

HERMENÉUTICA BÍBLICA COMO HERMENÉUTICA DE LA RELIGIÓN

Las religiones son lenguajes simbólicos hechos por hombres. Abarcan cuatro dimensiones: remiten a una transcendencia, a una historia, marcan con mandatos la forma de vivir y crean una comunidad. La Biblia es el fundamento del mundo simbólico cristiano, con dos axiomas (monoteísmo y cristología) y muchos temas fundamentales. Posibilita e interpreta experiencias religiosas fundamentales, como el asombro ante la existencia de cosas, la experiencia de la absoluta seguridad, y la de culpa y responsabilidad (L. Wittgenstein). Estas experiencias atraviesan las cuatro dimensiones de la Biblia: el mensaje kerigmático, la referencia histórica a Jesús, su función ética y su significado para las iglesias. Actualmente la referencia eclesial implica también la relación con otras religiones.

Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel, Evangelische Theologie 72 (2012) 291-306.

Desde la Ilustración, la comprensión de la Biblia viene marcada por la distancia creciente entre el mundo moderno y las convicciones bíblicas. El problema fundamental de su hermenéutica *general* es: ¿Cómo un libro premoderno pretende tener validez en el mundo moderno? Y esto se agudiza con el problema fundamental de una *hermenéutica teológica*: ¿Cómo se puede hablar de Dios en un mundo secularizado?

Pero la distancia histórica ofrece una oportunidad. El AT era la Biblia de los primeros cristianos. Sin embargo éstos desarrollaron una relación crítica con ella —al menos los que procedían del paganismo: eran muy conscientes de

que todas las declaraciones se referían a la historia del pueblo de Israel, pero ellos las relacionaban con toda la humanidad. Rechazaron la circuncisión y los preceptos de pureza. Recibieron, desde el principio, la Biblia de forma selectiva y crítica. Y percibieron una ambivalencia incluso en las mejores partes de la Biblia. Pablo la formuló así: “La letra mata; el espíritu vivifica” (2 Co 3,6). Y la historia del cristianismo es una cadena de reformas hermenéuticas que intentaron entenderla de forma nueva.

La última gran reforma hermenéutica fue la desmitologización que propuso R. Bultmann en 1941, con Hitler en la cima del poder. Era un programa contrario al de los

Cristianos Alemanes, que querían liberar el NT de todo lo judío. Para Bultmann, el problema no es lo judío, sino lo mítico, que no debía ser eliminado, sino reinterpretado existencialmente.

Para D. Bonhöffer (1906-1945) el problema no era lo mítico, sino lo religioso: “religión” entendida como intento de utilizar teológicamente la debilidad del hombre e infravalorar el más acá. En mi opinión, su programa estaba en clara discrepancia con la interpretación existencial. Para Bultmann, el que el hombre quisiera apoyarse solo en sus propias fuerzas frente a Dios era pecado, para Bonhöffer lo era su inmadurez, utilizada por la religión.

¿Qué ha sido de esas tres propuestas después de la guerra? Los tres programas hermenéuticos eran *hermenéuticas exorcísticas*. Siempre la interpretación tenía que “expulsar” algo de la Biblia: el judaísmo, el mito, la religión. Lo que aquí se propone es un intento de hermenéutica que ama y conserva el judaísmo, el mito y la religión,

Las religiones son “lenguajes” o “sistemas simbólicos” con cuatro dimensiones que nunca pueden reducirse a un tema: 1) Codifican en sus textos *experiencias* de trascendencia. 2) Se fundamentan en un *mito*. 3) Desarrollan una forma de vivir a través de su *ethos*. 4) Posibilitan una comunidad por medio de *ritos*. Como todo lenguaje, también el de la religión tiene su “gra-

mática”, y a ésta pertenecen *axiomas*, como la fe en Dios y en Cristo, y muchos *temas fundamentales*, como conversión, fe, amor o vicariedad. Con estos axiomas y motivos los hombres han construido sus religiones como catedrales semióticas. La Biblia es la base de una de ellas: la religión cristiana. Y antes de criticarla hay que entenderla. Es un mundo aparte. La hermenéutica es también un intento de confiar en este mundo, de entrar en él, aunque para muchos resulte extraño. Es un mundo al que pertenece la perspectiva de una condenación eterna y la de ser salvados de ella por el sufrimiento vicario; y más cosas, como el diablo, exorcismos...

