el sentido de los que presiden las comunidades, obispos y presbíteros, y el tema del papado, con su posible dimensión ecuménica. No podemos olvidar que el NT es el fundamento del primado en la tradición católica, que también ha sido objeto de análisis y que se ha de contrastar con la colegialidad proclamada de forma matizada por el Vaticano II.

Un tercer aspecto lo constituye la recuperación de la figura histórica de Jesús como criterio para discernir mejor la constitución de las diversas iglesias del NT. Los estudios exegéticos han puesto de manifiesto que las iglesias nacen después de la Pascua, por inspiración del Espíritu Santo, que ayuda a discernir los signos de los tiempos, aunque tienen su raíz y su impulso en la actuación y predicación de Jesús de Nazaret que, en este sentido, y sólo en este sentido, puede ser considerado como su fundador.

Diversos métodos de análisis y estudio del NT

Una de las novedades de estos últimos cincuenta años en el campo del estudio y de la interpretación del NT es el nacimiento de numerosos métodos para abordar los textos bíblicos. No vamos a ex-

tendernos en este punto, porque el lector interesado tiene una presentación sistematizada de los nuevos métodos en la cuidada presentación de la Pontificia Comisión Bíblica (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1994), publicada con un discurso introductorio de Juan Pablo II y un prefacio del Presidente de la Comisión, J. Ratzinger. Sin embargo, vale la pena hacer referencia a los principales métodos que han ido naciendo a la sombra de la exégesis y de la hermenéutica de la biblia en estos cincuenta años.

La base de toda la moderna metodología bíblica está en los llamados métodos histórico-críticos. Esta metodología propugna, en primer lugar, un estudio diacrónico de los textos, que apunta a la génesis de los mismos, buscando su nacimiento en las distintas facetas de la vida de los grupos, tradiciones y comunidades: ya sea en su vida social, religiosa, cultural, proselitista, etc. Una vez situado el texto en su contexto vital, se pasa a valorar la forma como este texto ha sido utilizado en diversos momentos de la vida de la comunidad o grupo (historia de la tradición). Finalmente, en un estudio más sincrónico del texto, se evalúa el sentido final de los textos en el marco de las obras que componen el NT. Hasta aquí una descripción sumamente concisa del método exegético ya clásico. El objetivo fundamental de este tipo de análisis de los textos del NT es situar el texto en su contexto: primero un contex-

to vital, después un contexto dinámico, finalmente un contexto literario. Esta metodología busca fundamentalmente un contexto en el cual interpretar los textos. Porque es bien sabido que un texto sin contexto se convierte fácilmente en un pretexto, que puede decir lo que el lector quiera. Y tiene la ventaja que es compatible y puede y debe ser complementado con otros métodos más sincrónicos y canónicos (este último ayuda a ver el significado de cada escrito en el marco de toda la biblia).

El estudio de los géneros literarios y de las formas de los textos ha seguido manteniendo su vigencia en los últimos 50 años. El análisis de las obras como obras literarias no permite leer un himno de acción de gracias como si fuera una narración. Tampoco podemos interpretar un discurso como una poesía y, al revés, no podemos evaluar una novela como una historia. Se trata de afinar un poco más el tema de los géneros literarios, presente de muchos años en la exégesis del NT y de completarlo con el papel indiscutible de los presuntos lectores de las obras bíblicas. El público al que se dirigen las diversas obras tiene que ver con su mensaje. Y la historia de los efectos que el texto ha ido produciendo a lo largo del cristianismo (lo que los alemanes denominan *Wirkungsgeschichte*), ayuda también a comprender mejor toda la potencialidad de los textos.

Como parte de este complemento de los métodos histórico-

críticos, los modelos de interpretación han ido a parar también a otros referentes de las obras literarias. Toda obra literaria tiene un referente sociológico, con una determinada antropología cultural (al menos implícita), que puede dar luz a aspectos que no se han podido captar a través de los análisis histórico-críticos. Pero también las estructuras psicológicas o psicoanalíticas pueden contribuir a la comprensión de narraciones o de actuaciones que con frecuencia se clarifican a la luz de los referentes de la psicología profunda.

Dentro de estas metodologías nacidas en los últimos cincuenta años, hay que contar también con las aportaciones del esquema liberacionista (especialmente con el modelo del Éxodo como trasfondo de tantos textos bíblicos) y con la sensibilidad feminista, que ha ayudado a comprender mejor determinadas extremos de la gran variedad de escritos que componen el NT y que tiende a ser valorada de forma muy positiva en el análisis e interpretación del NT.

La etapa sintética de los métodos histórico-críticos aterriza suavemente en un nuevo método: analizar los textos en su contexto inmediato, es decir, analizar la dinámica de las obras literarias como obras literarias, según su género literario. Estamos en el análisis retórico o narrativo de los textos. En su capacidad de transmitir una trama narrativa determinada o de transmitir su mensaje o enseñanza, ayuda a comprender mejor el

sentido del texto en su globalidad y actualidad.

Hasta aquí una sencilla enumeración que debería ampliarse y completarse, pero que no podemos alargar más para no hacer de este breve balance una exposición desmesurada.

De este conjunto hay que sacar dos consecuencias de cara a la lectura del NT en nuestros días: en primer lugar que las posibilidades de interpretación se han ampliado y enriquecido notablemente en estos cincuenta años. Estamos en disposición de captar mucho mejor el mensaje de las obras que forman el NT. De hecho, los trabajos que se siguen publicando sin interrupción muestran a las claras que los textos hablan cada vez con más claridad y con mayor profundidad. Esto dice mucho a favor de la ampliación de los métodos histórico-críticos, y abre un futuro lleno de esperanza y de expectativas en la interpretación del NT. Naturalmente, con una óptica mucho más

modesta de la que teníamos hace cincuenta años. Al fin y al cabo, la ampliación de métodos hace que seamos mucho más modestos y cautos en nuestros juicios.

En segundo lugar, la única lectura de la escritura que se excluye en el documento citado un poco más arriba, sobre La interpretación de la Biblia en la Iglesia, es la lectura literalista y fundamentalista, que lee los textos en todos sus detalles, al pie de la letra, como si hubieran sido dictados por Dios o fueran videos, y no tiene en cuenta que la Palabra de Dios se ha encarnado realmente en palabras humanas, situadas histórica y culturalmente, con todo lo que esto implica. Con ello, la lectura fundamentalista no cae en la cuenta de que, al rechazar el carácter histórico de toda la revelación bíblica, en el fondo está cuestionando la verdad de la encarnación de Jesús. Y no respeta el pluralismo de géneros literarios que es propio de la biblioteca, que es la biblia.

LOS GRANDES DOCUMENTOS DEL NT

Los evangelios sinópticos

Dos aspectos sobresalen en la interpretación de los evangelios sinópticos. En primer lugar el asentamiento y consolidación de la teoría de las dos fuentes. Si en los años 1960 había exegetas que la cuestionaban, podemos decir que la propuesta de la prioridad de

Marcos respecto de Lucas y Mateo ha alcanzado un cierto grado de unanimidad en la exégesis más reciente. Este primer aspecto se complementa con la estabilización de la hipótesis de la segunda fuente sinóptica (Q), objeto de profundización y de estudio a lo largo del período que nos ocupa. La solidez y claridad de la hipótesis de las dos

fuentes ha ayudado a consolidar el estudio de los tres sinópticos y a clarificar muchos aspectos de su mensaje.

Precisamente éste es el segundo aspecto que queremos subrayar: se ha profundizado notablemente en el contexto global (la estructura), en el mensaje, en el género literario, en las formas de los distintos fragmentos y en el marco redaccional de las comunidades a las que, en principio, iban dirigidas estas tres obras. Marcos aparece como fundador de un género literario que podríamos clasificar como subgénero de los *bioi*, las vidas de personas ilustres de la cultura greco-latina. El talante de Mc se acerca más a Pablo que a Pedro y ofrece una presentación que podemos llamar paradójica del cristianismo: para seguir a Jesús hasta la resurrección hay que pasar por la cruz. El talante paulino de Mc parece que se ha afianzado, frente a la opinión tradicional de que era un evangelio petрино.

En cambio, el que aparece como mucho más cercano a la visión petrina del cristianismo es Mateo. El evangelio de Mt parece que refleja de modo bastante fiel el cristianismo plural de Antioquía de Siria de la última parte del siglo I. El acento judío de Mt, y la apertura de la iglesia a los paganos, después de Pascua, encuentra aquí una justificación que, de otra forma, podría parecer meramente académica o retórica. Por otra parte hay que contar con los fragmentos peculiarmente petrinos de Mt (algu-

nos de ellos claramente adaptados de textos de Mc: Mt 14,28-33: 16,16-20; otros, en cambio, de origen diverso e incluso enigmático: 17.24-27). Digamos también que el final de Mt (28,19-20) tiene en Antioquía una situación vital plenamente consonante con un mensaje tan apostólico y universalista.

Lucas, finalmente, ofrece un evangelio muy bien estructurado, con una sección central muy consolidada como viaje a Jerusalén (Lc 9,51-19,18). El estudio de H. Conzelmann (1956), a pesar de haber sido completado en muchos aspectos, continúa ofreciendo un modelo de lo que ha sido el estudio narrativo y retórico de estas obras. Lc es una obra de madurez cristiana, con un acento importante en las secciones personales y un gran mensaje de consolidación que se promete en el prólogo (Lc 1,1-4). La segunda parte de Lc, los Hechos de los Apóstoles, sigue la línea de ofrecer una visión equilibrada y ecuaníme de los comienzos del cristianismo. Sin embargo, los estudios históricos de los primeros años del cristianismo han matizado notablemente la visión de Lucas. No se trata de un comienzo tan sereno y gradual como pretende Lucas en los Hechos. Los comienzos cristianos fueron mucho más complejos de lo que deja entrever la irenista presentación de Lucas. Pero su aportación hay que combinarla con la que nos viene del estudio de Pablo. Lucas pondría de manifiesto la situación teológica de la tradición paulina en

una tercera generación cristiana, cuando el paulinismo ha triunfado, pero se corre el peligro, en un momento en que la conciencia del retraso del fin del mundo es ya muy viva, de división entre las diversas iglesias y de olvidar las raíces judías de la iglesia

Pablo y la tradición paulina

La literatura sobre Pablo en este periodo es inmensa. Se le considera un teólogo muy original (aunque no el fundador del cristianismo, como ha afirmado algún autor), pero fiel a Jesús, aunque inculturando la fe cristiana en un mundo helenista y urbano. Se destaca su liderazgo teológico, misionero y pastoral en la apertura de la iglesia a los cristianos de origen pagano. De lo mucho que habría que señalar, sólo indicaré tres aspectos.

En primer lugar, se ha ido clarificando cuáles son los escritos del *Corpus Paulinum* que pueden ser atribuidos a él realmente. Son siete cartas. Desde la más antigua, 1ª Tesalonicenses, hasta la última, Romanos (que algunos han considerado como su testamento espiritual), pasando por la 1ª y la 2ª a los Corintios (ésta es probablemente un conjunto de cartas, unidas más tarde para la lectura litúrgica), Filipenses, Gálatas y Filemón. En la mayoría de ellas se refleja la controversia de Pablo con los carismáticos y judaizantes que habían penetrado en sus comunidades. Col

y Ef, en cambio, estarían escritas por discípulos cercanos a Pablo, como la 2ª Tes, que quiere corregir una espera inmediata del fin del mundo. También estarían escritas por discípulos, pero ya de la tercera generación, las denominadas cartas Pastorales (1ª y 2ª Tm, Tit). En esta escuela paulina, la eclesiología más bien carismática de Pablo daría lugar a una piedad más burguesa y a una eclesiología más jerárquica, que encontrará su desarrollo en siglos posteriores. La postura antifeminista sería más propia de estas cartas pastorales que del mismo Apóstol.

En segundo lugar, quisiera destacar que se ha progresado inmensamente en la lectura ecuménica de Pablo, sobre todo de la carta a los romanos, gracias al uso de los métodos histórico-críticos en exégesis, que ha facilitado una comprensión mejor de los textos, superando los prejuicios propios de cada iglesia en la época de la controversia católico-protestante. La justificación por la fe ya no es motivo de separación entre las iglesias católicas y luteranas, pues hay una coincidencia en lo fundamental, aunque con matices distintos. También en la consideración de la doctrina clásica sobre el pecado original ha habido un cambio radical, gracias a una interpretación adecuada de Rm 5,12, un tema que ha encontrado un eco notable en SdT.

En tercer lugar, y a partir de autores como Sanders, se ha propuesto una lectura global de Pablo,

que intenta corregir la lectura luterana que ha dominado la exégesis hasta los años 80 del siglo pasado. Es lo que se ha denominado el “nuevo paradigma” en la interpretación de Pablo, que ha encontrado en J.D.G. Dunn uno de sus mejores adalides. Si la interpretación clásica, luterana, de Pablo, subrayaba la importancia de la justificación por la fe y la crítica a la actitud religiosa, supuestamente judía, que se apoyaba en las obras para poder afirmarse ante Dios, el “nuevo paradigma” sostiene que también el judaísmo es una religión de la gracia y habla del “nomismo de la Alianza” (*covenantal nomism*). En este supuesto, Pablo lo que criticaría serían sólo aquellas obras que dan identidad religiosa al pueblo judío, separándolo de los otros pueblos, pues esto se contraponía frontalmente al universalismo paulino.

El evangelio según Juan y las cartas

La imagen que ofrece hoy en día el evangelio según Juan (EvJn) contrasta de forma notable con la que ofrecía en los comienzos de SdT. Entre las muchas cosas que pueden decirse para hacer un balance de la trayectoria de la exégesis joánica en estos años, escogemos tres.

En primer lugar el trasfondo cultural del EvJn. Ya en los años 50, a raíz sobre todo de los descubrimientos de Qumran, se dejaron

oír voces que reclamaban una mayor atención al contexto judío como marco cultural en el que situar el EvJn. Podemos decir que esta propuesta se ha consolidado. Hoy en día la atención al AT y al judaísmo ha substituido a los vaivenes gnósticos que ocuparon la atención de la exégesis joánica en la primera mitad del siglo XX, aunque sin negar que el vocabulario peculiar de Juan pueda estar influenciado por corrientes sapienciales judías gnostizantes. El tema del trasfondo no resulta fácil porque el judaísmo es a la vez inspirador e interlocutor de la tradición joánica. Es inspirador, en la medida que los grandes trazos que definen el EvJn son judíos, pero también es interlocutor en cuanto que el cristianismo joánico quiere continuar siendo judío. La forma polémica como son tratados algunos de los trazos más importantes de la tradición judía de Jabne (ca. 85-90 d.C.), es una buena prueba de ello (cf. por ejemplo, el mito judío de la sabiduría Jn 1,1-8, la mística de los grandes visionarios: Jn 1,51; 5,45-47; 8,56-58; 12,39-41; y la disciplina de la sinagoga: Jn 9,22; 12,42-43; 16,2).

Un aspecto que ha ido imponiendo su peso en la exégesis joánica es el papel también hermenéutico de la cristología (teología) joánica. La persona de Jesús ha sido objeto de una atención prioritaria en estos años. Pero, además, el talante de la visión joánica de Jesús tiene también inevitablemente una calificación teológica. Este aspecto hace que debamos atender a

la teología en la presentación joánica, porque el EvJn es hermenéutico porque es teológico. Lo cual tiene más implicaciones de lo que pudiera parecer a primera vista (cf. por ejemplo, el sentido y papel del Paráclito en la redacción del EvJn).

Finalmente una novedad de estos años ha sido que hemos aprendido a leer las cartas joánicas (1y 2Jn) como una continuación del EvJn. En un doble sentido. Por una parte en cuanto que las cartas constituyen una confirmación y prolongación de la doctrina del EvJn. Y, por otra parte, en la medida que ofrecen una pauta de lectura del EvJn que subraya la condición humana de Jesús (1Jn 4,2-3; 1Jn 5,6 cf. 2Jn 7). Por tanto, polemizan con una interpretación del EvJn que subraya de forma unilateral y casi exclusiva la plena pertenencia de Jesús al ámbito de Dios, en menoscabo de su condición humana. Con las cartas se nos ofrece la trayectoria excepcional de una visión teológica de gran envergadura que tiene tres momentos clave: la tradición fundacional (Jerusalén), la profundización teológica (el mito de la sabiduría del judaísmo) y la vuelta a la condición humana de Jesús (las cartas).

El tema de la autoría del EvJn, que en otras épocas era un referente obligado de la exégesis del EvJn, ha ido pasando a un discreto segundo plano. Al fin y al cabo, el EvJn es presentado como una obra anónima por quienes podían desvelar la identidad del autor y no lo consideraron conveniente. La per-

sona del discípulo amado es una figura anónima (21,20-25). El anonimato parece ser parte del mensaje del EvJn.

La carta a los Hebreos

Podríamos decir que la carta a los Hebreos es prácticamente una novedad en el campo de la exégesis del NT de los años que nos ocupan. Los estudios que se le han dedicado ponen sobre la mesa tres aspectos.

En primer lugar, se trata de una obra escrita de modo elegante, notablemente elaborada desde el punto de vista literario y semánticamente muy cuidada. Los estudios sobre la estructura literaria de Heb han marcado todos estos años y siguen ofreciendo análisis sugerentes y nuevos. Constituyen un ejemplo de la aportación de obras elaboradas de forma esmerada y con acentos claros en conceptos y formulaciones significativas (cf. sobre todo las aportaciones de A. Vanhoye).

El segundo trazo que queremos subrayar es que Heb ofrece una reinterpretación radical de categorías judías centrales. La interpretación que ofrece Heb de la nueva alianza en la sangre de Jesús constituye un ejemplo de la libertad y radicalidad con que se abordan ritos y tradiciones del AT a la luz de Jesús. La categoría de sacrificio y la de ofrenda ritual sufren un cambio extraordinario en la re-

lectura de la muerte de Jesús que hace Heb. Aquí lo que cuenta no son las víctimas y los rituales: lo único que cuenta es el ofrecimiento de la propia vida (de la propia sangre). La visión de lo que constituye el núcleo de la función sacerdotal ha cambiado de forma radical. Estamos en una concepción que subraya al máximo las categorías personales, no las rituales.

Hay un tercer aspecto a subrayar. Un documento de corte argumental como Heb, ofrece una valoración insospechada de la importancia de la humanidad de Jesús en la interpretación de su acción salvífica. La categoría que más le cuadra es la de la solidaridad. Una solidaridad que no tiene límites: “convenía que fuera en todo igual a sus hermanos” (Heb 2,17). Una visión con un énfasis muy acentuado que va incluso más allá de las presentaciones sinópticas (cf. Heb 5,7-8).

El Apocalipsis

Durante mucho tiempo, el Ap tuvo mala prensa y fue una obra marginada en las facultades y seminarios. Pero el descubrimiento y mayor conocimiento de la literatura apocalíptica apócrifa (1He-noc, 2Baruc, 4Esdras, etc.), en parte anterior o contemporánea de los textos apocalípticos bíblicos, ha ayudado a recuperar el interés por esta obra. Pues no se trata de un texto que hable ante todo de los acontecimientos terribles, propios

del fin de los tiempos, sino de una literatura que expresaría la resistencia cristiana frente al imperio de turno (en el Ap, el de Roma), procurando fomentar la esperanza cristiana en medio de la persecución que están sufriendo las iglesias cristianas. Su mensaje quiere iluminar el ahora y aquí de las iglesias cristianas (simbolizadas por las 7 iglesias de Ap 2-3), fomentando su actitud profética, fundamentada en el evangelio (Ap 10-11). La crítica al imperio obliga al autor del Ap (un profeta, que se denomina a sí mismo Juan) a utilizar un mensaje cifrado, simbólico, sólo comprensible desde un buen conocimiento del AT, que, junto a la fe en el Crucificado y Resucitado (el Cordero degollado, de pie frente al trono de Dios), son la fuente de la inspiración de su autor.

Conclusión

Nuestro repaso de los avatares a través de los que ha pasado la interpretación y la exégesis del NT en estos cincuenta años, apenas si nos ha permitido una mirada desde las alturas a este amplio punto de referencia. Sin embargo, resulta ilustrativo constatar que los aspectos que hemos subrayado tienen ecos importantes en los 199 números de SdT de estos años. En algunos casos (los temas que hemos considerado más importantes de la primera parte de nuestra exposición), de forma substancial.

Cerramos este balance con una

impresión muy positiva tanto del trabajo ingente que se ha ido realizando en el campo de la interpretación del NT, como también del eco que ha tenido este trabajo en SdT. Cuando se echa una mirada atrás y se contempla el ingente número de temas y artículos condensados, extractados y publicados (unos dos mil quinientos), se hace patente que el compromiso de los

especialistas con la exégesis del NT y la constante atención de SdT a contribuciones de peso constituyen una alianza de gran envergadura. Damos gracias por ello y deseamos lo mejor para el futuro en ambos campos: tanto en la publicación de artículos como en el trabajo de divulgación de Selecciones de Teología.

Xavier Alegre, S.J. y Oriol Tuñí, S.J.

(Viene de la pág. 242)

RAMBLA, JOSEP M., S.J. Dedicado a la pastoral y al trabajo contra la exclusión social en un barrio popular. Profesor de teología espiritual y acompañante espiritual. Entre sus publicaciones: *Dios, la amistad y los pobres* y *Variaciones sobre el acompañamiento espiritual*.

C. Buri 11, 2º 8ª. 08940 Cornellà de Llobregat (España).

SKA, JEAN LOUIS, S.J. Doctor en teología. Profesor de Antiguo Testamento en el Pontificio Istituto Biblico (Roma). Entre sus publicaciones: *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (1986); *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la biblia* (2010);

Pontificio Istituto Biblico; via della Pilota 25; 08187 Roma (Italia)

TUÑÍ, ORIOL, S.J. Doctor en teología. Profesor emérito de la Facultat de Teologia de Catalunya. Colaborador de Cristianisme i Justícia. Entre sus publicaciones: *Jesús en comunitat* (1988); *Escritos joánicos y cartas católicas* (2007, 7ª ed.); *Evangelis i sentit de la vida* (2002); *El evangelio es Jesús* (2010).

C. Palau 3, 4t. ; 08002 Barcelona (España)

LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DEL VATICANO II

El Vaticano II es un hito fundamental para Selecciones de Teología y es el punto de referencia obligado al hacer un balance del camino de la reflexión teológica sistemática de los últimos cincuenta años. Dividimos este balance en dos partes desiguales. La primera quiere ser una mirada a vista de pájaro sobre la trayectoria de la reflexión teológica sistemática en estos años (I). La segunda una aproximación a una parcela específica: la teología de las realidades últimas o escatología (II).

EVOLUCIÓN DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DEL VATICANO

El Vaticano II

Hace cincuenta años la teología estaba en busca y esa busca parecía comenzar a concretarse en el Vaticano II. Lo que se buscaba coincide bastante con lo que Juan XXIII señalaría como objetivos del Concilio: un *aggiornamento* que, distinguiendo lo esencial del mensaje cristiano de los mil envoltorios culturales que habían dejado los siglos anteriores, permitiera una predicación más adecuada. Y, en segundo lugar, una “apertura de ventanas” en la Iglesia que facilitase el diálogo con la Modernidad.

A) Movimientos. El primer punto se refleja en los diversos “movimientos” que caracterizan aquellos años: el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y

el patrístico... Movimientos que no nacieron de complacencias arqueológicas sino por un interés hermenéutico, por un afán de retorno a las Fuentes, que permitiera distinguir la auténtica Tradición cristiana de las mil pequeñas “tradiciones” entronizadas por los tradicionalistas del s. XIX.

B) “Teologías DE”. Respecto al segundo punto, se refleja en las numerosas “teologías DE” propias de aquellos años: teología de las realidades terrestres, teología del laicado, teología de lo político... las cuales (por discutible que fuera la titulación) buscaban acercar la reflexión sobre la fe a la realidad, superando lo que Vaticano II calificaría de “separación entre fe y vida, como uno de los males más graves de nuestra hora histórica”.

Cincuenta años después

Podemos señalar otras dos líneas. Una en más inmediata continuidad con el Vaticano II y otra en la que aparecen campos nuevos. Finalmente apuntamos al tema de la Iglesia y la pneumatología como tema prioritario en estos últimos años.

A) En continuidad con el Vaticano II, señalamos dos trazos. a) Tras el Vaticano II hubo en la Iglesia católica una llamativa floración de *estudios de cristología y sobre Jesús*. La libertad conseguida para la investigación bíblica y el descubrimiento de que los Padres de la Iglesia proponen una teología mucho más atenta a la salvación que a la mera especulación metafísica, influyeron definitivamente en esta primavera. b) Por sospechoso que resulte, *la teología de la liberación* brotó del impulso del Vaticano II en la realidad latinoamericana (la región más católica y más pobre del mundo). La teología de la liberación ha aportado la experiencia “cristológica” del mundo de los pobres que deja de ser así un mero imperativo ético derivado. Y ha aportado también la constitución del mundo de los pobres en clave hermenéutica fundamental como respuesta a los afanes hermenéuticos anteriores. La asamblea episcopal de Medellín (1968), uno de los documentos más importantes del magisterio eclesiástico sobre la teología de la liberación y, en buena parte, está en el origen de ella, no intentaba más que llevar el

Vaticano II a la realidad sur y centroamericana.

B) Nuevos Temas: Además de eso, pero en lógica innegable con toda esta evolución, la teología hoy se ha visto invadida por una cantidad de temas y de preguntas nuevas, que parecen corresponderse con las antiguas teologías “de”, pero a una dimensión más seria y más compleja. Citemos el tema de *las religiones de la tierra*, el tema de *la mujer*, el de la *ecología*, la reconsideración de *la creación* desde los datos de las ciencias modernas, y su consecuencia en una visión evolutiva de la realidad; el reciente interés por *la mística y la experiencia creyente...* No hay aquí espacio para exponerlos sino sólo para enumerarlos. Pero es importante destacar que, en algunos de estos campos no se trata de un tema nuevo sobre el que reflexionar teológicamente, sino aún más de escuchar y dar la voz a nuevos sujetos.

C) Últimamente vuelve a ocupar mucho espacio el tema de la Iglesia y este dato no deja de ser curioso por cuanto se decía antaño que Vaticano II no había querido ser sobre todo un concilio eclesiológico. Pero las claras resistencias de la curia romana a la reforma de la Iglesia, más la actual sensación de crisis de la Iglesia (en la que parece no haber espacio más que para colectivos menos ilustrados, cercanos al fundamentalismo y defensores incondicionales del actual “status quo” eclesial) dan a este tema un gran relieve. K. Rahner

se equivocó al decir que tras el Concilio no había que perderse en análisis de los textos conciliares, sino seguir camino adelante. Porque, debido a las resistencias citadas (junto a algunas innegables -y quizás inevitables- exageraciones de los días inmediatos al Concilio), la eclesiología del Vaticano II sigue prácticamente inédita. Y hoy urge poner esto de relieve, para responder a quienes arguyen que la actual situación eclesial es fiel al Concilio, y desautorizan a los que apelan a “un supuesto espíritu del Concilio” para justificar sus críticas. Es preciso profundizar y destacar cada vez más la eclesiología de los textos conciliares (sobre todo LG y GS) para dejar claro que ese “supuesto espíritu del concilio”

no es una ficción teológica sino un dato muy real. Y que el desacuerdo con él es una de las causas de la actual crisis eclesial, como ya se vino anunciando durante los últimos años.

Quizá por ello quepa la sospecha de que, en los próximos años, la teología debería volverse mucho más al Espíritu Santo y al tema pneumatológico. La falta de una buena pneumatología es uno de los déficits mayores de la tradición occidental, y hoy nos encontramos poco equipados para afrontar el futuro (igual que antes del Vaticano II nos encontrábamos con un deficiente armazón bíblico para los problemas que se planteaban entonces).

UNA PARCELA PARTICULAR, LA ESCATOLOGÍA

Al hacer un balance de estos últimos cincuenta años, en lo que se refiere a la *escatología*, obviamente debemos empezar por hacer mención de las esperanzas abiertas por el concilio Vaticano II.

El trasfondo del Vaticano II

El concilio no fue como un “meteorito” que cayó del cielo, sino que tuvo una cierta preparación. No es que antes del concilio nada se moviera y hubiera que esperar a este evento eclesial para que las cosas se pusieran en marcha. En este sentido, por ejemplo, y en lo

que se refiere a la escatología, no estaría de más mencionar un escrito de Karl Rahner, significativo porque data de antes del inicio de los trabajos conciliares: en concreto, del año 1960. Nos referimos a su conferencia, leída en la universidad de Bonn, sobre la hermenéutica (interpretación) de los enunciados escatológicos. Dicha conferencia se halla recogida en el volumen cuarto de sus *Escritos de teología*. Creemos que vale la pena mencionarla porque marcó la línea de cómo afrontar el tema de la escatología en el ámbito de la teología católica.

He ahí algunas ideas básicas de

dicha conferencia:

a) La escatología no es el “re-
portaje anticipado” del fin de los
tiempos. En este sentido, no tene-
mos una información sobre ellos
que nos dispense de la actitud de
esperar en que Dios obrará nues-
tra salvación.

b) Al ser humano le compete
una esencial dimensión de futuro
(futuricidad). El ser humano es un
ser abierto al futuro.

c) Esta futuricidad parte del
presente y se adentra en el futuro.
No se trata tanto de un futuro que
viene de fuera y se introduce en el
presente. Esta afirmación lleva a
Rahner a distinguir entre falsa
apocalíptica y verdadera escatolo-
gía. La primera transmitiría infor-
maciones que nada tendrían que
ver con el presente, mientras que
la segunda nos habla de un futuro
que afecta a nuestro presente. Se
insiste, por tanto, primero, en la re-
levancia actual de las afirmaciones
escatológicas. Éstas dejan de refe-
rirse exclusivamente a las *postrimerías*
y afectan de lleno a nues-
tro presente (y no sólo como
“banco de pruebas” que dirimirá
nuestra suerte eterna).

d) ¿En qué consiste esta rele-
vancia? Podríamos decir que en
carácter soteriológico de afirma-
ciones escatológicas: dichas afir-
maciones no están ahí para satis-
facer curiosidades de orden
intelectual, sino en orden a nuestra
salvación. Finalmente,

e) La escatología no es una

“doctrina de dos caminos” (que
considere a la salvación y la per-
dición como dos magnitudes que
puedan considerarse de manera si-
métrica). Más bien, la escatología
es una reflexión sobre el Dios de
nuestra salvación. Los plantea-
mientos rahnerianos fueron progre-
sivamente asumidos por la teología
católica y marcaron la reflexión de
ésta en el ámbito de la escatología

El Vaticano II

Volviendo a lo que apuntába-
mos sobre el Vaticano II como ele-
mento renovador y esperanzador
de la teología, en primer lugar, se-
rá bueno recordar que, aunque se
trató de un “concilio de la Iglesia
sobre la Iglesia” (en formulación
de Karl Rahner), no hizo de sus
presupuestos eclesiológicos algo
cerrado y autosuficiente, sino que
se situó de entrada en el punto de
vista de lo que podríamos calificar
una “eclesiolología *relacional*”. Se
abandona la idea de Iglesia como
societas perfecta y se presenta a la
Iglesia –mejor dicho, ésta se auto-
presenta- como *pueblo de Dios
que hace camino en la historia*.
Lo cual no deja de ser relevante
para la escatología.

Así, el concilio enseña que:

a) la Iglesia no es el Reino de
Dios (aunque tampoco no es una
traición a la voluntad de Jesús: cf.,
LG 5), y pone otra vez de relieve
la utopía central de Jesús de Naza-
ret, el Reino de Dios. Además,

b) rescata el concepto de salvación de los esquemas excesivamente intimista y espiritualista en la que se encontraba cerrada, proclamando que la Iglesia debe abrirse a los “signos de los tiempos” y abrirse así a una visión más “holística” (total) de la salvación. Ésta afecta a cuerpo y alma, a individuo y colectividad.

Del Vaticano II a nuestros días

Todo esto supuso, para la teología y para la vida eclesial, en general, unos aires de esperanza y reforzó la convicción de encaminarse hacia el futuro. Así, el futuro deviene categoría clave. También *extra muros Ecclesiae* se respiraba optimismo histórico (mayo del 68, primavera de Praga). Unos y otros viven con la idea de que la *utopía* se encuentra al alcance de la mano (*seamos realistas: pidamos lo imposible*). Se instaura un fecundo feliz diálogo. Surgen nuevas “teologías” que abren nuevas perspectivas a la reflexión escatológica. Citemos, en primer lugar, la “teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann, inspirada en *El principio esperanza*, de Ernst Bloch. Ni un futuro sin Dios ni un Dios sin futuro: he ahí el programa de Moltmann al escribir su obra. En segundo lugar, nos encontramos con la teología política, de J. B. Metz, que pretende liberar a la fe cristiana de la privatización burguesa en la que había incurri-

do. La teología de la liberación latinoamericana, que acompañaba las luchas de los jóvenes pueblos latinoamericanos por su liberación (del pecado y de sus “encarnaciones” en estructuras sociales injustas). Se pretende, en definitiva, una escatología encarnada, atenta a las mediaciones sociopolíticas (signos de los tiempos) y preocupada por una visión holística de la salvación (recuperación de la corporalidad humana, tanto como autoexpresión y como incardinación en colectividad: no nos salvamos solos).

En el fondo, lo que se movía en la teología católica no dejaba de ser una reacción “tardía” a lo que, mucho antes, se había movido en el seno de la Reforma protestante. La crisis modernista había vuelto a la Iglesia católica excesivamente circumspecta. Ciertamente, como decíamos, en el seno de la misma Iglesia católica se habían dado “movimientos de fondo”: planteamiento más histórico (acogida de géneros literarios en la Biblia y estudios de Padres de la Iglesia) y una mayor atención a la realidad social circundante (cf., la experiencia de los curas obreros, la publicación de *La France pays de mission* sobre la descristianización progresiva del viejo continente). Pero todo esto eran reacciones que provenían de la base, mal miradas por la jerarquía que, en el fondo, hacía gala de una “prudencia” excesivamente miedosa. En cambio, la teología que se cultivaba en el seno de la Reforma protestante había vivido: a) la teología liberal

(con su preocupación por el dato histórico); b) la escatología consecuente (descubriendo la escatología como el centro del mensaje jesuánico); c) la obra de Rudolf Bultmann (y sus renovadores planteamientos sobre la desmitologización); d) y la obra de Oscar Cullmann (haciendo de la “historia de la salvación” el centro del mensaje neotestamentario). El Vaticano II acogió con “crítica” benevolencia estos planteamientos. Mejor dicho, la teología católica dejó de ser ajena a todos ellos.

Con la caída del muro de Berlín, además de las férreas divisiones entre este y oeste, cayeron otras cosas e ideales. Los sistemas socialistas muestran su verdadero rostro, iniciando un proceso de desencanto. Se debilita el pensamiento utópico. Y, en lo que se refiere a la escatología, la relevancia de esta situación podríamos verla en tres puntos importantes.

Primer punto: Francis Fukuyama proclama el “fin de la historia”. Ahora bien, la historia no deja de ser una especie de “tribunal” ante el que deben comparecer los opresores de turno. Para la Biblia la historia es “lugar teofánico” (lugar de la manifestación de Dios). En la historia, Dios hace camino con su pueblo, guiándolo a la tierra de promisión. Se hace urgente reivindicar esta categoría. En este sentido, Jürgen Moltmann, en su obra *Das Kommen Gottes* (traducción castellana: *La venida de Dios*) se revuelve contra los planteamientos de Fukuyama, recuperando la vi-

gencia de los milenarismos en lo que tienen de protesta contra el *status quo*.

Segundo punto: paralelamente a esta reivindicación de los milenarismos, se da como una “huída hacia la interioridad”. Formulamos así este dato por lo que dicha huída pudiera tener de aspectos como mínimo cuestionables. Aquí podríamos citar todos los movimientos que forman parte de la constelación de la *New Age*. En el ámbito de la escatología se concreta todo esto en un resurgimiento de las doctrinas de la reencarnación. Cabe añadir que este resurgimiento se lleva a cabo en la “versión occidental” de dichas doctrinas, es decir, vistas como la afirmación de la legitimidad incuestionable del progreso. Ahora bien, el progreso no resulta tan incuestionable como quisiera aparentar y, además, no toda la humanidad pueda disfrutar de sus beneficios allí donde realmente sean tales. Desde la fe cristiana, es importante volver a profundizar en el dogma básico de la resurrección (cf., el famoso capítulo quince de la primera carta a los corintios). Y, juntamente con este tema, es importante también redescubrir el tema del juicio, reivindicado últimamente por el mismo magisterio eclesial (cf., *Spe salvi*, 41-49), como acontecimiento que lleva la historia a su consumación, haciendo justicia a sus víctimas (cf., Mt 25,31-46).

Finalmente, tercer punto, y aunque no podamos extendernos mucho sobre él, es necesario re-

cordar que la meta a la que apuntamos es una meta *total*. No se trata, ni mucho menos, de la salvación de la *propia* alma; ni tampoco, exclusivamente, de la historia. Apuntamos a “un cielo nuevo y una tierra nueva”. Dicho sea esto en atención a los valores que aporta la nueva conciencia *ecológica*.

Hoy en día no puede decirse que la escatología sea el centro de la reflexión teológica. Otras disci-

plinas teológicas e intereses (el diálogo interreligioso, por ejemplo) ocupan, y con razón sobrada, este papel. Sin embargo, a la escatología siempre le podrá corresponder un papel importante en el seno de la reflexión teológica: el de ser memoria de las víctimas y anunciadora de una esperanza que sea realmente para todos y todas. Una esperanza para nuestra historia y nuestra tierra.

Josep Giménez S.J. y José Ignacio González Faus, S.J.

Si uno no se considera capaz, de seguir a un teólogo en sus reflexiones, no tiene por qué reprochárselo, ni ha de sentirse por ello un retrasado mental. Nadie está obligado a seguir a los teólogos en sus especulaciones. Pero si se atreve a formular un juicio sobre las ideas de un teólogo, entonces sí debe -sin ningún género de duda- asegurarse de que le ha entendido perfectamente e interrogarse acerca de si, juzgándolo, no incurrirá en la maledicencia o -lo que es peor- en la calumnia.

Mons. Bekkers, obispo de Bois-le-Duc.

CINCUENTA AÑOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL: 1962-2012

HACIA EL CONCILIO VATICANO II

Los años que precedieron inmediatamente al Vaticano II iniciaron un giro en la Teología Espiritual. El monumental *Dictionnaire de Spiritualité* había publicado 4 tomos antes de 1962 y había modificado su título, inicialmente *Dictionnaire d'Ascétique et Mystique*. En 1960 se comenzó la publicación de la amplia serie de volúmenes de *Histoire de la Spiritualité Chrétienne* y L. Bouyer, uno de los autores y codirectores de esta obra, publicaba su *Introduction à la Vie Spirituelle*, manual que suponía una cierta ruptura con los manuales entonces al uso (De Guibert, Tanqueray, Garrigou Lagrange, Hernández, Royo Marín, etc.). Estas nuevas publicaciones, de gran aceptación e impacto en aquella época, abrían orientaciones renovadoras en la Teología Espiritual: arraigo en la Biblia y en la tradición, conexión con la vida humana en su totalidad (vida profesional, matrimonio y familia, economía y acción social, etc.) y no sólo en las dimensiones privadas o interiores de la vida (oración, ascesis, sacramentos, virtudes). No se trata de “cultivar la belleza del alma” (K. Rahner), porque toda la vida cristiana ha de ser *espiritual*, es decir,

movida por el Espíritu, una vida según el Espíritu. La “teología de las realidades terrestres”, “espiritualidad del trabajo”, “espiritualidad de la materia”, o “santidad cristiana” (una santidad no exclusiva de clérigos o religiosos), son expresiones muy sintomáticas de las líneas de la espiritualidad emergente en la época. Como también el cambio de nombre de algunas revistas francesas y alemanas, que abandonan el clásico título de “Ascética y Mística”.

Además, el impacto del comunismo en la sociedad europea, la convulsión provocada por la guerra mundial, el crecimiento del movimiento ecuménico, entre otros factores, se hallan en el origen de algunas novedades muy significativas en el campo de la Espiritualidad, que merecen ser destacadas. Por ejemplo, la emergencia del movimiento obrero, sobre todo en Europa, con exponentes como la JOC, ACO, HOAC, los sacerdotes obreros, las parroquias de barrios, etc., genera un despliegue de espiritualidad en el compromiso con los obreros y los pobres en general, que se manifiesta, en el compartir la vida con los más pobres y la identificación con ellos, y que tie-

ne en la “revisión de vida” (Cardijn, Godin, Maréchal, Rovirosa, y otros) uno de los exponentes más característicos de su espiritualidad. Otra novedad, de amplia extensión, es Taizé, centro de experiencia espiritual ecuménica, espacio creativo de oración, núcleo de espiritualidad juvenil que irradiaba por todo el mundo. Otro aspecto empieza a apuntar en la espiritualidad, la relación con la psicología. Aunque esta disciplina se halla muy marcada por la “sospecha” (Freud), también empieza a ser una ayuda para purificar la experiencia espiritual y para desarrollarla de modo más maduro. La revista “La Vie Spirituelle – Supplément” convoca buena parte de especialistas (Plé, Beirnaert, Hostie, Vergote...) y constituye un buen órgano de formación y difusión del diálogo entre la Teología Espiritual y la Psicología.