Pero no todo se reduce a esta actitud receptiva. Porque esta catedral semiótica, con sus pasillos, altares secundarios y criptas no es un sistema cerrado en sí mismo, sino que remite a la vida y a la realidad, más allá de los textos, en cuatro dimensiones. Tiene: (1) Una referencia *trascendente*, porque codifica experiencias religiosas. Da testimonio del Dios uno y único, descubierto y reconocido en el AT. La comprensión de esta referencia trascendente es el tema central de una hermenéutica *teológica*. (2) Una referencia *histórica* en forma mítica. Se refiere a toda la historia de Israel y, en su núcleo, a Jesús de Nazaret como un fragmento histórico. Es el segundo tema central de una hermenéutica cristiana del NT. (3) Una referencia *vital* por medio de mandatos y

advertencias. Quiere que toda la vida esté penetrada de un ethos determinado. (4) A través de *ritos*, funda una comunidad: en el AT, el pueblo de Israel; en el NT, la iglesia de todos los pueblos. En la sociedad actual se dirige a dos destinatarios: la comunidad cristiana y la sociedad en su conjunto. Impulsos éticos y culturales de la Biblia van más allá de las iglesias cristianas, porque es un libro para todos los seres humanos. Pertenece a la información básica de nuestra cultura.

Durante mucho tiempo se entendió por crítica solo la crítica histórica. Hoy la referencia a la trascendencia cae también dentro de la crítica, pues la crítica de la religión se cuestiona si se trata de una ilusión. La crítica ideológica toca la relación vital y comunitaria de la religión: cuestiona si no se trata de un uso velado del poder y, por tanto, si es socialmente perjudicial. Entre esta crítica y una hermenéutica conservadora se da un “conflicto de interpretaciones” (P. Ri-

coeur), aunque la hermenéutica de influencia germánica se ha mantenido al margen de este conflicto. Pero la crítica de la religión forma parte desde hace tiempo de la influencia efectiva de la Biblia. De hecho, antes de involucrarnos como personas modernas en la religión, siempre hemos entendido (o malentendido) tanto de ella, que es posible que no estemos totalmente de acuerdo con ella. Por ello, la crítica de la religión ha de ser asumida en toda hermenéutica de la religión.

Si hoy hay que ser crítico, ¿cómo ha de ser una hermenéutica bíblica crítica? Partiré de una visión general del mundo simbólico de la Biblia y de su gramática. Después desarrollaré alguna idea sobre la referencia trascendente, la referencia histórica, la referencia vital y la referencia comunitaria en la Biblia, con alguna implicación crítica. En las cuatro dimensiones parto de experiencias religiosas para poner de relieve lo que puede hoy ser válido en la Biblia.

EL LENGUAJE SIMBÓLICO DE LA BIBLIA Y SU GRAMÁTICA

El lenguaje simbólico de la Biblia se basa en un canon doble, Antiguo y Nuevo Testamento, cada uno con su núcleo: en el AT, la revelación del Dios uno y único; y en el NT, la fe en Cristo. Pero estos núcleos están en tensión. El monoteísmo estricto no tolera una segunda divinidad. Esta tensión

puede desaparecer si se interpreta la fe en el Salvador como superación de una crisis de la fe monoteísta, *de la fe en Dios*.

A ambos axiomas de la fe bíblica les corresponden muchos temas básicos. Son programas de búsqueda con los que personas,

que viven en el mundo simbólico de la Biblia y han interiorizado sus reglas, “analizan” la vida y el mundo. Y tienen unas experiencias confirmatorias y otras contradictorias. Estas últimas impulsan a orientarse más por las confirmatorias.

a) En nuestro mundo vital chocamos con límites humanos: su finitud, su inutilidad y su falibilidad. Límites (fronteras) que remiten a un *más allá de estos límites*. Son *experiencias indirectas de trascendencia*. Al chocar contra estos límites intuimos que hay algo detrás.

b) También chocamos con el milagro de que exista algo que, además, es contingente: podría no existir o ser distinto. En las *experiencias de la criatura* tocamos el misterio de Dios creador. Esta experiencia de lo creado nos incluye a nosotros y a todas las cosas – también más allá de los límites de nuestro mundo limitado.

c) Finalmente chocamos con un profundo parentesco con la creación *dentro de los límites* de nuestro mundo vital. Yo las llamo “experiencias de resonancia”, porque nos aportan algo parecido a una oscilación y nos motivan no solo a experimentar esta resonancia, sino también a mantenerla y aumentarla. También se las podría llamar “*experiencias significativas*”. El amor es la más intensa de todas.

d) Siempre que damos con algo significativo, de ahí surge una

obligación. Las experiencias sensoriales se convierten en *experiencias de conciencia*. En las experiencias religiosas significativas o de resonancia experimentamos una paz con todas las cosas que, frente a los conflictos que atraviesan la vida, se convierte en un imperativo para reducirlos.