La nueva orientación de la espiritualidad, menos ascética y más teológica, explica el hecho de que muchos teólogos, varios de los cuales fueron decisivos en el Concilio, hiciesen también aportaciones notables a la teología espiritual (H. Urs von Balthasar, Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, M.-D. Chénou, E. Schillebeeckx, S. Lyonnet, H. Sanson, etc.). Esta presencia creciente de teólogos sistemáticos en la teología espiritual, mediante aportaciones muy variadas (oración, fraternidad y compromiso por la justicia, discernimiento, espiritualidad política, matrimonio, etc.), es también una constante que

enriquecerá el desarrollo de la teología espiritual en el postconcilio. Y cabe destacar en este período la publicación y difusión universal de las obras de Pierre Teilhard de Chardin, sobre todo de *El Medio Divino*, que marca una inflexión en la teología espiritual, la reconciliación de la espiritualidad con el mundo y la cultura de nuestro tiempo.

Durante 1961 Selecciones de Teología se halla en fase de fundación, y al aparecer el primer número de la revista, 10 meses antes de la inauguración del Vaticano II, estas corrientes expuestas sucintamente constituyen la línea emergente de Teología Espiritual de la cual se hace eco, en buena parte, la naciente publicación. Y conviene recordar que el Concilio era entonces una verdadera incógnita, ya que la preparación de los documentos básicos reflejaban el predominio de las corrientes más conservadoras de la iglesia y algunas medidas disciplinares tomadas contra los sacerdotes obreros y algunos teólogos (Chénou, Congar, Rahner, Lyonnet, Zerwick) no presagiaban ninguna innovación. Sin embargo, el aire renovador ya soplabla con fuerza. Y, una vez comenzado el Concilio, y principalmente a partir de su fin en 1965, como en otros campos de la teología también en el terreno de la espiritualidad el Vaticano II es catalizador de un trabajo ya iniciado anteriormente y a la vez un impulso renovador.

El Vaticano II impulsó las lí-

neas renovadoras ya existentes y abrió horizontes nuevos a la espiritualidad: el retorno a las fuentes de la vida cristiana, la vocación universal a la santidad de todo el Pueblo de Dios, la presencia del

Espíritu en la historia, la espiritualidad del buen samaritano. Se supera el divorcio entre espiritualidad y teología que había estado vigente durante siglos.

LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL A PARTIR DEL VATICANO II

La teología espiritual y la espiritualidad del Vaticano II se prolonga en el post-concilio de forma creativa y novedosa que va más allá del desarrollo de los temas conciliares. Sin duda el diálogo que el Vaticano II inició entre la iglesia y la sociedad moderna posibilitó que la espiritualidad y la teología espiritual tuviesen características nuevas, estrechamente ligadas a los cambios sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos desde la década de los 60 hasta nuestros días.

Podemos enumerar algunas de las principales corrientes espirituales más importantes de estos años del post-concilio, aun sabiendo que existe el riesgo de esquematizar y sistematizar demasiado la gran riqueza de estos movimientos espirituales.

El diálogo con la sociedad secular.

El diálogo que la iglesia inició en el Vaticano II con el mundo moderno (*Gaudium et spes*) le lleva a enfrentarse al hecho de la secula-

rización que comporta una nueva imagen del mundo y una nueva imagen de Dios. La teología de la secularización elaborada por teólogos de la Reforma (Gogarten, Barth, Tillich, Bonhoeffer) intenta repensar la fe en un mundo no religioso, secular, autónomo, responsable frente a la ciencia, la política y el progreso. El ciudadano de la ciudad secular mira con sospecha toda postura espiritual alienante, que confíe en un Dios tapa-agujeros en lugar de asumir su responsabilidad y propone actuar en el mundo “como si Dios no existiera”.

Autores como el obispo anglicano J. Robinson (*Honest to God*), el norteamericano Harvey Cox (*La ciudad secular*) y el francés L. Evelyn se encargaron de divulgar esta teología aplicándola a la vida espiritual. Muchas dimensiones verticales de la vida cristiana como la oración, la liturgia, la vida religiosa, el ministerio presbiteral, cayeron bajo sospecha. Como reacción frente a este impacto secular que desconcertó a muchos cristianos tradicionales y provocó fuertes crisis espirituales, surgió un movimiento teológico y espiritual

dispuesto a repensar positivamente la espiritualidad en el mundo secular: K. Rahner, A. Álvarez Bolado, E. Schillebeeckx, L. Maldonado, J. Llopis, B. Besret, J. M^a Mardones, la revista *Concilium* a nivel universal y “Fe y Secularidad” en el ámbito español, responden a este momento histórico. Pero esta preocupación por responder a un mundo moderno y secular ha seguido adelante por ejemplo en M. Corbí con su libro *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*.

Esta teología y espiritualidad secular brotó sobre todo en el mundo desarrollado y tenía una fuerte connotación optimista e incluso ingenua sobre el progreso. Sin embargo surgieron voces críticas y sensibles a la injusticia y el dolor del mundo como la teología política de J. B. Metz y la teología de la esperanza de J. Moltmann, abiertas a un cambio social. Esta línea se desarrollará más en el Tercer Mundo y concretamente en América latina, aunque en algún caso, como en el muy notable de Pedro Arrupe, puede hablarse de una verdadera espiritualidad solidaria, que va más allá de las fronteras

La espiritualidad del compromiso social y liberador

En la década de los 70-80 hay una irrupción de los pobres en la espiritualidad y ésta se abre al

compromiso social y político. Esta corriente que asume lo mejor de los movimientos sociales y populares europeos del pre-concilio (sacerdotes obreros, Cardijn y la JOC, espiritualidad de Ch. Foucauld y R. Voillaume, Mons. Ancel, estudios bíblicos de A. Gelin y J. Dupont...) se desarrolla en América Latina en torno a la Conferencia de Medellín (1968), que recibe de modo creativo el mensaje del Vaticano II desde un continente marcado por la pobreza y la injusticia.

América Latina es un continente pobre y cristiano, que vive en una situación de dependencia económica, social y política desde el tiempo de la colonia. Se constata que esta realidad de pobreza es un pecado estructural contrario al proyecto de Dios y que en los pobres está presente el Señor crucificado. De esta experiencia profundamente evangélica y espiritual brota una reflexión teológica (teología de la liberación) y el compromiso por liberar al pueblo de esta situación de pobreza injusta e inhumana. El seguimiento de Jesús se concreta en una opción por los pobres y en un trabajo por la instauración del Reino de Dios, concebido como una lucha por la justicia y la defensa de la vida, bajar de la cruz a los crucificados. Surge un movimiento eclesial y espiritual liberador, con comunidades de base, laicos comprometidos en la evangelización y el compromiso social, vida religiosa inserta entre los pobres, grandes obispos verdaderos Santos Padres de América

Latina (Proaño, Méndez Arceo, Silva Henríquez, Landázuri, Casaldáliga, Arns, Lorscheider, Hélder Cámara, Pironio, Samuel Ruiz...) algunos de los cuales fueron mártires como Romero, Angelelli, Gerardi...

Los autores más conocidos de esta corriente son Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Ronaldo Muñoz, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Segundo Galilea, Joseph Comblin, Joao Batista Libanio... en los cuales la teología y la espiritualidad están estrechamente vinculadas. El libro de Gustavo Gutiérrez *Beber en su propio pozo* es el ejemplo más evidente. Se trata de ser contemplativos en la liberación. Esta corriente espiritual valora también la religiosidad popular (Galilea, Irrarázaval, Maduro, Codina...) como religión y espiritualidad de los pobres. El martirio ha sellado en muchos casos esta espiritualidad y muchos cristianos han derramado su sangre por defender la justicia del evangelio, aunque muchas veces sus nombres sean desconocidos y sólo se recuerden los de algunos personajes más famosos como Romero, Espinal, Ellacuría y sus compañeros de la UCA de El Salvador, Sister Dorthoy, Alice Dumont y los Palotinos de Argentina, las hermanas de Maryknoll asesinadas en El Salvador, etc...

Esta corriente teológica y espiritual se extiende a otros lugares como a los hispanos y africanos de USA y posteriormente a Asia (A.

Pieris...) y África. (A. Nolan...) e influye en corrientes de espiritualidad del primer mundo, entre las que ya se daba una orientación social y solidaria (religiosas y religiosos en barrios, comunidades populares, algunos teólogos y algunas revistas, feminismo, etc.).

Esta espiritualidad ha sido considerada como sospechosa por sectores de la iglesia y de la sociedad, que la acusaban de reduccionismo sociopolítico y de influjos marxistas. Sin negar las posibles ambigüedades y exageraciones, esta espiritualidad es profundamente evangélica, pues la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica (Benedicto XVI) y fueron los pobres quienes enseñaron a leer el evangelio de modo diferente. Esta corriente ahora se prolonga y diversifica en la teología y espiritualidad feminista, indígena y afro, ecológica (Leonardo Boff...)

El compromiso social, político y con el tercer mundo en Europa

Las circunstancias que se viven en Europa, sobre todo después de la segunda guerra mundial, donde junto a una recuperación democrática y económica se vive la angustiosa situación de una clase obrera explotada y, a la vez, la emergencia de la ideología marxista, provocó una intensa reacción por parte de cristianos en general y de sacerdotes y religiosos, que vino a reavivar la conciencia de solidaridad

con los pobres y explotados que se había ya nutrido en los movimientos apostólicos anteriores al Concilio. Independientemente de las corrientes de América Latina, una serie de movimientos relacionados, sobre todo en Europa, con el mundo obrero y con ambientes de barrios populares, desarrollaron un intenso esfuerzo de profundización en la espiritualidad desde perspectivas distintas: sacerdotes obreros, sacerdotes del Prado, comunidades populares, Cristianos por el Socialismo, Religiosas en barrios, JOC, HOAC, ACO, etc., con algunos autores bien conocidos, como G. Fourez, G. Gerardi, B. Besret. Toda esta vitalidad espiritual ha ido manifestándose en publicaciones periódicas, colección de testimonios, materiales de estudio, etc. que constituyen una aportación notable a la vida espiritual, todavía pendiente de un estudio analítico suficiente. Sin embargo, cabe citar entre los autores más significativos a J.M^a Llanos, J.M^a González Ruiz, J.M^a Díez Alegría, J.M^a Castillo, J.I. González Faus, J.Vitoria, F. Loidi, J.Loís, J.M^a Rambla y las publicaciones de “Cristianismo y Justicia”. La teología espiritual viva se esconde en la mayoría de los casos en el anonimato de textos colectivos o poco difundidos (E. Poulat, J. Botey, F. Urbina, J. Breu, C. Martí, J. P. Pinillos, Diamantino García, Chr. Herwartz).

La misma sensibilidad social que se vivió en medio de los pobres, que en los años 1960 y 1970 eran sobre todo obreros, se exten-

dió hacia las injusticias del tercer mundo. Esta sensibilidad *tercermundista* no sólo hizo crecer la solidaridad (visitas y colaboraciones apostólicas y sociales con América Latina y África), sino que alimentó la espiritualidad europea. Muchos grupos cristianos modelaron su espiritualidad con el influjo de experiencias y relaciones directas con países del tercer mundo (El Salvador, Bolivia, Chiapas, Camerún, etc.) y también el influjo de personas que inspiraban su espiritualidad solidaria (H. Cámara, O. Romero, P. Casaldáliga, Samuel Ruiz, I. Ellacuría, J. Sobrino, L. Boff...). Esta vitalidad espiritual se expresa y también se reflexiona y difunde en ámbitos como Cristianisme i Justícia, Comités Oscar Romero, Justicia y Paz...

Redescubrimiento de la religión, la fiesta y la experiencia espiritual

Casi simultáneamente a los movimientos espirituales anteriores y en parte como reacción frente a ellos, surge un cambio de rasante en la espiritualidad que quiere acentuar las dimensiones más gratuitas, festivas, estéticas y experienciales de la vida espiritual. Esta corriente que enlaza con tendencias anteriores al Vaticano II (Guardini, Pieper, Hugo Rahner, Jungmann., Daniélou, la revista *Dieu vivant...*) quiere destacar la trascendencia, la gratuidad, la es-

catología. *Las fiestas de los locos* de H. Cox y *Sobre la libertad, la alegría y el juego* de J. Moltmann son ejemplos clásicos. Al Jesucristo liberador sucede ahora el Cristo payaso, al *homo faber* sucede el *homo ludens*

A estos autores se suman las obras del prior de Taizé, Roger Schutz, de Juan Mateos, la espiritualidad más estética de Hans Urs von Balthasar, la revista *Communio* estrechamente ligada a él y posteriormente obras de autores que subrayan fuertemente la trascendencia y la gratuidad de la vida cristiana, como Gabino Urríbari...

En esta misma línea hay que situar la importancia cada día más fuerte que reviste la dimensión de la experiencia espiritual. La célebre frase de Karl Rahner de que “el cristiano del futuro o será místico o no será cristiano”, ha impactado profundamente la conciencia eclesial que vive en un mundo cada vez más secularizado, agnóstico, indiferente o incluso ateo. Se valoran cada vez más la experiencia de los místicos (mística renano-flamenca, carmelitana, ignaciana,...) y los estudios sobre la mística (Juan de Dios Martín Velasco...), se insiste en la importancia de iniciar a la experiencia espiritual o mistagogía (González Buelta, Rambla, Zatyryka...).

Como veremos más adelante, esta preocupación por la experiencia espiritual y la mística se abrirá a las místicas del Oriente cristiano

y no cristiano, a dimensiones carismáticas y a la Pneumatología.

Nuevos movimientos espirituales

Con este nombre se quiere designar toda una serie de corrientes espirituales que aunque tienen origen diverso y múltiple poseen algunos rasgos comunes. Son movimientos ligados a carismas de fuertes personalidades principalmente laicales (como por ejemplo los Neocatecúmenos, San Egidio y los llamados nuevos movimientos laicales), otras veces fundados por un clérigo (Comunión y liberación), a veces fruto de experiencias espirituales grupales de renovación cristiana (Movimientos carismáticos, llamados pentecostales en las iglesias evangélicas), que redescubren la acción renovadora del Espíritu en la iglesia de hoy, como sucedió en la iglesia primitiva. Suelen poseer una gran organización, se extienden rápidamente sobre todo en sectores de las clases medias de la sociedad, poseen una buena formación y medios económicos abundantes para su gestión y organización, han nacido sobre todo en el Norte pero, sobre todo los movimientos de renovación carismática, se extienden fácilmente también en los países del Sur.

Algunos creen que son el fruto mejor del Vaticano II en el tiempo del post-concilio, que responden a las nuevas exigencias del mundo

moderno por ser muy laicales, fuertemente espirituales, a veces con componentes afectivos y entusiastas. Pero su teología tiende a ser más bien conservadora y aunque en algunos de ellos hay una fuerte connotación social (San Egidio), en general no suelen integrarse fácilmente en las estructuras comunitarias parroquiales sino que viven un tanto al margen de ellas de forma autónoma, lo cual a veces produce conflictos con la iglesia local. A pesar de ello, muchas veces tienen fuerte respaldo de las instancias vaticanas de la iglesia y se proponen a los fieles cristianos como modelo de espiritualidad y de fidelidad eclesial.

Junto a estos nuevos movimientos laicales hay que enumerar algunos grupos anteriores al Concilio como Opus Dei, focolares, cursillos de Cristiandad, Mundo mejor... que se han desarrollado y adaptado fuertemente después del Vaticano II, con sus características carismáticas peculiares...

Un caso peculiar y extremo de movimientos espirituales lo constituyen los grupos de lefevbristas, ligados a Mons Lefèbvre y a la comunidad de San Pío X, que han sufrido los avatares de su fundador y que actualmente se acercan a la iglesia romana, pero que mantienen un fuerte apego a la tradición de la iglesia pre-conciliar..

No es fácil hacer un discernimiento sobre todos estos movimientos espirituales, pues en ellos se mezclan elementos muy valio-

sos con otros más cuestionables que con el tiempo deberán decantarse. Como siempre los diversos carismas se han de ir discerniendo a la luz del evangelio y de la auténtica tradición eclesial.

La fascinación del Oriente

Típico del post-concilio ha sido el descubrimiento del Oriente, tanto del Oriente cristiano como del Oriente no cristiano. Occidente, cansado de su racionalismo y frialdad lógica, ha acudido al Oriente en busca de sus riquezas espirituales y místicas.

Lo más llamativo ha sido la atracción de las religiones del Oriente no cristiano (sobre todo budismo e hinduismo), de sus técnicas de concentración y contemplación (yoga, zen...), de sus gurus o maestros espirituales... Más allá de la moda y del folklore de los hippies que mezclaban anhelos de espiritualidad con drogas y exotismo, ha habido serios acercamientos espirituales a estas tradiciones religiosas y contemplativas. Citemos los nombres de Thomas Merton, Eunomya Lasalle, Le Saux, J. Gispert-Sauch, Raimon Panikkar, Ana María Schlütter, Anthony de Mello, Dumoulin, Déchanet...

Otra corriente se ha acercado a la tradición cristiana oriental de gran riqueza y muchas veces muy desconocida en Occidente. Teólogos y espirituales de la iglesia ortodoxa radicados en Occidente

(Evdokimov, Clément, Meyendorff, Schmemmann, Bloom, Bobrinskoy, Zizioulas...) o en Oriente (Florenskij, Stanilaos, Yaneras, los patriarcas Atenágoras e Ignacio IV de Antioquia...) han difundido un pensamiento teológico espiritual de gran riqueza patristica, litúrgica monástica, simbólica y espiritual, muy diferente del racionalismo y dualismo occidental, una espiritualidad estrechamente ligada a dimensiones comunitarias, cósmicas, escatológicas y pneumatológicas de la fe cristiana. Autores católicos como Hausherr y Spidlik han estudiado y difundido estas corrientes espirituales orientales dentro de la iglesia latina...

El diálogo inter-religioso

Esta corriente espiritual está estrechamente ligada a la anterior pero se está desarrollando de forma muy especial en estos últimos años, a la luz del documento conciliar *Aetate nostra* y de las experiencias de diálogo religioso y espiritual promovidas por el mismo Juan Pablo II en Asís. Al interés teórico por las religiones no cristianas se ha añadido el encuentro entre cristianismo y religiones no cristianas debido a las fuertes corrientes migratorias de los últimos años y al gran fenómeno de la globalización por el cual nos volvemos contemporáneos de lo que sucede en todo el mundo. Ha habido un gran esfuerzo por fundamentar este diálogo

religioso, no exento de peligros como la encíclica *Redemptoris missio* y la instrucción *Dominus Iesus* señalaban, pero de gran fecundidad espiritual al entrar en contacto con las tradiciones espirituales y místicas de otras religiones como el Judaísmo, el Islam, el Budismo, el Hinduismo, las religiones originarias africanas o latinoamericanas. A los nombres ya citados antes como Panikkar y De Mello, añadamos los de Dupuis, Pieris, Amaladoss, Melloni, Vigil, Torres Queiruga, así como los latinoamericanos Pablo Suess, Marcelo Barrros, Eleazar López, Roberto Tomichá... Merece citarse el impacto que ha tenido en la espiritualidad actual la joven judía Etty Hillesum muerta en los campos de concentración nazis, cuyo diario, recientemente descubierto, según muchos constituye una de las cumbres de la espiritualidad del siglo XX.

La Pneumatología

Todos estos acercamientos a las espiritualidades cristianas orientales cristianas y no cristianas como también los movimientos carismáticos y pentecostales han ido llevando a un redescubrimiento del Espíritu como fuente y raíz de toda vida espiritual. Teólogos como Schillebeeckx, Congar, Mühlen, Evdokimov, Kasper, Comblin, Durrwell, Codina... han fundamentado la espiritualidad en el don del Espíritu y su presencia en las personas, la iglesia, las culturas, las

religiones, los pobres, el cosmos, los signos de los tiempos. Un aire fresco y nuevo ha renovado desde dentro la espiritualidad de estos últimos años. Sin la presencia del Espíritu, la espiritualidad puede degenerar en moralismo voluntarista, en activismo pragmático, en ideología.

La aportación de las mujeres

Las mujeres, sistemáticamente excluidas y marginadas en la sociedad y en la iglesia, comienzan a emanciparse y a alzar su voz con una fuerza y riqueza humana y espiritual hasta ahora desconocida. En muchos aspectos, las mujeres son las más creativas, imaginativas y novedosas en espiritualidad y en la misma teología. Sus nombres son cada vez más numerosos: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elisabeth Johnson, Joan Chittister, Elisabeth Moltmann-Wendel, Dolores Alexandre, Mercedes Navarro, Pilar Aquino, Ivonne Gebara, María Clara Lucchetti de Bingen, Isabel Gómez Acebo, Lucía Ramón, María José Arana, Georgina Zubiría, Antonieta Potente, Luzia Weiler, Teresa Porcile, Ana María Tepidinho, Dorothee Sölle, Cristina Kaufmann, Teresa Forcades... al mismo tiempo que se recuperan las riquezas espirituales de místicas medievales como Hildegarda de Bingen y Hadewich de Amberes, de las beguinas, de mujeres olvidadas como Juana Inés de la Cruz, de doctoras de la igle-

sia como Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux, Edith Stein. Estamos ante un potencial todavía inédito de espiritualidad, con diversas irradiaciones como el eco-feminismo.

Tendencias esotéricas y gnósticas

En momentos de crisis de civilización como el actual surgen tendencias nuevas atraídas por lo esotérico, lo mágico, lo oculto, la gnosis. El éxito de esta conspiración espiritual y nebulosa esotérica llamada *New age*, el resurgimiento de corrientes gnósticas y panteístas ligadas a lo cósmico y astral, el éxito de corrientes apócrifas del cristianismo como los evangelios de Judas, Tomas, Magdalena, y de novelas tipo *El código da Vinci* se explican por el cansancio de lo conocido y la búsqueda de lo nuevo. También, dentro del catolicismo hay figuras que se acercan de algún modo a estas espiritualidades de búsqueda como Eugen Drewermann y Williger Jaeger (*La ola es el mar*).

La búsqueda de testimonios espirituales

Frente al cansancio del racionalismo y del doctrinarismo surge un deseo de experiencias vivas de testigos de la fe de la iglesia. Esto explica el éxito de los testimonios, vidas de santos, diarios espiritua-

les, narraciones autobiográficas. Se publican, con éxito de lectores, diarios y escritos de Juan XXIII, Thomas Merton, Charles de Foucauld, R. Voillaume, Dag Hamm... (Mr. H), M. García Morente, Egi-de van Broecheven, Madeleine Delbrêl, Helder Câmara, Monseñor Romero, Abbé Pierre, Simone Weil, Etty Hillesum, etc.; también biografías o estudios notables sobre testigos antiguos y actuales: Francisco de Asís (Julien Green, J. M. Ballarín, L. Boff), Teresa de Jesús (M. Auclair, J. M. Javierre), Teresa del Niño Jesús (H. Urs von Balthasar, Six), Juan de la Cruz (J. F. Urbina, Vives, J. Martín Velasco, J.M. Javierre), Ignacio de Loyola (J.I. Tellechea), Y. de Montcheuil (H. de Lubac, B. Sesboüé), M. Delbrêl (Jacques Loew), Oscar Romero (J. Sobrino), Luís Espinal (V. Codina), Egi-de van Broeckhoven (G. Neefs, J.M^a Rambla), Etty Hillesum (P. Lebeau, J.I. González Faus), etc.

El aprecio y valoración de los grandes testigos revierte en un enriquecimiento de la misma teología que aprende de la sabiduría de los santos y se hace más espiritual, gracias a la incursión en este campo de teólogos como M.-D. Chénu, H. de Lubac, Urs von Balthasar, K. Rahner, J. Sobrino, V. Codina, J.I. González Faus...

Espiritualidades al margen de la fe

Es otra de las novedades de es-

te tiempo de búsqueda más allá de las tradiciones religiosas. Ejemplo pueden ser los escritos de Milan Machovec, Roger Garaudy, Eugenio Trías, A. Comte Sponville... En varios de estos autores se percibe la búsqueda sincera de un humanismo profundo que va más allá de las religiones y de las iglesias, pero que conecta con lo más íntimo del corazón humano sediento de trascendencia. De hecho los estudios de M. Corbí, antes mencionados, responden a inquietudes y planteamientos de algunos de estos autores que buscan espiritualidad al margen de la fe.

Relación de la Espiritualidad con la Psicología

Ya antes del Concilio se había desarrollado el interés de la Teología Espiritual por la Psicología, sin embargo, los años posteriores al Vaticano II han sido muy fecundos en esta relación y diálogo. No es que la psicología fuese del todo ajena a la experiencia espiritual, ya que entre los mejores maestros de la espiritualidad cristiana se hallan figuras de una gran sabiduría psicológica (Evagrio, Casiano, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús...), pero las aportaciones eran fruto de una gran calidad personal y no de una ciencia psicológica ya estructurada y ejercida de modo profesional.

Las primeras relaciones de la Psicología, y particularmente del Psicoanálisis, con la Espiritualidad

no fueron precisamente fáciles. Por parte de la Psicología se daba a menudo una actitud de sospecha no siempre bien fundada, sino fruto de apriorismos teóricos; por parte de la iglesia católica, la desconfianza llevaba al distanciamiento y hasta a descalificaciones (peligro para la fe y para la castidad). Poco a poco, con todo, se fue abriendo el camino de la colaboración. Al principio, la experiencia de Psicoanálisis de Cuernavaca (México) con Mercier, y sobre todo, los centros de Psicología de AMAR en Francia, Vidal i Barraquer en Barcelona y otros, fueron desbloqueando el clima de distancia y de sospecha y ofrecieron espacios muy importantes de estudio y formación en orden a la purificación de las deformaciones de la experiencia espiritual y para ayudar a una vida espiritual madura. Dentro de las instituciones de investigación o de enseñanza, en congresos, en publicaciones de distinto tipo, ha habido una gran floración de psicólogos de gran calidad que han hecho avanzar de modo muy notable la Psicología espiritual (A. Plé, L. Beirnaert, A. Vergotte, Pothier, J. Font, D. Vasse, W.W. Meissner, E. Drewermann, C. Do-

mínguez, C. Alemany, A. Grün, M. Balmory).

Junto a la Psicología, cabe también destacar las aportaciones de la Antropología que han ayudado a conocer mejor las implicaciones somáticas y neurológicas de la experiencia espiritual. La profundización de las condiciones somáticas de la experiencia espiritual, en clara continuidad con las tradiciones espirituales más clásicas (bíblica, oriental, indigenista, etc.), ha ayudado a una reconciliación con el propio cuerpo, al progreso en el silenciamiento interior, a la gratuidad en las relaciones humanas, a la vida de oración, a una espiritualidad más ecológica, a la incorporación de lo somático y sexual en la experiencia espiritual (T. Merton, A. de Mello, M.C. Jacobelli, F. Jalics, R. M. Nogués, M. Balmory, J.A. García Monge...).

Actualmente la relación entre Psicología y Espiritualidad no sólo no es conflictiva, sino que desde las dos especialidades se reconoce el enriquecimiento recíproco, como aparece en la obra reciente dirigida por D. Black, *Psicoanálisis y Religión en el siglo XXI. ¿Competidores o colaboradores?*

SÍNTESIS

Actualmente se han dado ya algunos pasos al parecer irreversibles en la integración entre espiritualidad y teología y en una concepción de la espiritualidad

arraigada en la totalidad de la existencia personal y social, aunque este progreso no haya penetrado en la conciencia y en la práctica universal de cristianos y cristianas, y

ni siquiera en la parte institucional y más visible de la Iglesia. En concreto, no parece que la mayoría de cristianos tenga ya asimilada la consideración de la espiritualidad como algo central de la vida cristiana común, la identificación de la vida espiritual con la totalidad de la vida cristiana y no con una parte de ella, la integración de la solidaridad como elemento esencial, la llamada a la santidad de todos los cristianos y por lo mismo la configuración de distintos modelos de santidad, etc. Sin embargo, un exponente de la novedad y extensión de las nuevas corrientes aparece en las orientaciones nuevas de una notable parte de los tratados de espiritualidad (Ch. Bernard, F. Ruiz Salvador, S. Arzubialde, J. Sudbrack, J. Espeja...).

Podemos, pues, constatar una gran riqueza de corrientes espirituales en estos años posteriores al Vaticano II, con grandes ofertas positivas y al mismo tiempo con un riesgo de dispersión que sólo con el tiempo se podrá llegar a evaluar y discernir. Hay peligro de integrismos y de cerrazón a la soli-

daridad con los pobres, de mística de ojos cerrados y esotérica, de espiritualidades al margen de la iglesia, de Cristo y de Dios. Es necesario arraigarse en la tradición bíblica, litúrgica e histórica del pasado, integrar la mística con la profecía (Arrupe), abrirse a los signos de los tiempos, esperar contra toda esperanza, integrar Cristología y Pneumatología, evitando una espiritualidad sin Jesús (tentación del Primer mundo) y un seguimiento de Jesús sin Pneumatología (tentación del Tercer mundo y de América latina). En definitiva, se deberá mantener la misma actitud paciente y confiada de Gamaliel ante la ebullición y el desconcierto provocado por la aparición del cristianismo en el mundo judío, “si es cosa humana, fracasarán; pero si es cosa de Dios, no lograréis hacerlos fracasar, y os expondríais a luchar contra Dios” (Hch 5,38-39). O de forma positiva, tener muy presentes las palabras de Pablo: “No apaguéis el Espíritu, no despreciéis lo que dicen los profetas, examinadlo todo, quedaos con lo mejor “(1 Ts 5, 19).

Víctor Codina, S.J. y Josep M. Rambla, S.J.

El orden es el campo de la libertad. La libertad el contenido del orden.
Un orden que proscribe la libertad es un desorden organizado.

E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, II 619.

UNA MORAL PARA NUESTRO TIEMPO

UN POCO DE HISTORIA

El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II representó un ánimo de dialogar con el mundo de la modernidad. De él se desprende la aceptación plena de la libertad religiosa y de conciencia. Así como la esperanza de que, a pesar de que todos los humanos no compartimos una misma fe, podemos compartir una misma moral ante los retos que nos plantea el nuevo mundo. De igual modo, la iglesia, desde su carácter de depositaria de la palabra de Dios, reconoce que no tiene respuestas a todas las cuestiones que se plantean en el mundo actual, y que éstas deben ser buscadas entre todos los hombres mediante el diálogo. Así, la iglesia podrá enriquecerse de las aportaciones de todos y compartir el empeño común por una sociedad más humana. “La Iglesia, que guarda el depósito de la palabra de Dios, de donde se deducen los principios de orden religioso y moral, a pesar de que no siempre tenga una respuesta a punto para cada una de las cuestiones, desea unir la luz de la revelación a la pericia de todos, a fin de que sea iluminado el camino por donde

acaba de entrar la humanidad” (GS, n. 33). “La Iglesia, al mismo tiempo que rechaza totalmente el ateísmo, profesa sinceramente que todas las personas, creyentes o no creyentes, deben contribuir en la acertada construcción de este mundo en el que todos viven, lo cual es imposible sin un auténtico y prudente diálogo” (GS, n. 21).

Mediante el diálogo, la iglesia muestra su solidaridad con toda la familia humana, y su amor hacia ella, aportándole la luz del Evangelio¹. A tal fin, la iglesia debe ponerse a la escucha, con la ayuda del Espíritu Santo, y discernir las diferentes voces de nuestro tiempo para poder valorarlas a la luz de la Palabra divina. Recordemos las palabras del Concilio: “... Incumbe a todo el pueblo de Dios, sobre todo a los pastores y teólogos, escuchar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diversos lenguajes de nuestro tiempo y evaluarlos a la luz de la palabra de Dios, a fin de que la Verdad revelada pueda ser percibida cada vez con mayor profundidad, mejor comprendida y propuesta con más acierto” (GS, n. 44). Parece que el Concilio anima a los cristianos a

(1) *Gaudium et Spes*, n. 3.

ver al mundo con ojos nuevos, para que no perciban sólo los aspectos negativos, sino que se convengan de que el Espíritu actúa, también, en las diferentes realidades que constituyen nuestro mundo. El Concilio manifiesta que el cristianismo quiere ofrecer a todos los hombres y mujeres todas sus creencias sobre el ser humano, a fin de que podamos buscar, entre todos, el bien de la humanidad en las cuestiones concretas. Se presenta como un ofrecimiento, ya que acepta que no siempre tiene la respuesta a todas las nuevas cuestiones que se plantean, pero cree que la luz de la fe puede contribuir en la búsqueda de estas respuestas. Este deseo de diálogo se establece a distintos niveles, intraeclesial (por tanto, acepta que, de hecho, se da una pluralidad intraeclesial²⁾, y entre los creyentes y todos los hombres y mujeres (G.S. n. 92). La aceptación del diálogo debe suponer, lógicamente, estar dispuesto a dejarse enseñar en humanidad y, también, aprender a corregir los propios errores. De modo que no se puede entrar en diálogo con la convicción de que ya se tiene la palabra definitiva sobre una determinada cuestión. Una encíclica que representa una visión positiva del diálogo es *Ecclesiam Suam*, de Pablo VI.

Ante la postmodernidad

Ante la irrupción de la postmo-

dernidad, el magisterio ha adquirido un trasluz más duro y preocupante. Lo podemos constatar en la encíclica *Veritatis Splendor*. La postmodernidad ha puesto en crisis no sólo la fe, cosa que ya hizo la modernidad, sino también la razón. Y, de este modo, los principios morales quedan en la arbitrariedad de cada cual. Aparecen las éticas decisionistas, emotivistas, en donde la preferencia y/o el sentimiento se convierte en referente ético, quebrando el universalismo de la ética. La pérdida de los referentes objetivos, universales, conduce, a menudo, a las éticas en las que el más fuerte se impone, en las que el vulnerable sufre, en las que impera el liberalismo económico salvaje... A menudo, los económicamente poderosos siguen una ética (más o menos) cristiana en los asuntos individuales, pero, en las cuestiones de tipo social, no siguen principio ético alguno que no sea el puro egoísmo y la explotación de los demás.

Una lectura global de *Veritatis Splendor* nos hace ver cómo da una respuesta a los retos de lo que se vive éticamente en nuestra sociedad postmoderna. La encíclica acentúa la visión evangélica de la moral para los creyentes, mientras que, para los no creyentes, intenta recuperar la razonabilidad de la moral apelando a una formulación medio olvidada por el Concilio Vaticano II, la Ley Natural. Al encontrarse la encíclica, frente a un puro subjetivismo, acentúa unilateral-

(2) Lumen Gentium, n. 13, 22, 32.

mente la objetividad de la verdad moral. De este modo, ante las grandes cuestiones dialécticas de la moral fundamental (como por ejemplo: orden objetivo, o ley versus conciencia subjetiva) se inclina por la primera parte del binomio. La encíclica también presta atención al análisis objetivo del acto moral aislado, a fin de remarcar que no basta con la buena intención y la buena fe. Mediante estos acentos, rechaza el relativismo creciente en el campo de la moral. Si bien en la situación actual es necesario acentuar el aspecto objetivo, no relativista, no hay que olvidar, al mismo tiempo, que la moral cristiana debería mantener siempre un equilibrio entre los dos aspectos: la objetividad y la subjetividad. La encíclica no entra a considerar las complejas situaciones en las que algunos valores principales pueden entrar en conflicto entre sí. Sin embargo, la vida práctica presenta muy a menudo este tipo de conflictos entre diversos valores importantes. En estos casos, deben introducirse consideraciones que puedan ayudar a resolverlos. No sería justo apelar a la encíclica para caer en fundamentalismos legalistas que no solucionan nada, pues no dan respuesta a las complejas situaciones morales que se dan en la realidad, y, por consiguiente, a largo plazo, son semilla de mayor

relativismo y subjetivismo. Los cristianos deberíamos recordar que poseemos grandes verdades morales, pero que, como decíamos antes, debemos aplicarlas a las realidades del aquí y ahora, en medio de una compleja situación de valores que hay que tener en cuenta. Respecto a esto, Tomás de Aquino nos recuerda algo que puede ser plenamente actual: que, cuanto más nos alejamos de los grandes principios de la Ley Natural (es decir, del referente ético objetivo y universal), más diferencias se dan entre las distintas concreciones de estos mismos grandes principios (S. Th I-II, q. 94 a. 4).

El descrédito de la reflexión moral viene dado cuando, por un exceso de objetividad y por miedo a la libertad, queremos asegurar excesivamente, mediante las normas, todas las situaciones morales, ahorrando el trabajo de la conciencia personal y de la conciencia de la comunidad cristiana³. Ésta, ante las nuevas situaciones en que nos coloca el progreso de la ciencia y de la técnica, no tiene una respuesta inmediata a mano; en estos casos, debemos discernir y, tal vez, tomar posturas provisionales, ante la falta de datos o ante la incertidumbre de los datos aportados por la ciencia. La misma encíclica *Veritatis Splendor* pide creatividad,

(3) Unas palabras de J. Ratzinger: "Pero si en un exceso de cuidado promulga demasiado, da excesivas normas, ¿no podría ser que éstas contribuyeran más a abandonar el mundo a la infidelidad que a salvarlo de ella? Siempre hace falta valor para confiar en la fuerza victoriosa de la verdad que vive en la fe, sin atrincherarse tras seguridades externas. La verdad vive de sí misma sin necesidad de tales defensas." *Crítica y obediencia*, en *Selecciones de Teología*, vol II, n° 7, p. 219. (original alemán *Freimut und Gehorsam*, *Word und Wahrheit*, 17 (1962), 409-21)

a la moral: "... la vida moral exige la creatividad y el ingenio propios de la persona humana, origen y causa de sus actos deliberados" (n. 40); "Las prescripciones morales (...) deben ser fielmente custodiadas y permanentemente actualizadas, a lo largo de la historia, en las diferentes culturas" (n. 25).

Creemos que una actitud de humildad no es contraria a la firmeza moral, sino que le confiere credibilidad, en el mundo actual. El proyecto moral cristiano, si es el de Jesús de Nazaret, representa a la plenitud humana, y, por lo tan-

to, debe poder ofrecerse como un bien para todos los hombres y mujeres. Y, a pesar de que uno puede suponer que el pecado estructural acecha a la cultura actual, no se puede atribuir, sin más, la culpa, a este pecado, cuando una verdad moral concreta no es entendida como razonable ni generadora de verdadera humanización.

Una moral fundamental cristiana para el nuevo milenio debería recuperar las intuiciones del Concilio Vaticano II, sin dejar de tener muy presentes las advertencias de la *Veritatis Splendor*.

MORAL PARA EL NUEVO MILENIO

Si la voz de la comunidad cristiana pretende proponer, también para hoy, un camino ético, deberá estar atenta a los "signos de los tiempos", a fin de dar una respuesta adecuada. Si quiere dar respuesta a los retos que se nos plantean y ser semilla del mensaje de Jesús de Nazaret en el mundo, tal vez algunos de los rasgos inexcusables, para la moral cristiana del nuevo milenio, podrían ser los siguientes:

Una moral que escuche

Una moral que se deje interpe- lar por la vida que viven y sufren miles de hombres y mujeres. Esta moral tiene que entrar en un serio diálogo con la cultura contemporánea. Un texto de la Congregación

General 34 de la Compañía de Jesús nos recuerda que: "... debemos escuchar atentamente a todos aquellos a quienes el Evangelio no les dice nada, y tratar de comprender la experiencia cultural que se esconde en aquello que dicen. Lo que nosotros hacemos y decimos, ¿corresponde a las necesidades reales y urgentes de quienes nos rodean, en sus relaciones con Dios y con los demás? Si la respuesta es "no", significa que no estamos comprometidos a fondo con la vida de las personas a quienes servimos" (NMC, n. 27,7).

Una moral que, antes de reflexionar y dar consejos, se ponga a la escucha de los hombres y mujeres, sean o no cristianos. Y, de este modo, se pregunte, como el joven rico: "¿Qué debo hacer de

bueno...? (Mt.19,16). Nos gusta recurrir a esta traducción de la biblia interconfesional, ya que pone el acento en aquello que debemos hacer como cristianos, no tanto para ser buenos –no se trata de una cuestión puramente de perfección personal, como se ha insistido a menudo–, sino en beneficio del prójimo

Una moral en actitud de búsqueda sincera

Búsqueda con todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Que no se apresura en encontrar respuestas fáciles y precipitadas. Que admite convivir con la duda y la incertidumbre. Muchas veces, la comunidad cristiana tiene que expresar públicamente su opinión sobre cuestiones que afectan a todos los hombres y mujeres, sobre cuestiones nuevas; pero debe reconocer que en muchas ocasiones, no puede tener la última palabra. Siempre debe advertir que sean respetados los más vulnerables, los más pobres y marginados...

La iglesia, después de siglos, ha de admitir, tal como propuso Juan Pablo II, que se equivocó en algunas cuestiones de moral que había afirmado de manera absoluta, basándose en datos que no eran teológicos, sino, por ejemplo, propios de la ciencia... del momento concreto. Admitirlo, pedir perdón, es un gesto que honra a la iglesia, y

su humildad le hace ganar credibilidad.