En mi opinión, las experiencias religiosas son experiencias de frontera, creaturales, de sentido y de conciencia. Estas experiencias son codificadas en los grandes temas bíblicos. Su lista es abierta. Y yo las he cambiado con el paso del tiempo. Últimamente he completado todos los motivos básicos con un motivo de contraste, es decir, con un lado oscuro que en la Biblia siempre está en el trasfondo. Una posible lista de estos motivos fundamentales podría ser la siguiente.

Las experiencias de Dios se expresan (1) en temas de creación y aniquilación: Dios crea de la nada y puede dejar que todo caiga en la nada; (2) en temas de seguridad y distancia: como creatura el hombre está seguro en Dios, pero vive alejado de él; (3) en temas de responsabilidad y culpa: el hombre es responsable ante Dios, pero falla en su responsabilidad.

A la experiencia del mundo pertenecen (4) los temas de la sabiduría y del caos: la naturaleza ordenada por Dios está amenazada por el desorden; (5) un tema histórico y uno de resignación: Dios se manifiesta en la historia,

pero ésta a veces no tiene ningún sentido; (6) un tema de esperanza y de catástrofe: las esperanzas crecientes determinan la historia igual que las catástrofes; (7) un tema de milagro y de destino: todo está abierto a un giro imprevisible, pero el fatalismo es claramente rechazado.

Las experiencias con los hombres se reflejan (8) en los temas de la conversión y de la obstinación: el hombre puede convertirse, pero lo rechaza contra toda razón; y (9) en el tema del éxodo y del exilio: unos grupos logran su libertad y la pierden con el destierro y el exilio; y (10) en el tema de la justicia y la injusticia: todo Israel está obligado a la justicia, por eso se procura descubrir toda injusticia.

Entre las experiencias de encuentro se podrían citar: (11) el tema de la revelación y el misterio: Dios sale de su misterio, pero sigue siendo un *deus absconditus* (Dios escondido); (12) el tema de la encarnación y la idolatría: Dios habita en lo finito, pero lo finito es absolutizado en un ídolo; (13) el tema de la fe y de la tentación: Dios se descubre por medio de la confianza, pero esto también puede ser mal utilizado por seductores; (14) los temas de la vicariedad y del sacrificio: la vida es una activa sustitución a favor de otros, pero también puede ser un sacrificio pasivo e inocente; (15) los temas de la justificación y de la condenación: Dios reconoce al hombre sin restricciones y lo rescata de la condena amenazante.

Estos temas, con variaciones, están en la Biblia. No están presentes en todos los textos bíblicos, pero algunos están en la base de muchas pequeñas historias bíblicas. Les proporcionan un contenido repetible. Algunos pueden llegar a tener una gran repercusión: el éxodo (liberación de la esclavitud), el nuevo pacto de Jeremías (autonomía ética), la cruz (subversión de todos los valores). Evidentemente no se trata de integrar estas historias aisladas en una gran historia. Lo decisivo es que estos temas fundamentales se conservan en la historia porque siempre hacen posible experiencias religiosas y son confirmados por ellas. Si con ellos se explora la vida y el mundo, se descubren cosas que son evidentes. Abren los ojos a nuevas experiencias.

Sin embargo, los motivos y los textos en los que se han hecho realidad son los principios constructivos de una “catedral semiótica” englobante, que ha sido edificada por hombres y que es algo humano, pero que ha de servir al culto divino. Esta catedral remite desde cuatro perspectivas a una realidad más allá de este sistema: a la trascendencia, a la historia, a la vida y a una comunidad. Con lo que llego a la segunda parte, las cuatro dimensiones del sentido de la escritura. Una diferencia importante frente a la doctrina premoderna del cuádruple sentido de la escritura es que toda dimensión parte del sentido literal de la escritura.