Una moral que acompañe a las personas en la toma de decisiones

Con un componente profético y crítico respecto a las actitudes y valores predominantes del mundo injusto e insolidario en el que vivimos. Un acompañar que no abandone a las personas que han tomado decisiones que puedan no ser correctas o deseables. Que tenga siempre en cuenta aquellas situaciones límite en donde las personas optan por el mal menor o no son plenamente libres en sus acciones. Cada vez más, nos encontramos con el caso de personas en situaciones “envenenadas por el pecado estructural”, en donde la única salida posible es optar por el “mal menor”. Así como situaciones concretas en donde, optar por el bien, supone una heroicidad que sobrepasa las fuerzas de las personas. En estas situaciones, una moral “rigorista” no ofrece soluciones (pues el ideal es casi imposible de cumplir), y no hace más que alejar a las personas del amor y la misericordia de Dios. En estos casos límite, es aceptable optar por el “mal menor” o por una “gradualidad”, tender al bien ideal, pero aceptando los pasos intermedios, que suponen “males menores”⁴. Este po-

(4) La Encíclica *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II habla de gradualidad como norma pastoral.

nernos en camino hacia el bien, implica, ya, ir por el camino de la Salvación.

Una moral reflexionada desde la comunidad

Reflexionada en la oración humilde ante Dios, que ayude a los hombres y mujeres a discernir en el Espíritu. En donde las tareas de pastor y de profeta estén presentes en la comunidad y desde la comunidad, con sus preocupaciones y esperanzas. Una moral que escuche a las iglesias domésticas (las familias) y las pequeñas comunidades, donde se dan relaciones más fraternales, donde el afecto, la gratitud, la atención al más débil, se convierten en algo más importante que la justicia legal.

Una moral que crea más en el Espíritu presente en las comunidades, que considere a los cristianos de una forma más adulta, a fin de aportar, al discernimiento de toda la iglesia, su opinión discernida y orada. Si se acepta que, en muchas cuestiones, los cristianos son libres y responsables, y, por ello, tienen la posibilidad de pecar (pueden alejarse de la fidelidad al mensaje de Jesús), también se les debería considerar libres y responsables para poder aportar su discernimiento moral, sobre cuestiones concretas, a toda la iglesia universal. Una moral desde la comunidad debería hacer participar de manera activa a las mujeres, que han sido las grandes olvidadas en este

terreno, de tal manera que la ética cristiana se ha configurado desde una sensibilidad masculina, en la que se ha olvidado la sensibilidad femenina.

Una moral que escuche el clamor de los pobres

El clamor de los oprimidos de la tierra, de los que han perdido la esperanza. Una moral que, como Dios, escuche el clamor del pueblo esclavo de Egipto y que, en consecuencia, ofrezca una palabra de denuncia frente a las nuevas esclavitudes de nuestro tiempo. Una moral que esté atenta a los más vulnerables de nuestra sociedad, que defienda a las minorías culturales, lingüísticas, religiosas, a los inmigrantes, a los pueblos sin tierra, a los desposeídos, a los refugiados..., así como a las mujeres, que, en tantos lugares, son privadas de la enseñanza y de la cultura, y sometidas a situaciones de esclavitud. Que se comprometa con firmeza, por ejemplo, en la defensa de los derechos de los inmigrantes y ejerza la denuncia, cuando estos derechos sean violados. Que atienda a aquellos que la sociedad no valora, a los disminuidos físicos o psíquicos, a quienes todavía no han nacido o nacen con disminuciones...

Una moral donde el “rostro del otro” se convierta en interpelación ética a la que uno deba responder, más allá del derecho que se tenga a ello⁵. Una moral que muestre que

la comunidad cristiana está al lado de los débiles y vulnerables, y que no debe tener miedo de mostrarse débil y, por lo tanto, desprovista de poder, sin demasiados medios, sin privilegios... Que, en consecuencia, no tema hacer signos visibles que manifiesten este talante, como, por ejemplo, renunciar a su Estado, a su organización burocrática, a ir, en algunos países, del brazo de los políticos y militares... (pues son símbolos evidentes de ambigüedad, que muestran el poder político y económico de nuestra sociedad).

Una moral profética

Que no se exprese en un discurso pesimista y focalizado sobre el mal y las cosas incorrectas (denuncia), sino en un discurso que anime a la gente a buscar el bien. San Pablo nos recuerda que “donde está el Espíritu, hay libertad” (2 Co, 3).

Una moral que no sólo denuncie las cosas que no funcionan, sino que haga gestos (anuncios) que rompan el silencio en el cual nuestra sociedad se encuentra inmersa. Este silencio, esta mentalidad de que no hay nada que hacer, de que el sistema económico, social, político no se puede cambiar, tan sólo podrá quebrarse si se dan signos proféticos que pongan en práctica valores alternativos.

Estos signos pueden hacerlos

presentes pequeñas comunidades humanas en donde se viven determinados valores alternativos. Comunidades que anuncian que es posible vivir de forma distinta. Por ejemplo, las cooperativas, el comercio justo, la comunidad de bienes o el intercambio de servicios de forma gratuita, las formas políticas de democracia participativa, formas de banca ética... ofrecen alternativas a una economía que genera injusticia y desigualdad social.

Los cristianos tenemos que ir creando espacios alternativos que den testimonio de los valores en los que creemos. La palabra (la norma moral, el consejo...) debe dar paso a los hechos, a las vidas que encarnen dichos valores. De este modo, presentaremos el Evangelio de Jesús como una experiencia liberadora para el hombre y la mujer de hoy.

Una moral que reconozca que, la mejor manera de expresar el dissentimiento sobre los valores con los que no estamos de acuerdo, sea el testimonio de otros valores. Podemos hablar en defensa de los inmigrantes, de sus derechos, reclamar que no vivan marginados... pero ¿están, nuestras escuelas, universidades cristianas suficientemente, abiertas a ellos?

En resumen, una moral que señale los valores a descubrir, como fuente de una vida en el amor y la libertad.

(5) Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 89

La necesidad de establecer una moral política

Una moral política que recupere la dimensión social y haga frente a los retos de una economía globalizada, injusta para las dos terceras partes de nuestro mundo. Una moral política que no tenga miedo de las nuevas formas de democracia participativa, sino que las fomente.

Asimismo, una moral que deje de estar inculturada solamente en la cultura liberal-burguesa y primermundista, y que se deje interpelar profundamente por las demás culturas (Orientales, Africanas...) puede perder su respiro individualista, poco comunitario... De igual modo, puede verse interpelada por las sub-culturas occidentales, marginadas por el estatus oficial (consumo responsable y ecológico, ecologistas, okupas, feministas, movimientos alternativos, pacifistas radicales...), que cuestionan el individualismo burgués, el “privatismo” moral, la propiedad privada, la forma de progreso depredador... Algunos de estos “valores” se han convertido en los nuevos ídolos de nuestro tiempo, pues ya nadie los cuestiona.

Una moral centrada en el corazón humano

Porque es el lugar en donde la persona da unidad y sentido a su obrar. En donde la persona vive la

relación profunda consigo misma y la realidad de los demás. El Evangelio habla al corazón de los hombres y mujeres sobre cómo deben ser el hombre y la mujer nuevos, qué actitudes deben tener. Es en el corazón, en donde el hombre-mujer nuevos participan del Espíritu de Jesús.

Una moral basada en el discernimiento desde un corazón rebozante del Espíritu de Jesús. Las actitudes básicas de la vida del cristiano se juegan en este núcleo, en donde Dios habita.

El cristiano, de forma personal y comunitaria, va adquiriendo el hábito de vivir el bien en los comportamientos de la vida cotidiana. De este modo creemos que tiene que nacer una moral más pneumatológica, en donde las “virtudes” (los hábitos hacia el bien) adquieran una importancia superior a las normas, a las leyes; que indiquen los valores. Recordemos cómo ya Santo Tomás centra su propuesta moral en las virtudes.

Una moral más centrada en las opciones, actitudes profundas de las personas, y no en los actos concretos aislados, creemos que responde mejor a una antropología integral y permite clarificar el concepto de pecado.

Con todo, sería ingenuo olvidar que es en estos actos concretos en los que se decide la opción fundamental para con Dios y, por lo tanto, en donde se juega la vida moral, las actitudes profundas del cristiano.

Una moral que se deje interpellar por la psicología moderna, a fin de aprender a conocer mejor el corazón humano, sobre todo en aquellos aspectos que puedan matizar la responsabilidad de las personas en algunos actos, pues hay que recordar que la moral cristiana debe ser misericordiosa. Y sólo así, desde una vertiente comunitaria, se puede recuperar la seriedad del concepto cristiano de pecado.

Una moral que respete la autonomía humana, entendida como una autonomía relacional

Los humanos nos vamos realizando mediante la relación con los demás y con Dios. La propuesta ética cristiana se ofrece a todos, porque se trata de un proyecto humanizador para toda la humanidad, y, como tal, puede ser comprendida por todos. Al fin y al cabo, no nos cansaremos de repetirlo, el proyecto del Reino de Dios es, sobre todo, un proyecto de humanización para toda la humanidad. Así pues, las pretensiones éticas de los cristianos, como veremos más adelante, deben caracterizarse por su plausibilidad racional. Todo ser humano de buena voluntad debería sentirse interpelado por el mensaje cristiano, ya que puede captar estas pretensiones de humanización.

Una moral que intente ser más coherente

Es decir, que trate todas las cuestiones desde una misma forma de valoración. Por ejemplo, que tuviera, como muchos piden y parece que empieza a apreciarse de este modo, la misma actitud ante una vida no nacida (absoluta condena del aborto) que ante una vida nacida (todavía existe una cierta justificación de la pena de muerte, de la guerra...). Una moral que se esforzara en ser coherente: dejando de valorar algunas cuestiones, por ejemplo referentes a la ética sexual, desde posturas rigoristas (deontológicas); y, en cambio, en otras cuestiones, como las referentes a la justicia, a la economía o a la política, aceptando posturas que requerirían más matizaciones (en términos morales, desde posturas más teleológicas o consecuencialistas).

Creemos que todas estas características se podrían resumir en la necesidad de una moral que respete la autonomía y tenga en cuenta la gran importancia del diálogo.

Una moral con una dimensión universal

Que tenga en cuenta que, para hacer frente a determinadas cuestiones que nos afectan a todos, creyentes o no creyentes, los cristianos debemos ser una sola voz con toda la humanidad. Por ejemplo, no tiene sentido que un pueblo o

un país tome determinadas medidas, como limitar la contaminación atmosférica o acuífera, si el vecino continúa contaminando, puesto que el agua o la atmósfera son bienes comunes.

Las nuevas tecnologías, el progreso, nos han hecho descubrir que, a pesar de la pluralidad y las diferentes maneras de pensar, no dejamos de ser una misma especie que comparte una misma biosfera... Muchas cuestiones nos afectan como humanidad, y, por lo tanto, es preciso buscar soluciones globales, y no limitadas a determinados territorios.

Para recuperar la universalidad ética, se podría recobrar una categoría tradicional de la moral católica: la llamada Ley Moral Natural. Así lo ha entendido la Comisión Teológica Internacional en *A la búsqueda de una ética universal* (2009). La ley natural entendida como la existencia de grandes principios éticos, comprensibles para todos los humanos, creyentes o no⁶. Estos grandes principios pueden descubrirse mediante una búsqueda sincera con la participación de todos. Y podrían ser representados, como aproximación, en la Declaración de los Derechos Humanos. Esta moral diferenciaría unos mínimos éticos humanos, que compartimos todos los humanos, de unos máximos éticos, que

podemos vivir dentro de nuestra comunidad.

Los máximos éticos pueden ser mostrados a los no creyentes como invitación a una vida plenamente humana y feliz, pero no podemos imponerlos, ni pretender que, dentro de un país plural y democrático, sean reflejados por las leyes.

Por supuesto que la comunidad cristiana sufrirá cuando vea que, algunas cuestiones que considera “mínimos éticos”, no son aceptados en el diálogo, y, por lo tanto, no son protegidos por las leyes de los países.

Una moral cristiana para el nuevo milenio debe tomarse en serio el reto del “ecumenismo moral”. Se han dado pasos importantes, en este ecumenismo; cuando el Parlamento de las Religiones del Mundo elaboró la Declaración de una Ética Mundial (1993), afirmando unos “mínimos éticos comunes” a todas las principales religiones mundiales. Estos mínimos pueden aportarse para la creación de una ética mundial. Por encima de las diferencias de cada religión todas tienen en común contener las pulsiones del ego para que aprenda a vivir en comunidad. Los cuatro preceptos básicos que encontramos de una forma u otra en todas las tradiciones religiosas como base de la convivencia social

(6) “Esta (la doctrina de la ley natural) afirma que en substancia las personas y las comunidades humanas son capaces a la luz de la razón, de reconocer las orientaciones fundamentales del actuar humano conforme a la naturaleza misma del ser humano y expresar-lo en forma normativa. CTL., *Alla ricerca di un'etica universale*, Junio 2009, nº. 9

son: no matarás, no robarás, no de-searás la pareja de tu prójimo y no mentirás. El primero está relacionado con el valor sagrado de la vida; el segundo con la relación con las cosas; el tercero con la pulsión sexual, que es el impulso primordial de la perpetuación de la vida, y el cuarto con la autenticidad de la palabra base para las relaciones humanas.

Una moral que recupere una relación adecuada con nuestra Tierra

Urge abandonar el individualismo positivista que aísla a todo individuo sin reconocer la vinculación con los demás seres y con nuestro hábitat. Una moral para nuestro siglo debe atender al grave problema ecológico. Debería tener presente en primer lugar, que la solución al problema ecológico vendrá de unir la justicia, la distribución de recursos y la problemática ecológica. Y en segundo lugar, se tendría que analizar qué valores profundamente humanos se tendrían que desarrollar para crear esta cultura ecológica. La degradación medioambiental afecta ya a muchos países pobres, y los países más ricos o las poblaciones que tienen más recursos pueden defenderse mejor ante el problema, pero no pueden solucionarlo, ya que tiene una dimensión global que no respeta las fronteras territoriales ni de riqueza. Hace falta que el problema sea afrontado conjuntamente

por toda la humanidad, uniendo dos problemas: uno ya viejo, la distribución más equitativa de los recursos escasos, y uno de nuevo, el cambio climático. ¿Qué valores podrían ayudar a hacer frente a la raíz del problema ecológico? Habría que revisar cómo nos aproximamos a la naturaleza y al resto de seres de nuestro planeta. Y veremos que no es diferente de cómo nos acercamos a nuestros propios hermanos y hermanas de especie; por tanto, la raíz del problema de las relaciones interhumanas y las relaciones con la naturaleza es la misma. Nuestro ambiente cultural potencia el hecho de pensar en primer lugar en nosotros mismos y no facilita ser conscientes de la realidad de interdependencia entre todos los seres, es decir, que todos nos relacionamos y que nuestra vida depende en gran medida de los demás. No vivimos aquello que somos como don de los demás y cuando nos relacionamos los tratamos a menudo como meros objetos. Y no sólo actuamos así con los animales y las plantas, sino también con nuestros hermanos y hermanas de especie. Tenemos interiorizado que el yo no tiene necesidad de ninguna otra cosa aparte de uno mismo para vivir, y si necesita a los demás acostumbra a tratarlos como objetos, o al menos siempre en función de uno mismo. Esta forma de aproximarnos a aquello que no soy yo se da en diversos ámbitos: en el ámbito epistemológico o del conocimiento, en el ámbito de la relación social y también en la economía. Hemos

creado una economía que tiene un carácter antropocéntrico, sólo pensada para la especie humana y que considera el entorno en función del beneficio propio sin tener en cuenta a las demás especies, como si se tratara de realidades totalmente independientes. Seguimos pensando y aplicando la fábula de las abejas de Mendeville, en la cual se enseña que el pensar sólo en el beneficio propio comporta el bien social para todos, y ahora se puede ampliar este bien a toda la biosfera. Haría falta empezar a relacionarnos desde la interdependencia, y así captar que el bien individual y el bien colectivo son inseparables, y darnos cuenta de que este error ya comporta que tres cuartas partes de la humanidad sufran, y que sufra también una naturaleza sometida a una gran presión. Esta conciencia de la interdependencia tendría que desembocar en una ética de la compasión universal que promueva que todos los seres puedan vivir con dignidad. Sólo la especie humana puede captar esta responsabilidad, y por este motivo nos tenemos que comportar como si fuésemos la conciencia del planeta y, por lo tanto, tenemos que dar una respuesta compasiva que capte el destino común de todos y todas juntamente con toda la biosfera. Esta interdependencia supone comunión entre todos los seres. Y nos conduce a atender a los más débiles y a cuidarlos como si de nosotros mismos se tratara, ya que por la interdependencia nos afecta su sufrimiento. Así pues, esta es la forma de entender el problema eco-

lógico como un problema de justicia planetaria.

La aportación en la construcción de la dimensión universal de la moral: una moral que dialoga

La palabra diálogo no puede reducirse a un término secular, ya que tiene toda una dimensión religiosa que debemos conocer. Recordemos unas palabras de la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI: “Daremos a este impulso interior de caridad, que tiende a convertirse en don exterior, el nombre, hoy común, de diálogo” (n. 76). A los cristianos, estas palabras deberían interpelarnos profundamente, puesto que nos indican que la caridad, el amor, como don de Dios a los hombres que es, recibe el nombre de diálogo cuando se abre a los demás. Dialogar es la forma de amar a los demás. Este diálogo debe hacerse con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, pues “Nadie es extraño a su corazón. Nadie le es indiferente en su ministerio. Nadie es enemigo, si él mismo no quiere serlo” (n. 110). Merece la pena conocer, también, estas palabras de Juan Pablo II en referencia al diálogo entre las diferentes religiones: “Por el diálogo hacemos presente a Dios entre nosotros; cuando nos abrimos al diálogo con los demás, nos abrimos nosotros mismos a Dios”⁷.

La historia del Dios con nosotros es la historia de un diálogo

amoroso entre Dios y los hombres y mujeres. La iniciativa es de Dios, pero este diálogo no es sólo unidireccional, sino que Dios entra en un verdadero diálogo de intercambio. Recordemos la manera con la que Dios se deja interpelar por los hombres y mujeres. Dios escucha, y no sólo nos habla. Dios no sólo se hace palabra y los hombres oyentes, sino que se muestra como interlocutor que se deja afectar por las situaciones que viven los hombres y mujeres. Dios escucha el clamor del pueblo que sufre la esclavitud en Egipto (Ex. 2, 23-24). Dios, al entrar en diálogo; llega, incluso, a modificar sus planes ante la interpelación humana. Abraham, por ejemplo, hace cambiar el plan de Dios, que quería destruir Sodoma; incluso regatea con Dios (Gn.18,16-33). Así pues, el Dios cristiano se convierte en un verdadero Dios dialógico. El amor de Dios convierte a los hombres en interlocutores en un verdadero plano de igualdad con Él. “Ya no os llamo siervos... sino amigos” (Jn. 15, 15). La historia del Dios que dialoga nos enseña cómo debemos dialogar entre los hombres y mujeres como forma de amarnos los unos a los otros.

Por tanto, el diálogo forma parte de la manera de ser de nuestro Dios. Los hombres y mujeres podemos rogar a Dios, pues es un Dios “dialógico”. Para que esto sea posible, Dios prepara el lugar de

encuentro con Él. Es el Espíritu de Dios en nosotros, quien nos permite convertirnos en interlocutores en plano de igualdad con Dios.

Otro aspecto a tener en cuenta en la búsqueda de una ética cristiana desde el diálogo es que los evangelios, en su origen, son un diálogo entre el mensaje de Jesús y la manera cómo este mensaje era vivido en una comunidad concreta y con una cultura determinada. De este modo, los evangelios son una invitación al diálogo; en otras palabras, invitan a entrar en un proceso dinámico entre la propuesta de Jesús, ya inculturada, y nuestra cultura de hoy. Este proceso de diálogo, de inculturación, es ya un acto evangelizador, pues transmite una manera de entender el diálogo, una forma de amar, de saber ponerse al lado del otro (tanto si se trata de una persona como de una cultura distinta a la nuestra).

Pasemos, ahora, a describir qué características deberían tener nuestros diálogos desde el paradigma del diálogo entre Dios y los humanos. El diálogo debe estar presidido por el deseo de cada interlocutor de presentarse ante el otro tal como uno es; de presentar toda su existencia, experiencia, conocimiento. La palabra de uno se coloca junto a la del otro desde la igualdad de los interlocutores. Ambas palabras que se encuentran deben perseguir la búsqueda de la verdad, a través de un análisis ob-

(7) Juan Pablo II, A representantes de religiones no cristianas (Madrás 5/02/1986), dentro de AAS 78 (1986) 769. O Ecclesia 22/02/1986, p.32-33.

jetivo del problema en cuestión. Por lo cual, los dos interlocutores deben ser sinceros ante sí mismos, conocer el ingrediente subjetivo de su palabra y aceptar que la verdad irá surgiendo en un proceso de convergencia entre ambas palabras. Converger no significa dominar, sino irse acercando a la verdad, cediendo cada uno a partir de sus posiciones iniciales, purificándolas o plenificándolas.

El primer paso para una convergencia se da en la capacidad de escuchar, de comprender desde el otro⁸. La escucha significa querer estar en comunión con él, acoger sus palabras tal como son, sin manipularlas a partir de cómo uno quisiera que fuesen. Esta capacidad de escucha, de querer entrar en convergencia hacia la verdad, debe estar presidida por el amor al otro. Amar la diferencia es estar dispuesto a dar la vida por quien la defiende. Este diálogo, como forma de amar al otro, ve en éste a un posible hermano, y no a un enemigo que pueda causar algún daño. Aprender a dialogar es aprender a apreciar la diferencia como fuente de enriquecimiento, de crecimiento en el proceso de búsqueda de la verdad. Entrar en este diálogo es entrar en una lógica de comunión, opuesta a la lógica de posesión, en donde las relaciones humanas se convertirán en libres y liberadoras.

El cristiano, desde esta perspectiva, entra en el diálogo, consciente de no poseer la verdad en su

plenitud, y de que todo diálogo requiere salir de uno mismo, y que, por lo tanto, es necesario un cierto aprendizaje. Únicamente desde el diálogo se aprende a amar al otro. Los miedos que tenemos al entrar en diálogo son miedos a perder nuestras propias seguridades, pues nos encontramos ya bien, y satisfechos, dentro de nuestra cultura eclesial. Por esto, se requiere la fe de Abraham, para partir hacia la “tierra extranjera” y saber que Dios “puede sacar, de las piedras, hijos de Abraham”.

El cristiano está llamado a iniciar el diálogo con estas cualidades que hemos enumerado, a pesar de que su interlocutor parta de una posición de dominio, de manipulación. Hay que entrar desde el amor, que es capaz de dar confianza al otro, a fin de que éste abandone sus mecanismos de defensa y entre en el diálogo. Como dice K. Rahner: “Un cristiano cumplirá su diálogo con la seriedad de quien conoce el peligro de que la culpa de su orgullo, testarudez, falsa autoseguridad, violencia, pervierta este diálogo y haga de él una mentira social; sabe que él mismo es pecador, y por eso pone su propia parte en el diálogo bajo el juicio y la misericordia de Dios (...). El cristiano sabe que sólo el amor es la suprema luz del conocimiento y que, del diálogo, vale también lo que dice S. Pablo: Si hablo con lenguas de hombres y ángeles, pero no tengo caridad, soy

(8) *Ecclessiam Suam*, núm. 96

como bronce que resuena o címbalo que retine (1Co 13, 1)”⁹.

La autoridad del diálogo es, según la encíclica *Ecclesiam suam*, “... intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone” (n. 95).

Por otro lado, cuando se inicia un diálogo, es conveniente que no esté presidido por la urgencia de encontrar acuerdos con una mentalidad pragmática, aunque a veces se tengan que buscar formas provisionales de acuerdos, ante las necesidades urgentes de la situación.

La vida humana personal y la vida en comunidad se va construyendo a partir de este diálogo, de la comunicación entre todos los hombres y mujeres. Los humanos, desde nuestro nacimiento y en el primer contacto con nuestra madre, somos seres abiertos a la palabra que nos viene del exterior y que nos va formando y construyendo. Nuestra indeterminación instintiva nos hace abiertos a recibir desde fuera, nos convierte en seres culturales, que tenemos que aprender e irnos formando. Toda nuestra vida es un irnos acercando a la verdad a través de un diálogo con toda la realidad. Sin embargo, el diálogo, tal como lo estamos proponiendo, no es una cuestión meramente intencional, o “metafísica”. Al contrario, implica unas

ciertas condiciones humanas y sociales muy concretas. El diálogo se opone a todo tipo de violencia, y requiere que todo el mundo pueda ser interlocutor. Rechaza la lógica del dominio o de la violencia, y por eso requiere que se den unas condiciones que lo hagan posible. En consecuencia, presupone crear previamente las condiciones de igualdad entre los interlocutores. De este modo, la ética basada en el diálogo requiere una reforma social, a fin de que todos, incluso aquellos que viven en los países del Sur, puedan participar realmente en él. Si esto no se realiza, entonces esta ética sólo será aplicable al Mundo rico, y únicamente servirá para justificar el mantenimiento de las desigualdades que el Norte ha provocado entre los países del Sur y él.

El diálogo no puede reducirse a una estética, sino que tiene que hacer viables las condiciones que lo posibiliten. Como dice un filósofo crítico con la ética dialógica: “...es preciso que resurjan los profetas, los que optan por el sur de entrada, deponiendo la arrogancia de una razón logocéntrica, que sólo concede reconocimiento a los ‘loquicapaces’, y que silencia a los que no tienen ni siquiera voz. Es menester una lógica de la acción moral utópica y profética, (...) Como el conejo al león decimos: demuestra tu voluntad dialógica deponiendo la arrogancia de tus

(9) Rahner, K., Sobre el diálogo en la sociedad pluralista, dentro de Escritos de teología, Vol VI, Taurus, Madrid, 1969, p. 56.

garras y la fiereza de los colmillos...”¹⁰.

Así pues, esta ética no está vacía de contenido profético, si realmente se la considera en sus últimas consecuencias. Pero es fácil que resulte una ética difícilmente aplicable en las situaciones de violencia, de injusticia generalizada, en donde, previamente, deben crearse las condiciones para establecer el diálogo, tal vez, incluso, con una cierta dosis de “violencia”.

La cultura del diálogo debe permitir, también, el disenso; pero éste debe ser expresado sin violencia. Así, el disenso se debe expresar en las categorías de la tolerancia y del testimonio. El testimonio será siempre la forma de hacer comprender a los demás hombres y mujeres los valores de determinadas prácticas o actuaciones propias de los cristianos.

En la historia, quienes han hecho progresar a la humanidad han sido siempre personas que han roto los consensos sociales. Los profetas siempre han sido personas con este temple, lo cual les ha conducido a un enfrentamiento con el status quo, y a menudo éste ha reaccionado eliminándolos. Las ideas de los profetas perduran, y, al fin, se imponen. Las generaciones posteriores recuperan la figura del profeta, e incluso lo mitifican o lo convierten en santo. Son precisamente estos profetas, quienes

pueden hacer progresar el diálogo en el proceso dialógico, para que no se detenga nunca. Por ejemplo, si nadie hubiese roto el consenso, todavía hoy incluso los cristianos aceptarían la esclavitud. Pero, a diferencia de lo que ha sucedido a lo largo de la historia, estas quiebras de los consensos no deberían darse desde la fuerza y el poder, al menos por parte de los cristianos, sino desde el testimonio. Jesús de Nazaret rompió el consenso religioso a través del testimonio, desde el servicio y la debilidad, y no desde la fuerza y el poder. Su ejemplo lo han seguido muchos profetas que escogieron la denuncia de las injusticias desde el servicio y la no-violencia. “El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir” (Mc. 10, 45); “Como Dios lo ha enviado para persuadirnos, y no para violentarnos, pues en Dios no se da la violencia” (Carta a Diogneto VII, 4, del siglo II).

El amor que reclama Jesús para con el prójimo, implica que uno debe encarnar de manera coherente, en su propia vida, los valores que defiende, y sólo así serán vistos y apreciados como valores, y no como imposiciones. El diálogo, el ejemplo y el servicio son las formas más adecuadas para expresar el amor al prójimo en nuestro mundo. Así, por ejemplo, una comunidad, como la cristiana, que no acepta el aborto, debería acoger y ayudar a las madres sin recursos,

(10) Díaz, C. , Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico, dentro de Documentación Social 83 (1991) 40.

a las madres solteras, a mantener a niños con alguna disminución y ayudar en la planificación familiar... a fin de mostrar que se valora la vida humana desde su concepción (tal como exhorta a hacerlo la encíclica *Evangelium Vitae*, n. 88).

El diálogo puede suponer tener que aceptar que a veces no se llegue a un acuerdo inmediato allí donde uno ve claramente que está en juego un valor importante. También el diálogo entre Dios y los hombres ha supuesto una marcha progresiva y pedagógica, en donde la humanidad ha ido aprendiendo a ser más plenamente humana. Desde la formulación del “no matarás”, del decálogo, hemos ido aprendiendo a respetar el valor de la vida: la fórmula bíblica “no matarás”, al principio sólo hacía referencia a no matar a otro de la propia tribu, hasta que significó, también, no matar al extranjero, no matar a nadie. De manera parecida, muchas cuestiones han sido profundizadas, como pueden ser la ilicitud de la tortura o de la pena capital, durante largo tiempo defendidas, y totalmente rechazadas en la actualidad.

A otro nivel, la comunidad cristiana, la iglesia, a través del diálogo con todo el mundo, se ha convertido ella misma en una “comunidad de diálogo”. La comunión eclesial se expresa allí donde se da un verdadero diálogo. Recordemos las palabras de *Ecclesiam Suam*: “La Iglesia debe encaminarse hacia el diálogo con el mun-

do que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra, mensaje, diálogo” (n. 77). Así pues, la aceptación del diálogo supone, a nivel intraeclesial, una comunidad presidida por la comunión. Así, y sólo así, se podrá dar testimonio de una nueva manera de entender el diálogo, en un mundo en el cual dicho diálogo ha sido muchas veces manipulado. La comunidad cristiana, en su vida interna, debe estar presidida por un diálogo amoroso que sea capaz de amar a los que no piensan de igual manera, en donde los valores éticos sean mostrados y comunicados, en lugar de impuestos. Una comunidad que cree sinceramente en el diálogo, debe, también, tener fe en la presencia del Espíritu en todas las realidades del mundo; en otras palabras, debe ver el mundo no sólo impregnado de pecado, sino grávido del Espíritu Santo. Algunos discursos que se oyen en la iglesia, también de su magisterio, y que son catastrofistas o que subrayan excesivamente los aspectos negativos de la sociedad actual, aun sin negar que puedan responder a la realidad, muestran implícitamente a una iglesia que mira al mundo con miedo y que no sabe apreciar las cosas buenas que el mundo ha encontrado desde su autonomía. Hace falta una iglesia que tenga más fe en el Espíritu Santo, y en la cual quizá sea necesario elaborar una nueva eclesiología más pneumatológica. En este aspecto, resultaría enriquecedor un verdadero ecumenismo con las iglesias ortodoxas orientales.

Entre el “ya sí” y el “todavía no”, se encuentra la vida del cristiano. Es en esta vida, en donde vivimos nuestra vida moral; al irnos realizando a través de nuestras acciones. Por lo tanto, la moral debe mantener siempre esta “tensión escatológica”. Por esto se insta al cristiano a saber discernir. De manera que el discernimiento se convierte en la categoría más importante de la moral. Podría definirse como la capacidad de valorar toda circunstancia conforme al evangelio, a la buena noticia del Reino de Dios. Esta categoría del discernimiento corresponde al tiempo del Espíritu. La comunidad cristiana es capaz de leer los signos de los tiempos según el Espíritu, en la oración, para discernir cuáles son las actitudes, las acciones más acordes con el evangelio de Jesús. En otras palabras, éste es el tiempo de la creatividad en el Espíritu, ya que sólo la comunidad o la persona fiel a este Espíritu es capaz de discernir adecuadamente, en las nuevas situaciones, cuál es el camino a escoger. Con palabras de Pablo: “...dejarse transformar por la nueva mentalidad...” (Rm. 12,2); “No sofoquéis al Espíritu, ni despreciéis los dones de profecía. Examinadlo todo y quedaos con lo que es bueno” (1Te 5, 19-20). Con razón decía B. Häring que el magisterio de la iglesia más auténtico y eficaz es el que ejercen los san-

tos y los mártires.¹¹ El discernimiento en la oración representa el “lugar teológico” en donde la razón del creyente o de la comunidad (una razón plena, iluminada por el Espíritu) selecciona los comportamientos más adecuados con la radicalidad del mensaje de Jesús. Este discernimiento se realiza a dos grandes niveles. Un primer nivel, que es al que nos hemos referido principalmente, se da cuando la comunidad cristiana, en oración, busca orientaciones morales ante los nuevos retos. Por ejemplo, determinar si la utilización de los transgénicos en la agricultura va en la línea del bien humano (de todos los humanos o en bien de unas pocas multinacionales) y del bien de la biosfera (si respeta la biodiversidad) o no. De este modo, se enuncian normas morales que muestran valores a tener en cuenta. Pero el discernimiento puede darse, también, en la conciencia individual.

El discernimiento requiere, igualmente, escuchar, en las cuestiones morales, la lectura que la ciencia (biológica, sociológica...) hace de la realidad, como ayuda imprescindible para la valoración moral. Recordemos que, en la historia de la moral, ésta ha sido siempre mediada por la cultura y la ciencia de su tiempo.¹²

Por lo tanto, la moral cristiana,

(11) Häring, B., Magisterio dentro de Diccionario enciclopédico de Teología moral, Madrid. Paulinas, 2 ed, 1974, p. 601.

(12) Recordemos unas palabras de Santo Tomás: “... lo que pertenece a la ciencia moral se conoce siempre a través de la experiencia” (Comentario Ética a Nicomaco, lib 1, lect. III, n. 38).

en lugar de estar tan próxima al Derecho, como ha ocurrido hasta el Vaticano II, debe convertirse en inseparable de la espiritualidad. Es preciso enfatizar esta idea, en un momento como el nuestro en el que, ante el relativismo moral imperante en nuestra sociedad, la Iglesia puede caer en la tentación legalista. El “buen moralista” debería ser místico. La comunidad, en actitud de plegaria y adoración, debe discernir aquellos valores que más humanizan; en otras palabras, que nos divinizan, que más nos acercan al Reino de Dios. Concluyendo con unas palabras de Pablo: “Y lo que pido en mi oración es que vuestro amor siga creciendo cada vez más en conocimiento perfecto y clarividencia, a fin de que podáis discernir lo mejor, para ser puros y sin tacha para el día de Cristo” (Fil. 1, 9-10). De modo que se ha disuelto la disociación secular entre la espiritualidad y la moral cristiana.

Podemos concluir diciendo que los cristianos debemos entender el diálogo como una forma de amor a los demás, y de estar presentes y tener eficacia histórica dentro de nuestra sociedad pluralista. Debemos ser críticos frente a las maneras de dialogar que se dan en nuestra sociedad, a fin de exigir auténticos diálogos, y no formas más estéticas de hacer la guerra, en donde el que tiene el poder y/o la fuerza económica es quien gana. El Dios en quien creemos, ha sido un Dios que ha ido haciendo camino en nosotros como comu-

nidad, a través de un diálogo permanente en la oración comunitaria. Y nuestra comunidad, si es verdaderamente un núcleo de amor y de comunión, debe ser un ámbito en donde se dé un verdadero y sincero diálogo entre todos sus miembros, desde los diversos carismas y ministerios.

Si exigimos, a los no creyentes, que nosotros, los cristianos, podamos estar presentes en los diálogos que se dan en la sociedad y que estos sean sinceros y verdaderos, tenemos que dar ejemplo viviendo plenamente el diálogo dentro de nuestra comunidad. La Iglesia es verdadero sacramento de Cristo cuando se convierte en una comunidad de amor, y este amor se traduce en la capacidad de saber dialogar. Jesús nos ha enseñado a amar, a dar la vida por los demás. Cuando expresamos que el Dios cristiano es Trinidad, comunidad de amor, no estamos lejos de afirmar que nuestro Dios es “dialógico”. El Dios trinitario es, a la vez, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Todo un Dios que es comunidad. Dios es amor, y, como tal, no puede ser un Dios solitario. Si lo fuera, no sería amor. El Padre, que es fuente de amor, necesita comunicarlo, y el Hijo es su receptor. Éste acoge el amor que le viene del Padre y se lo hace suyo. Y, como el Hijo es también amor, no se lo reserva para sí mismo, sino que se lo devuelve amorosamente al Padre. De este intercambio de dar y recibir, recibir y dar, surge el Espíritu Santo. De este modo, el Espíritu surge

del “diálogo” en la intimidad del Padre y del Hijo.

Epílogo

Terminamos con unas palabras, atribuidas a San Agustín y repetidas por algunos moralistas, que, actualmente, tienen mucha vigencia para la moral del nuevo milenio: “*In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas*”¹³.

Para poder seguir estas palabras en el campo de la moral cristiana es necesaria una comunidad cristiana que crea plenamente en la presencia del Espíritu de Jesús de Nazaret en nuestro mundo. Una comunidad que tolere la diversidad, cuando es en el amor y en el diálogo sincero y honesto de quien es consciente de estar en el camino hacia la plenitud del Reino de Dios.

Joan Carrera, S.J.

Estoy seguro de que no hay nada que nos pueda separar del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor: ni el destino, ni la muerte, ni el vacío, ni la falta de sentido, ni la culpa, ni la condenación, ni ninguna otra amenaza... El mensaje final de Pablo es el de que ni siquiera nuestra conciencia culpable puede separarnos del amor de Dios. Pues el amor de Dios significa que Él acepta a quien se sabe inaceptable.

P. TILICH, *The new Being*.

(13) “En lo fundamental, unidad; en la duda, libertad; en todo, caridad”

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. RETO Y BENDICIÓN PARA LA TEOLOGÍA

“SEÑOR, Y ÉSTE, ¿QUÉ?”

Si algún campo de la teología ha experimentado una verdadera revolución en estos últimos cincuenta años es el de la teología de las religiones, es decir, la reflexión teológica que se pregunta por la pretensión de verdad de las otras religiones y que se deja interpelar por todo lo bueno y verdadero que aparece en ellas.

De manera semejante a Simón Pedro preguntando a Jesús por Juan: “Señor, y éste, ¿qué?” (Jn 21,21), surge en todo creyente la pregunta por los fieles de otras religiones: “Señor, y éstos ¿qué? ¿También ellos participan de la salvación que ofreces a todos los hombres? ¿Qué hay de verdadero, de bueno y de bello en su religión y en su experiencia religiosa? ¿El camino que ellos recorren también conduce hacia ti?”. ¿Cómo entender entonces la afirmación de Jesús de ser el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)? ¿Es el camino cristiano solamente un camino en-

tre muchos? El creyente cristiano a menudo quedará en silencio sintiendo que Jesús le dice: “Tú, sígueme”, pero el teólogo no puede dejar de lado la pregunta, puesto que ella supone una interpelación a muchos de los tratados de la Teología. La Cristología, la Escatología, el Misterio de Dios, la Revelación, etc., quedan afectados por el modo en que se responde a la interpelación que supone la mera existencia de otros creyentes. La Escatología queda evidentemente afectada pues debe preguntarse no sólo sobre quiénes gozan de la salvación sino qué es estar salvado y de qué manera puede vivirse en el presente una anticipación de esa promesa. Si de algo se ocupa la religión es precisamente de la cuestión de la salvación para ofrecer un sentido a la vida del hombre: qué, quiénes, cómo y cuándo de la salvación son preguntas universales de las religiones.

CINCUENTA AÑOS DE TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Una nueva mirada hacia las religiones no cristianas

El camino en la reflexión teológica ha sido largo, al igual que la preocupación del Magisterio por acompañar de cerca todo el proceso. El Concilio Vaticano II fue una confirmación de la *Nouvelle Théologie* elaborada en la década precedente. La recuperación de la Patrística permitió dotar al reconocimiento de los valores de las otras tradiciones religiosas de una formulación teológica, la de las *Semillas del Verbo*. Justino ideó este concepto para explicar que Dios no había enviado solamente su Palabra a los profetas para preparar la venida de Cristo sino que también había diseminado semillas de ésta para preparar al mundo griego para acoger el Evangelio. En el s. XX se redescubre este concepto y se aplica a las culturas y religiones para explicar la presencia de verdad en ellas a la vez que se salvaguarda su intrínseca relación con la Verdad manifestada en Cristo. El Concilio reconoce explícitamente estas semillas no sólo en las culturas sino también en los ritos de los pueblos: “Todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se completa para gloria de Dios (*Ad Gentes* 9) / Estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y

religiosas; descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas latén (AG 11)”.

Tenemos aquí una importante valoración de las religiones que contrasta con otras épocas de la historia de la Iglesia. Algunos de estos valores serán concretados al final del Concilio en *Nostra Aetate* (n.2).

Otro concepto de la patrística redescubierto es el de “*preparación evangélica*” de Eusebio de Cesarea. *Lumen Gentium* lo recoge explícitamente: “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida” (LG 16).

Algunos teólogos consideraron que las *semillas del Logos* no serían más que restos de la razón natural que el hombre ha recibido por creación y que no han sido completamente desfigurados por el Pecado Original. Sin embargo, esta interpretación no respeta la experiencia de las religiones de haber sido testigos del desvelamiento de la Trascendencia. De esta manera, la verdad presente en otras Tradiciones no sería fruto solamente de la Razón natural humana o del intento del hombre de alzarse hacia Dios, sino de una real comunicación de Dios que desea atraer a todos los hombres hacia sí. El Concilio Vaticano II no niega esta

segunda interpretación pero prefiere expresarlo como acción del Espíritu Santo: “Con su obra [el Espíritu] consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios...” (LG 17).