LAS CUATRO DIMENSIONES DEL SENTIDO DE LA ESCRITURA

La referencia trascendente de la Biblia

Esta referencia es su dimensión más importante. Quien lee la Biblia, o bien busca un contacto con Dios, o bien quiere entender qué significa tal contacto para otros. La Biblia es leída como codificación de una experiencia religiosa. Y en esto la hermenéutica bíblica debe entrar en diálogo con la crítica de la religión, que considera a Dios como una proyección de nuestros anhelos, de nuestras frustraciones o de nuestra voluntad de poder. De ahí la pregunta decisiva: ¿Hay experiencias que resistan la crítica de la religión?

L. Wittgenstein menciona tres experiencias religiosas fundamentales que escapan a la crítica de la religión: el asombro ante la existencia del mundo, la experiencia de una seguridad absoluta (o confianza incondicional) y la experiencia de culpabilidad (o, dicho de modo más sencillo, de responsabilidad).

El *asombro ante la existencia del mundo* no es una “opinión” de cómo, cuándo, etc. surgió el mundo. Sobre esto se puede discutir. En cambio lo que es indiscutible es que los hombres están impresionados por el milagro de que exista algo y no más bien nada. El misterio de que exista algo, se mantie-

ne al margen de todas la teorías y opiniones sobre cómo ha surgido el mundo.

La segunda experiencia religiosa fundamental es la *sensación de seguridad*, la confianza incondicional. Algo de esta confianza experimentamos cuando de noche le decimos a un niño: “Todo va bien”. Por supuesto que sabemos que no todo va bien, pero no quitaremos a un niño esta confianza fundamental en la vida. Y entre esta experiencia y la primera hay una relación: el asombro de que exista algo y no más bien nada abarca también nuestra propia existencia. Nos une a todo, desde las galaxias más lejanas hasta las partículas más diminutas. El misterio del ser lo atraviesa todo como una música y nos abarca también a nosotros.

La tercera experiencia religiosa fundamental es la de la culpa —o la de *responsabilidad* y conciencia. El misterio aquí no es del ser, sino el del deber. Y esta experiencia enlaza con las otras dos: en el asombro ante la existencia de todas las cosas experimentamos también su contingencia (podrían no ser o ser de otra manera). En la experiencia de responsabilidad también experimentamos esta contingencia en nuestro actuar: podríamos actuar de otra forma, o no actuar. Por esto nos sentimos responsables de nuestro actuar, independientemente de nuestras opi-

niones sobre libertad o determinismo. Mientras un sentimiento incondicional de confianza nos incluye entre todas las cosas, esta experiencia de libertad nos aparta abruptamente de este contexto.

Pero las religiones expresan estas experiencias fundamentales con mitos maravillosos del surgimiento y de la destrucción del mundo. De hecho las religiones, para comunicar socialmente tales experiencias, necesitan imágenes, parábolas y símbolos míticos. De manera que las tres experiencias religiosas fundamentales son comunicadas en la Biblia con tres imágenes de Dios: “creador” (remite al milagro de que exista algo y no más bien nada); “padre” o “madre” (remite a la confianza absoluta); y “señor”, “legislador” o “juez” (remite a los imperativos que no nos imponemos nosotros mismos; cf. Ex 20, 13-16).

Solo a través de la formulación lingüística las experiencias religiosas pasan a ser experiencias “de Dios”. Las imágenes lingüísticas abren los “ojos” a algo que solo podemos ver con ayuda de imágenes. De ahí que se pueda decir que solo el lenguaje abre aquella dimensión profunda de la experiencia religiosa que llamamos “Dios”. Dicho de otra forma: Dios se revela en el lenguaje. De ahí que la palabra tenga un papel tan grande en las religiones de la biblia, convencidas de que Dios se revela en su palabra. En el centro de la religión cristiana está, además, Jesús, que hablaba de Dios en imágenes y pa-

rábolas –y a quien sus seguidores honraron más tarde como “palabra de Dios”. Con esto llegamos a la segunda dimensión: su referencia histórica.

La referencia histórica de la Escritura

La Biblia tiene una relación singular con la historia de Israel y, en su núcleo, con Jesús de Nazaret, del que habla en una mezcla única de historia y mito. Las expresiones míticas (como que un ser humano haya sido engendrado sin acción sexual o que pueda andar sobre las aguas) contradicen nuestra perspectiva científica. El mito es una interpretación humana (demasiado humana) de la historia. Nadie está obligado a tenerlo literalmente por verdadero. ¿Por qué es importante para la fe cristiana el recurso a esta historia míticamente interpretada?