Más importante aún es *Gaudium et Spes* cuando dice no sólo que “en todos los hombres de buena voluntad (...) actúa la gracia de modo invisible” sino que “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual” (GS 22). Con ello se está diciendo, por una parte, que la salvación está abierta también a los no cristianos y, por otra, que ésta no es ajena al misterio pascual. La cruz de Cristo sigue siendo el acontecimiento salvador, pero el bautismo o la fe explícita ya no aparecen como estrictamente necesarios para participar de él. Frente a posiciones teológicas exclusivistas y eclesiocéntricas, el Concilio se mueve hacia un claro inclusivismo cristocéntrico.

Antes del fin del Concilio, Pablo VI escribe la Encíclica *Ecclesiam Suam*, centrada en el carácter dialogal de la Iglesia. Expresa bellamente que la Iglesia debe proceder en nuestro mundo a imagen de la Trinidad. Si ésta es dialogal en sí misma, si ésta no impone su Palabra al mundo sino que la ofrece *dialogalmente*, en un diálogo de

salvación desde el principio de los tiempos, la Iglesia, nacida de la Palabra de Cristo, se ha de caracterizar también por el diálogo (ES 27)

De la salvación de los no-cristianos a la salvación por las religiones no-cristianas

Los teólogos de la época acogieron con entusiasmo el Concilio que invitaba a una nueva mirada hacia los hombres, las culturas y las religiones de nuestro tiempo. El tradicional adagio “Fuera de la Iglesia no hay salvación” no aparece ya como eje de la reflexión. Pocos años después el teólogo J. Ratzinger escribía: “La cuestión primaria no es ya la salud eterna de los otros, cuya posibilidad en principio es cierta sin discusión posible; el problema realmente capital es más bien cómo haya todavía de entenderse, ante esa certidumbre que no puede rechazarse, la pretensión absoluta de la Iglesia y de su fe” (*El Nuevo Pueblo de Dios*, 1972).

K. Rahner, por su parte, se sitúa en la misma perspectiva que *Gaudium et Spes* (n.22) cuando utiliza el concepto de cristianismo anónimo para expresar esa asociación de los no cristianos con Cristo “de una manera que sólo Dios conoce”. Lejos de cualquier interés por imponer una fe diferente a la confesada por estos fieles, Rahner busca evitar dos vías diferentes de salvación según las cuales los cristianos se salvarían por su

fe en Cristo y los no cristianos por sus buenas obras. Para Rahner, esta solución volvería a situar la salvación en la discusión católico-protestante sobre la fe y las obras, y supondría un pelagianismo parcial respecto a los no cristianos. Ante la imposibilidad de aceptar tal solución, Rahner inventa la expresión de los *cristianos anónimos*. Es decir, si toda persona encuentra la salvación por la fe en Cristo, aquellos que no confiesan explícitamente a Cristo deben posicionarse existencial y trascendentalmente a favor de su vida y su mensaje aunque categorialmente no lo expresen con la incorporación a la Iglesia.

Rahner confirma al Concilio cuando dice, posicionándose contra Barth, que el intento del hombre de elevarse a Dios no es depravación idolátrica, y supone un avance respecto al mismo cuando aclara que esta elevación no es sólo fruto de la razón natural del hombre sino obra del Dios de la Revelación: “La historia cristiana de las religiones no debe concebir la historia de la religión no cristiana (...) como una simple historia del obrar religioso del hombre ni como una simple depravación de las posibilidades que tiene el hombre de constituir una religión (...) Y cuando ve ahí la acción del Dios de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, esto no supone ningún perjuicio contra la pretensión de absoluto del cristianismo.” (*Curso Fundamental de la fe*, 1977)

Rahner cuida las palabras y no habla de Revelación en las otras religiones sino de “obra del Dios de la Revelación”. Sin embargo, su opción por la acción positiva de Dios es clara. El Concilio no niega esta interpretación pero no la enuncia claramente. Ahí donde Rahner da un paso adelante es cuando se plantea en qué medida la religión concreta de un individuo influye positivamente en su salvación. Las religiones no cristianas, afirma Rahner, “no pueden concebirse como carentes de todo papel, o con un papel solamente negativo, en la adquisición de la justificación y de la salvación”. Puesto que, continúa Rahner, “si no juega ninguna influencia positiva sobre la historia sobrenatural de salvación de un individuo no cristiano, o si se le priva de tal posibilidad, el acontecimiento de la salvación en ese hombre sería concebido de manera totalmente asocial y ahistórica. Lo cual, sin embargo, contradice fundamentalmente el carácter histórico y social (eclesial) del cristianismo mismo.”

Diferentes enfoques dentro de las teologías pluralistas

La discusión teológica empieza ahora a situarse a otro nivel. Una vez afirmado que las religiones no pueden carecer de una participación positiva en la salvación de sus miembros, surge la cuestión de si las religiones son verdaderos caminos de salvación paralelos al

cristianismo. Con ello se problematiza el carácter absoluto del cristianismo y de Jesucristo mismo. La cruz de Cristo no aparece ya como causa sino como ejemplo de salvación y Cristo deja de ser *primogénito* para ser *uno entre muchos*.

Los teólogos pluralistas se caracterizan por la afirmación de una diversidad de caminos de salvación sin subordinación de uno a otro. Ilustran su argumentación con diversas imágenes en las que Dios es siempre el punto focal, la cima de la montaña a la que se accede por diversos caminos, el centro de una rueda hacia el que convergen diversos radios equidistantes, etc. Para justificar las diferentes concepciones de Dios de las religiones se argumenta a partir de la parábola del elefante y de varios ciegos que aportan diversas descripciones del elefante después de haber palpado diferentes partes del mismo.

John Hick es quizás uno de los teólogos protestantes que más lejos ha llevado las tesis pluralistas. Las aperturas de Rahner no le satisfacen pues continúa manteniendo a Cristo en el centro. Hick propone una revolución copernicana en la teología de las religiones consistente a desplazar hacia Dios el centro orbital del cristianismo ocupado anteriormente por Cristo. En el nuevo sistema, Dios es el Sol alrededor del cual giran todas las religiones y todos los mediadores. Con este teocentrismo, Hick pretende superar las divisiones religiosas por pronto ha de reconsi-

derar su terminología, pues un sistema en el que Dios es el centro no puede aglutinar ni al budismo ni a las religiones cósmicas. La denominación que finalmente consigne más fortuna entre los teólogos pluralistas es la de Real-centrismo, en el que Lo Real pretende unificar tanto la experiencia de Dios de las religiones teístas como la experiencia de la trascendencia de la Naturaleza en las religiones llamadas cósmicas. De esta manera, Hick profetiza una convergencia de las religiones tal que haga aparecer sus diferencias de credo o de ritos como algo secundario respecto su punto focal común.

No pocos teólogos reaccionaron durante los años ochenta y noventa ante estas tesis. Jacques Dupuis objetó con razón que el Real-centrismo no respondía a la tradición cristiana y sostuvo que lo que debía ocupar el centro del cristianismo no era ni Cristo ni Dios sino la Trinidad. La perspectiva trinitaria permite en efecto reconocer que el mismo que está ofreciéndose, desvelando y salvando de manera plena en Cristo se ofrece también en el seno de otras tradiciones religiosas encaminándolas hacia lo más nuclear de la vida de Cristo: su carácter de donación, abajamiento y desapropiación hasta la muerte. Nada impide pues, que otras religiones descubran la experiencia salvadora de este camino crístico bajo otras formulaciones.

Reticencias y reacciones

A pesar de una mayor creatividad en el paradigma pluralista, sería falso pensar que toda la teología de las religiones se ha movido entre estos parámetros. Claude Geffré y Christian Duquoc son dos autores particularmente interesantes. Este último publicó *El Único Cristo: la sinfonía diferida* (2005). Con esta obra, Duquoc reaccionaba frente a la tendencia de interpretar armónicamente las diferencias entre las religiones por medio de su minusvaloración, o por medio de su integración dentro de alguna supuesta voluntad divina que incluye la pluralidad en su plan de salvación. El autor defiende la necesidad de asumir con toda su radicalidad las diferencias, muchas de ellas aparentemente irreconciliables, entre la fragmentaria realidad de las religiones.

En el ámbito del magisterio, el documento *Diálogo y Anuncio* del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de 1991 representa probablemente la cota máxima alcanzada por la Iglesia en el ámbito del diálogo, paralela a los Encuentros de Asís de Juan Pablo II, antes de sufrir una inflexión con documentos cuyo objetivo es alertar contra los excesos y peligros relativistas de las teologías pluralistas. El documento *El cristianismo y las religiones* (1996) de la Comisión teológica internacional y la declaración *Dominus Iesu* (2000) son claros ejemplos de ello.

Religiones, teología de la liberación y Ecología

En estos cincuenta años, la teología de las religiones ha experimentado dos convergencias muy interesantes. La primera con la teología de la liberación y las cuestiones de la lucha por la justicia, y la segunda con la moderna sensibilidad ecológica.

La teología de la liberación y el diálogo interreligioso se han encontrado unidos en la común preocupación por la liberación del hombre. Un autor paradigmático de este acercamiento ha sido Paul Knitter. Influenciado por la teología de la liberación latinoamericana, propuso como elemento convergente de las religiones no el teocentrismo de J.Hick sino la experiencia de liberación en el seno de toda tradición religiosa. Por eso apeló al diálogo interreligioso a partir del *sotero-centrismo*. La convergencia entre estas dos teologías ha llevado también a denunciar la opresión de las religiones coloniales sobre las autóctonas, así como la falta de libertad religiosa en ciertos países.

En el contexto asiático cabe mencionar a Aloysius Pieris. Su obra *Una Teología de la liberación asiática* (1988) es buena prueba de su preocupación por aplicar esta teología al contexto de colonialismo religioso asiático. La teología africana, por su parte, también está trabajando por recuperar y valorar la experiencia religiosa de las

tradiciones animistas.

La reflexión de Hans Küng también ha experimentado la convergencia de las cuestiones de justicia y del diálogo interreligioso. Este autor se ha centrado durante años en la búsqueda de un criterio ético que pueda juzgar a todas las religiones. Consciente de que las religiones son fuente de vida pero también lo pueden ser de muerte, Küng propuso el criterio de lo *humanum* para discernir entre todo aquello que pretende ser experiencia religiosa. La religión ha de hacer al hombre más humano, hacia sí mismo y en su trato con los demás. Por tanto, todo intento de legitimar religiosamente la opresión, la esclavitud o la violencia de cualquier tipo no puede ser tolerada en aras de la libertad religiosa en nuestro mundo plural. Este crite-

rio, que es profundamente crístico, debe poder juzgar también a la misma Iglesia e incluso a su comprensión de la figura de Cristo.

Finalmente también la sensibilidad ecológica y la teología de las religiones han experimentado una convergencia. Por una parte, cristianismo y judaísmo han hecho un esfuerzo por reinterpretar ecológicamente aquel “dominad la tierra” del Génesis, y por otra parte, el encuentro con las religiones orientales ha hecho tomar conciencia de que la comunión con la naturaleza forma parte de la dinámica de toda religión, juntamente con la comunión con lo Absoluto y la comunión con el prójimo. Raimon Panikkar es uno de los principales autores que han trabajado en esta línea.

PROBLEMATICIDAD DE LA UNICIDAD DE CRISTO

Hecha esta presentación histórica, podemos abordar a continuación el núcleo teológico que está en cuestión: cómo abrirse a la verdad (revelación) de las demás religiones sin dejar de creer en la mediación [¿necesariamente única?] de Cristo. Ni la teología ni la tradición cristianas pueden eludir las afirmaciones contundentes del Nuevo Testamento sobre el carácter exclusivo ¿también excluyente? de la mediación de Jesús. He aquí las citas más explícitas: “Quien no está conmigo está contra mí; quien no recoge conmigo,

desparrama” (Mc 9,39); “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie puede llegar al Padre sino por mí” (Jn 14,6); “Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados” (Hech 2,38.40); “Fuera de Él no hay ningún nombre que salve” (Hech 4,12); “Si confiesas que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás” (Rm 10,9); “Dios lo exaltó y le concedió el nombre que está sobre todo nombre” (Fil 2,9); “Dios es único, como único es también el mediador entre Dios

y los hombres; un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para redimir a todos” (1Tim 2,5-6); “Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida” (1Jn 5,12).

¿Cómo podemos comprender tales afirmaciones en este tiempo de pluralidad en el que se nos impele a abrirnos a la alteridad? Es cierto que en el mismo Nuevo Testamento podemos encontrar otras palabras que atenúan ese carácter unívoco: “[Aunque no lo supierais] todo aquello que hicisteis a uno de estos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40); “Quien no está contra nosotros, está con nosotros” (Mc 9,39; Lc 9,50); “Llegará un día que los verdaderos adoradores del Padre lo adorarán en espíritu y en verdad” (Jn 4,23); “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17,28).

¿Cómo pueden compaginarse ambos tipos de afirmaciones aparentemente contradictorias? Las segundas dejan sin resolver las primeras, las cuales están en la ba-

se del impulso misionero de la Iglesia durante dos milenios: la responsabilidad de dar a conocer el mensaje salvífico de Cristo. La cuestión clave es: ¿Qué es lo que salva de la fe en Jesús? ¿En qué consiste su carácter salvífico? Lo que salva es vivir en estado de receptividad y de donación, que es el núcleo de la vida de Jesús y del mensaje evangélico. El camino hacia la Vida no es otro que la donación de sí. Jesús revela el rostro de Dios: Dios es amor (1Jn 4,8), radical desapropiación de sí, y Jesús encarna este amor total. Revela el Dios kenótico: “Siendo de condición divina, no se aferró a su categoría de Dios sino que se anonadó (*ekenosen*) y tomó la figura de esclavo haciéndose semejante a los hombres, humillándose a sí mismo y haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz” (Fil 2,6-8). El kerigma pascual anuncia y proclama que lo sucedido en Cristo Jesús es lo que ha de suceder en todo ser humano si desea alcanzar la Vida.

CRISTO NO ES UN LÍMITE PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Cristo no es un límite para el diálogo interreligioso, sino todo lo contrario: es la desactivación de todo coto que nosotros le imponemos. Jesús murió expulsado fuera de las murallas de Jerusalén, la ciudad mesiánica, mostrando la tendencia que tenemos los humanos

a reducir a Dios en las categorías que proyectamos sobre él. El dinamismo de la fe, que es el dinamismo pascual, es un proceso continuo de muerte y resurrección de nuestros referentes sobre Dios y sus modos de mostrarse. Textos y dogmas son esos recintos que que-

dan desbordados por aquello mismo que contienen. En último término, hablan de una única cosa, la cual les impide quedar encerrados en sí mismos: que hay revelación de Dios donde hay vaciamiento de uno mismo. Cristo Jesús es precisamente el icono de este doble vaciamiento: de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino. Esta indecible claridad no puede convertirse en un mensaje exclusiva sino de discernimiento: allí donde hay donación, hay revelación de lo divino, manifestación de la Realidad última que hace que todas las cosas sean. Esta entrega es el signo de que se está proclamando la Palabra de Dios que ilumina la vida de los hombres, sea cual sea el relato concreto que la vehicule.

Los dos tiempos del dinamismo pascual impiden que nos apoderemos de Cristo Jesús. Por un lado, el desgarramiento del velo del templo en el momento de morir -también él desgarrado en la cruz- denuncia cualquier secuestro de lo sagrado. Sin embargo, persiste el instinto de ampliar las murallas de nuestra nueva Jerusalén para introducir la cruz en nuestro recinto dogmático. La tentación de toda religión -y nosotros no estamos exentos de ella- es reducir el Misterio a nuestras categorías. Por otro lado, las apariciones del Resucitado que no resultaron inmediatamente reconocibles a los apóstoles (lo confundieron con un jardinero, un pescador o un forastero) muestran que la irrupción de este nuevo

estado de existencia se sitúa en un plano que no es reductible al antiguo.

El dinamismo pascual culmina en la teofanía de Pentecostés, donde el Espíritu es reconocido en cada lengua. Este reconocimiento no consiste sólo en que las demás religiones comprendan lo que nosotros decimos de Cristo para completarles a ellas, sino en que nosotros también seamos capaces de reconocer lo salvífico que hay en ellas y que nos completa a nosotros. La tarea de la teología cristiana consiste en descubrir de qué modo Dios también se ha dado a través de otras *revelaciones* y cómo es expresado en las otras tradiciones religiosas. Este esfuerzo por preguntárselo, por indagar, reflexionar y dialogar honesta, humilde y tenazmente con ellos es lo que hoy se requiere para responder al momento planetario y pneumatológico que vivimos.

Si Jesús el Cristo es el icono de la plena desapropiación, confesarlo como el Señor nos debería introducir en el mismo desasimiento que nos permitirá reconocer en las demás manifestaciones otras donaciones de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino. Sólo en la medida que participamos de su dinamismo kenótico podemos reconocer el acto de revelación-donación que contienen las demás tradiciones. La realidad completa es este acto de desprendimiento por el que lo divino se manifiesta a sí mismo. Lo mismo sucede en el camino de las demás

tradiciones hacia nosotros: su desposesión es la condición de posibilidad de que nos reconozcan como otras expresiones de eso mismo que veneran. Esto es lo que sucedió en la teofanía de Pentecostés: el autismo convertido en comunión.

Tal es el núcleo teológico del diálogo: sólo por la participación en la condición kenótica de Jesús podemos acceder a la revelación de Dios, lo cual nos permite participar del reconocimiento de su pluriforme manifestación sin que nin-

guna esté por encima de la otra. Desde el momento que hay un “por encima” deja de haber *kénosis*. Y sin *kénosis* (anonadamiento) no hay manifestación de la *théosis* (divinización). El señorío de Jesús que hace que su Nombre esté por encima de todo nombre (Fil 2,9) es radicalmente paradójico. Sólo introduciéndonos en tal paradoja puede haber captación de su revelación, que entonces deja de ser exclusivista por el mismo acto de entrega que tal captación de su revelación comporta.

RETOS ANTE EL PARADIGMA DE LA PLURALIDAD

Este movimiento de apertura es el mismo que permite abrirnos a las interpelaciones que le llegan a la fe cristiana desde otros ángulos. El horizonte interdisciplinar forma parte del mismo diálogo interreligioso.

Reto epistemológico

La pluralidad religiosa y cosmovisional de la especie humana es constitutiva de la misma vida. La biodiversidad de la naturaleza es la condición y posibilidad de su supervivencia. Lo propio de nuestro tiempo es la consciencia de que existe una pluralidad cognitiva y que el ser humano es radicalmente perspectival. La antropología, la filosofía y la epistemología contemporáneas nos hacen conscien-

tes de que nuestras categorías interpretativas de la realidad condicionan la captación que tenemos de ella. No hay realidad sin interpretación. Ello hace posible que una captación de la verdad sea compatible con otras verdades aunque sean contradictorias entre sí. Ello no significa caer en el relativismo, sino tomar consciencia de que toda aproximación a la realidad está condicionada por su ángulo de acceso. En el campo de las religiones, no recibimos un mensaje revelatorio fuera del marco lingüístico-cognitivo que permite traducirlo en palabras. Toda palabra es cultural y por lo tanto, cuando lo divino se transcribe en palabras, inmediatamente se culturaliza y psicologiza, esto es, pasa a través de las categorías cognitivas y psicológicas del receptáculo personal y comunitario que las recibe. Es-

tos marcos son los que configuran nuestras imágenes y relatos. Así, por ejemplo, el cristianismo concibe a un Dios personal difractado en tres Personas, pero ello no significa que la estructura trinitaria de la realidad o el dinamismo continuo de donación y de comunión que existe en el *interior* y *exterior* de Dios no haya sido expresada de otro modo en otras tradiciones.

Reto cosmológico

Las coordenadas espacio-temporales y nuestra comprensión sobre la solidez del mundo y de la materia han sido radicalmente cuestionadas por la ciencia en los últimos cien años. Hacia el macrocosmos, ya no se trata de aceptar que la Tierra gira en torno al sol, sino que en el universo hay millones de galaxias con millones de estrellas y sistemas planetarios girando en torno a ellas. Hacia el microcosmos, la misma materia se ha tornado un misterio, un universo también con millones de millones de minúsculos sistemas atómicos que giran en torno a un núcleo cuya consistencia se desvanece. Ya no se habla de un único universo, sino de *pluriversos*. Superados por lo inmenso y por lo ínfimo, el libro de la naturaleza se despliega como un misterio que ya no soporta determinadas imágenes del Dios bíblico ni tampoco la fácil distinción entre Creador y criaturas. Cada vez más la realidad se comprende como un proceso en desplegamiento

en el que todas las dimensiones de lo Real están intrínsecamente implicadas e interrelacionadas. El actual paradigma científico nos obliga a tener otra aproximación sobre lo intangible, propio del medio tecnológico y postindustrial en el que vivimos. En este sentido, el carácter impersonal o transpersonal de lo trascendente de las religiones orientales abre unas perspectivas de diálogo con la ciencia de las cuales necesitamos aprender, ya que se expresa con unas categorías menos míticas que las del Dios bíblico.

Reto sociológico

Las religiones ejercen un papel determinante en la estructuración de las identidades. En el momento actual de pluralidad, donde las pertenencias se viven problemáticamente y se sienten amenazadas, hay el peligro de utilizar las religiones para justificar o alimentar los aspectos más arcaicos, autorreferenciales y narcisistas de estas identidades. Las religiones pueden favorecer la crispación y el carácter defensivo-agresivo de las comunidades, o bien pueden impulsar su capacidad relacional. Las pertenencias religiosas están llamadas a dejar de ser fortalezas a defender y convertirse en receptáculos de sentido a compartir y a ofrecer. En la medida que las religiones son depositarias de un contenido y de un mensaje que les sobrepasa, remiten más allá de sí

mismas y no tienen nada que defender, sino dar a conocer lo que custodian. De este modo, están lla-

madadas a favorecer un vínculo identitario y de pertenencia que esté libre de las tentaciones totalitarias.

BENDICIONES DEL DIÁLOGO

Detrás de cada reto hallamos una bendición: frente al reto epistemológico, el impulso hacia un Dios siempre mayor; frente al reto cosmológico, la posibilidad de acercar ciencia y religión y unificar nuestra visión de la realidad; frente al reto sociológico, el don de practicar la hospitalidad sagrada.

Hacia un *Deus semper maior*

En la medida que podemos aceptar e interiorizar que nuestras imágenes del Absoluto están radicalmente condicionadas por nuestra finitud, nos abrimos al Dios mayor y se ensancha el Horizonte último de lo que es. Ello nos lleva a la dimensión apofática de la fe, allí donde nuestras palabras y conceptos se desvanecen en su Origen. El diálogo interreligioso se convierte en un estímulo para alcanzar esta dimensión mística, ayudando a desprenderse de la tentación idolátrica de reducir a Dios a nuestras categorías. La reflexión teológica madura gracias a este encuentro y favorece que cada tradición encuentre las categorías que posibilitan esta desapropiación: *pascua* para nosotros; *éxodo* para los judíos; *hégira* (partida) para los musulmanes; *sunyata* (vacío)

para los budistas; *tao* (curso, vía) para los taoístas, etc. De este modo, cada tradición transita por un camino que, al mismo tiempo que le hace fiel a sí misma, le abre a perspectivas siempre mayores que le liberan de la tentación de detenerse y de absolutizar lo que hasta ese momento comprende.

Hacia la superación de la confrontación entre ciencia y religión

El diálogo interreligioso es, al mismo tiempo, interdisciplinar, consciente de que necesita de diversas perspectivas para indagar lo Real. El intercambio con las epistemologías contemporáneas nos ayuda a situar las aproximaciones cognitivas de cada disciplina. De este modo tomamos conciencia de que las categorías religiosas no son descripciones de la realidad sino interpretaciones simbólicas que tienen plena legitimidad mientras sean conscientes del ángulo desde el que se sitúan, como ocurre también con la aproximación científica. Ciencias y religiones deben dejar de disputarse el mismo espacio y tomar conciencia de que participan de lo Real y que se nutren de él desde

categorías distintas. Las ciencias recuerdan continuamente a la religión que su lenguaje es simbólico, no literalista, y que no pueden dar por zanjada ninguna investigación ni por prohibida ninguna zona de la realidad. Lo propio de la ciencia es dejar abierta esa indagación y permitir que vaya ofreciendo nuevos campos de información y de comprensión. Por su parte, la religión recuerda a la ciencia que su comprensión de los procesos internos de la materia no entra en competencia con los posibles marcos de sentido en los que se inscriben. En este esfuerzo por escucharse mutuamente, ambas disciplinas crecen y se fecundan, compartiendo sus vislumbres, conscientes de los lenguajes que cada una de ellas utiliza.

Don de la hospitalidad

El territorio saturado de pluralismo religioso está llamado a pa-

sar de ser una lucha por ocupar la plaza pública a practicar la hospitalidad sagrada. Como nómadas del Absoluto, sólo si somos recibidos en la tienda del otro podremos vislumbrar algo de su modo de aproximarse a ese Horizonte último. Las dunas se extienden por doquier y hay espacio para plantar diversas tiendas, que pueden convertirse en catedrales, pagodas, mezquitas o sinagogas donde invitar a celebrar el Misterio. En lugar de competir entre estas diversas arquitecturas de lo sagrado, podemos descubrir que tenemos mucho que ganar si somos capaces de acogernos mutuamente para compartir lo que nos colma de sentido, de lucidez y de gozo. La pluralidad deja de ser entonces una caía en la alienación para convertirse en una ocasión de mayor comprensión de la inabarcabilidad de lo divino, de la diversidad de lo humano y de la densidad de lo cósmico, en la que cada tradición aporta su legado de sabiduría.

CO-INSPIRACIÓN DE LAS RELIGIONES EN LA TRIPLE APERTURA A LO REAL

En definitiva, las religiones son *religaciones* con las tres dimensiones de lo real que posibilitan una triple apertura del yo individual y colectivo a una Realidad siempre mayor. El dinamismo crístico supone el progresivo abrirse y desplegarse en cada una de estas tres dimensiones, tal como es dicho en el evangelio de Juan. “Todavía ten-

go muchas cosas que deciros, pero no podéis soportarlas. El Espíritu os conducirá hasta la verdad plena” (Jn 16,12-13). Las religiones están llamadas a conspirar en el impulso del ser humano hacia el espíritu dejándose conducir por el Espíritu. No competimos entre totalidades sino que compartimos plenitudes.

Dimensión mística

Al producirse el encuentro interreligioso, las fórmulas mentales con las que cada tradición describe el Misterio son interpeladas y por ello mismo liberadas de su tentación de absoluto y de literalismo. Lo que es incómodo para la seguridad de la mente resulta purificador para el proceso de fe. La dimensión apofática está presente en nuestra tradición tal como lo atestiguan los escritos de Dionisio el Areopagita o la afirmación del Concilio IV de Letrán (1215-16): “No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”. Aunque encontramos estas afirmaciones en nuestra teología, no son las mayoritarias. El diálogo interreligioso nos ayuda a profundizar en la desidolatrización de los dogmas y potenciar su iconización. Los dogmas orientan la fe pero no pueden literalizarla, porque entonces bloquean el mismo proceso que tratan de suscitar.

Dimensión profética

El encuentro interreligioso permite poner en común el impulso profético de las todas las tradiciones religiosas. Todas ellas denuncian la tentación totalitaria de cualquier ideología o ciudad terrena para abrirla al Infinito, según la terminología de Emmanuel Levinas. El único modo para ir hacia el

Otro es la interpelación que nos hace la presencia del otro. Ante el requerimiento de su necesidad, salimos de nosotros mismos hacia el Otro por y para el otro. Todos los orígenes de las religiones están ligados a un mensaje liberador que construye la comunidad humana con criterios de fraternidad y de justicia. De este modo, las religiones se muestran maestras de lo humano e impulsan la vía ética, en diálogo también con las tradiciones laicistas que encuentran el impulso de su inspiración en otras fuentes que las religiosas. No podemos olvidar que el cristianismo fue considerado en sus orígenes una religión atea porque no se adheriría a la creencia de la divinidad de los emperadores ni se sometía a ellos.

Dimensión ecológica

El tercer vector en el que las religiones pueden co-inspirarse es en el respeto por la naturaleza. La sensibilidad ecológica no es una moda sino un signo de los tiempos en un momento crítico del planeta. Supone pasar de tener una actitud altiva frente a la naturaleza, de pretender someterla, a venerarla y agradecer lo que nos proporciona. La transformación del entorno no puede ejercerse como una violencia contra la tierra, sino de un modo radicalmente “religioso”, es decir, *religante*, que tenga en cuenta que la naturaleza forma parte de nosotros y nosotros de

ella. El cristianismo está llamado a reconocer con humildad que su concentración antropológica le ha hecho descuidar los lazos con la

naturaleza y que necesitamos recurrir a la sabiduría de aquellas tradiciones que están más vinculadas a ella.

CONCLUSIONES

Las conclusiones en este campo no pueden ser sino aperturas. Cristo en cruz es el pasaje por el que hay que adentrarse para acceder a la Vida. Y no hay otra Vida que la participación de Aquél que es continuo don de sí. Cristo no cierra el diálogo sino que lo abre al revelar que el Fondo de la existencia es pura y permanente donación de sí, una profundidad que emana y reverbera de la comunión trinitaria. La teología cristiana del pluralismo religioso está llamada a descubrir cómo las demás religiones son caminos por los que la Ultimidad se entrega y se revela. Para ello ha de estar dispuesta a

reconocerle bajo otros nombres y otras formas que las que conoce, sin renunciar para nada a aquello que es el alma y criterio de discernimiento cristiano de toda experiencia religiosa: si impulsa a una mayor donación. El dinamismo pascual de pérdida y desgarramiento del velo del templo muestra que el acto teológico es, también él, un acto de entrega. Sólo así puede captar la realidad como la autodonación de Dios y que nosotros vivimos en un ritmo pascual por el que continuamente vamos pasando de una orilla a otra, de una imagen de Dios a otra siempre mayor.

Jaume Flaquer, S.J. y Javier Melloni, S.J.

La redención del hombre de hoy significa una libertad que le permita llegar a ser no un individuo (en su independencia es impotente frente a un Estado gigantesco) sino una persona, capaz de encontrarse a sí misma —en vez de perderse— en la interdependencia de la comunidad. El contenido de la salvación social para el hombre moderno estriba en descubrirse a sí mismo como persona, como quien escoge libremente la interdependencia por estar hecho, en su misma naturaleza, para los demás; no como quien se abandona a ella porque las presiones de la época lo exijan. La alternativa válida frente al impersonal "ellos" no es el "yo" sino el "nosotros"...

El cuerpo, sencillamente, no es malo: está hecho por Dios y para Dios. Instituida por Él, la solidaridad es aquella estructura en la que hemos de vivir la vida personal. La libertad del hombre no consiste en que éste carezca de vinculaciones, ni su individualidad en que deje de ser social.. Los cristianos tendrían que ser los últimos en aferrarse, como en un naufragio, a los restos de un individualismo atomístico, sin fundamento alguno en la Biblia. Porque su esperanza no está en huir del colectivismo, sino en la resurrección del cuerpo, es decir, en la redención, transfiguración y definitiva sustitución de una solidaridad por otra. Éste es el evangelio de Pablo acerca de la nueva corporeidad del Cuerpo de Cristo, que depende en sí misma del acto redentor llevado a cabo por Jesús en el cuerpo de su carne a través de la muerte.

J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina.*

Índices del volumen L - 2011

Índice de materias

	<u>Autor</u>	<u>Nº</u> <u>Págs.</u>
Antiguo Testamento		
El libro del Éxodo.....	Ska	200 247-262
Apostolado		
Pablo el apóstol como pastor	Chung	199 175-184
Celibato		
Defensa de la voluntariedad del celibato de los sacerdotes católicos.....	Kraus	198 083-091
Cristianismo		
Pensar hoy la tradición cristiana.....	Kasper	198 093-104
Diálogo ciencia-fe		
El diálogo Ciencia-Fe en la actualidad.....	Torres Q.	199 227-240
Diálogo interreligioso		
El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología	Flaquer/Melloni	200 319-333
El diálogo de las religiones en el mundo actual.....	Torres Q.	197 051-062
Escatología		
La reflexión teológica a partir del Vaticano II	González Faus/Giménez	200 279-285
Espiritualidad		
Cincuenta años de teología espiritual: 1962-2012	Rambla/Codina	200 286-298
Ética		
Una moral para nuestro tiempo.....	Carrera	200 299-318
Éxodo		
El libro del Éxodo.....	Ska	200 247-262

	<u>Autor</u>	<u>Nº</u>	<u>Págs.</u>
Iglesia			
Dios a la sombra de la iglesia	Bachl	197	074-080
¡Que la mujer hable en la iglesia!	Bieberstein	198	124-132
Otra manera de ser iglesia hoy es posible.....	Castellanos	199	163-174
La iglesia frente a la pedofilia	Charentenay	197	003-012
La ordenación de las mujeres a prueba de una teología del <i>agapé</i> en las iglesias protestantes de los Estados Unidos.....	Heller	198	105-123
Defensa de la voluntariedad del celibato de los sacerdotes católicos.....	Kraus	198	083-091
Sacramentos y pueblo de Dios.....	Moingt	197	021-041
Los laicos en el mundo y en la iglesia.....	Salenson	197	40897
Santidad y sacerdocio.....	Xavier	197	063-073
Imagen de Dios			
Dios a la sombra de la iglesia	Bachl	197	074-080
Otra manera de ser iglesia hoy es posible.....	Castellanos	199	163-174
La imagen de Dios en la plegaria bíblica.....	Schenker	197	042-050
La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana.....	Trigo	199	193-213
Jesús			
La mayoría de edad de la exégesis del Nuevo Testamento.....	Tuñí/Alegre	200	263-278
Jesús histórico			
Jesús el judío según la tercera investigación del Jesús histórico.....	Marguerat	198	133-145
Laicado			
Los laicos en el mundo y en la iglesia.....	Salenson	197	40897
Matrimonio			
El matrimonio como sacramento.....	Karrer	199	185-192
El matrimonio como forma de vida cristiana.....	Knapp	198	147-154
Moral			
Una moral para nuestro tiempo.....	Carrera	200	299-318
Multiculturalidad			
Otra manera de ser iglesia hoy es posible.....	Castellanos	199	163-174
El diálogo Ciencia-Fe en la actualidad.....	Torres Q.	199	227-240

	<u>Autor</u>	<u>Nº</u> <u>Págs.</u>
Nuevo Testamento		
La mayoría de edad de la exégesis del Nuevo Testamento.....	Alegre/Tuñí	200 263-278
Ordenación de mujeres		
La ordenación de las mujeres a prueba de una teología del <i>agapé</i> en las iglesias protestantes de los Estados Unidos.....	Heller	198 105-123
Pablo		
Pablo el apóstol como pastor	Chung	199 175-184
Pastoral		
Pablo el apóstol como pastor	Chung	199 175-184
El matrimonio como sacramento.....	Karrer	199 185-192
Pedofilia		
La iglesia frente a la pedofilia	Charentenay	197 003-012
Plegaria bíblica		
La imagen de Dios en la plegaria bíblica.....	Schenker	197 042-050
Religión		
El diálogo de las religiones en el mundo actual.....	Torres Q.	197 051-062
Sacerdocio		
Santidad y sacerdocio.....	Xavier	197 063-073
Sacramentos		
El matrimonio como sacramento.....	Karrer	199 185-192
El matrimonio como forma de vida cristiana.....	Knapp	198 147-154
Sacramentos y pueblo de Dios.....	Moingt	197 021-041
Salvación		
La universalidad de la salvación de Cristo.....	Soto	199 214-226
Santidad		
Santidad y sacerdocio.....	Xavier	197 063-073
Seguimiento de Jesús		
¿Que la mujer hable en la iglesia!.....	Bieberstein	198 124-132
¿Pueden los religiosos ser felices?.....	Kügler	198 155-159

	<u>Autor</u>	<u>Nº</u>	<u>Págs.</u>
Selecciones de Teología			
Hace cincuenta años: El ayer, el hoy y el mañana de Selecciones de Teología.....	Giménez	200	243-246
Teología			
Hace cincuenta años: El ayer, el hoy y el mañana de Selecciones de Teología.....	Giménez	200	243-246
La reflexión teológica a partir del Vaticano II	Giménez/González Faus	200	279-285
El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología	Melloni/Flaquer	200	319-333
Teología de la liberación			
La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana.....	Trigo	199	193-213
Teología espiritual			
Cincuenta años de teología espiritual: 1962-2012	Codina/Rambla	200	286-298
Tercera investigación del Jesús histórico			
Jesús el judío según la tercera investigación del Jesús histórico.....	Marguerat	198	133-145
Tradición			
Pensar hoy la tradición cristiana.....	Kasper	198	093-104
Universalidad de la salvación			
La universalidad de la salvación de Cristo	Soto	199	214-226
Vida religiosa			
¿Pueden los religiosos ser felices?.....	Kügler	198	155-159

Índice de autores

		N°	Págs.
Alegre/Tuñí	La mayoría de edad de la exégesis del Nuevo Testamento.....	200	263-278
Bachl	Dios a la sombra de la iglesia	197	074-080
Bieberstein	¿Que la mujer hable en la iglesia!	198	124-132
Carrera	Una moral para nuestro tiempo.....	200	299-318
Castellanos	Otra manera de ser iglesia hoy es posible.....	199	163-174
Charentenay	La iglesia frente a la pedofilia.....	197	003-012
Chung	Pablo el apóstol como pastor	199	175-184
Codina/Rambla	Cincuenta años de teología espiritual: 1962-2012	200	286-298
Flaquer/Melloni	El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología.....	200	319-333
Giménez	Hace cincuenta años: El ayer, el hoy y el mañana de Selecciones de Teología	200	243-246
Giménez/Gzlez.Faus	La reflexión teológica a partir del Vaticano II.....	200	279-285
González Faus/Giménez	La reflexión teológica a partir del Vaticano II.....	200	279-285
Heller	La ordenación de las mujeres a prueba de una teología del <i>agapé</i> en las iglesias protestantes de los Estados Unidos.....	198	105-123
Karrer	El matrimonio como sacramento.....	199	185-192
Kasper	Pensar hoy la tradición cristiana.....	198	093-104
Knapp	El matrimonio como forma de vida cristiana.....	198	147-154
Kraus	Defensa de la voluntariedad del celibato de los sacerdotes católicos	198	083-091
Kügler	¿Pueden los religiosos ser felices?.....	198	155-159
Marguerat	Jesús el judío según la tercera investigación del Jesús histórico	198	133-145
Melloni/Flaquer	El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología.....	200	319-333
Moingt	Sacramentos y pueblo de Dios	197	021-041
Rambla/Codina	Cincuenta años de teología espiritual: 1962-2012	200	286-298
Salenson	Los laicos en el mundo y en la iglesia.....	197	012-020
Schenker	La imagen de Dios en la plegaria bíblica.....	197	042-050
Ska	El libro del Éxodo	200	247-262
Soto	La universalidad de la salvación de Cristo	199	214-226
Torres Queiruga	El diálogo Ciencia-Fe en la actualidad	199	227-240
Torres Queiruga	El diálogo de las religiones en el mundo actual ...	197	051-062

		Nº	Págs.
Trigo	La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana.....	199	193-213
Tuñí/Alegre	La mayoría de edad de la exégesis del Nuevo Testamento.....	200	263-278
Xavier	Santidad y sacerdocio.....	197	063-073

Aceptar pasivamente un sistema injusto es colaborar con él; por tanto el oprimido comparte la maldad de su opresor. Hay tanta obligación moral en la no cooperación con el mal cuanto en la cooperación con el bien. El oprimido no debe dar punto de reposo a la conciencia del opresor. La religión recuerda que cada hombre es el guardián de su hermano. El aceptar la injusticia pasivamente equivale a dar justificación moral a las acciones del opresor; es una manera de dejar dormir su conciencia. Y en ese momento el oprimido deja de ser el guardián de su hermano.

M. LUTERO KING

PRECIOS SUSCRIPCIÓN 2012

	<u>España</u>	<u>Extran. €</u>	<u>Extran. \$</u>
Selecciones de Teología	29,00 €	35,00 €	42,00 \$
Actualidad Bibliográfica	30,00 €	36,00 €	45,00 \$
Conjunta ST. + AB	52,00 €	62,00 €	78,00 \$

Formas de pago (España):

- En internet: <http://www.seleccionesdeteologia.net>
y seleccionar Suscripciones
- por domiciliación bancaria
- por transferencia a nuestra cuenta: 2100-3205-12-2200418049
- por cheque bancario nominal
- por giro postal

Formas de pago (Extranjero):

- En internet: <http://www.seleccionesdeteologia.net>
y seleccionar Suscripciones
- cheque en dólares domiciliado en USA.
- transferencia a nuestra cuenta IBAN:
ES09 2100 3205 1222 0041 8049 BIC/CODIGO
SWIFT: CAIXESBBXXX

Los cheques en dólares deben necesariamente estar domiciliados en USA.

Estudiantes que lo demuestren con fotocopia de la matrícula: 40 % de descuento.

Le rogamos que domicilie bancariamente su suscripción: nos ha de enviar los 20 dígitos del número de cuenta donde hay que cobrarla, con su orden debidamente firmada.

Selecciones de Teología
Roger de Llúria, 13 — 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38 — Fax 93 317 10 94
E-mail: selecteol@jesuites.net
En Internet: www.seleccionesdeteologia.net

S dT 200 Vol. 50