En mi opinión, a través de esta historia se renuevan las tres experiencias religiosas fundamentales, aunque una y otra vez fracasarán ante tres límites: el milagro de que exista algo y no más bien nada nos lleva a la frontera de la inteligencia: el misterio del ser es impenetrable. Pero en Jesús, dice el NT, se vuelve a revelar el misterio de Dios. La experiencia de la seguridad nos lleva a fronteras: estamos expuestos a la muerte y el sufrimiento –sin ningún tipo de seguridad. Pero la historia de Jesús supera también estos límites: el NT

cuenta cómo rompe y supera la finitud, el dolor, la injusticia y la muerte. La experiencia de la responsabilidad nos lleva a los límites de nuestra acción: seremos culpables precisamente porque somos libres. La historia de Jesús supera esta frontera. Según el NT, Jesús concede el perdón de los pecados y toma sobre sí, vicariamente, el pecado de los hombres. Es característico del NT que en las narraciones sobre Jesús se superen límites. A continuación intentaré descifrar esta superación de límites con categorías de la ciencia cognitiva de la religión.

La ciencia cognitiva de la religión explica que los pensamientos religiosos se han difundido universalmente porque han sido acuñados sobre la base de una asociación óptima de ideas “contraintuitivas” e “intuitivas”. Por contraintuitivo entendemos todo lo que rompe las reglas de nuestra cotidianidad. Los niños distinguen entre lo *animado* y lo *inanimado*, entre *cosas* y *artefactos*, por un lado, y, por otro, *plantas*, *animales* y *personas*. Activamos expectativas a priori cuando, por ejemplo, clasificamos algo como persona. Todos contamos con que las personas no pueden atravesar objetos sólidos, que tienen sentimientos e intenciones y que son mortales. Las ideas religiosas contradicen estas expectativas: el Cristo resucitado atraviesa puertas cerradas, es inmortal. El carácter contraintuitivo de las ideas religiosas explica, desde el enfoque cognitivo, la notoriedad

que tienen; en cambio, su incrustación en una red de ideas intuitivas hace comprensible por qué convencen a largo plazo.

En mi opinión, para poder entender mejor la superación de límites testimoniada en la Biblia, hay que ampliar las llamadas áreas del ser. La religión no solo trasciende los límites entre cosas, artefactos, plantas, animales y personas, sino que lo contrasta todo como *ser* con la *nada*, aunque la nada, en la historia de las religiones sea un *algo* sin forma. Los mitos narran cómo al principio los dioses crearon de esta *nada* el mundo. Solo trascendiendo todas las áreas del ser podemos describir adecuadamente la experiencia religiosa fundamental; la maravilla de que exista algo y no más bien nada. La comprensión del orden de la naturaleza no es ninguna experiencia religiosa (muchos científicos lo conocen y no son religiosos). Pero si experimentamos este orden de forma tal que pudiera no ser o ser de otra manera, por tanto, contingente, entonces pasa a ser una experiencia religiosa. La superación fundamental de límites es la que va del ser a la nada y de la nada al ser.

Estas consideraciones deberían ayudarnos a interpretar al Jesús histórico y su transformación en el Hijo de Dios del kerigma. En esto la superación de límites va en dos direcciones distintas, en el Jesús histórico de abajo a arriba, en el Cristo del kerigma de arriba a abajo.

El Jesús histórico, con sus parábolas y actuaciones simbólicas, hacía que el mundo fuese transparente para Dios, con lo que proporcionaba un encuentro *indirecto* con Él. El Cristo del kerigma confronta *directamente* con este Dios que crea de la nada. Confronta con el Resucitado. Jesús histórico y Cristo del kerigma corresponden así a las dos formas fundamentales de experiencia religiosa. O nuestro mundo cotidiano es transparente para Dios, o bien tiene grietas por las que penetra un *Totaliter Aliter* (Totalmente Otro). El Jesús histórico, con sus imágenes y parábolas, convierte nuestro mundo cotidiano en un velo a través del cual Dios es transparente, el Cristo del kerigma rasga este velo. El Jesús histórico se consideró un hombre entre los demás, distinto de Dios; el Cristo del kerigma irrumpe en este mundo como una huella de Dios. En el kerigma tiene lugar un encuentro directo con el ser, con Dios mismo. Se nos confronta con el poder, que es al mismo tiempo el milagro del ser. La teología liberal del protestantismo quería que solo el Jesús histórico fuese la causa de una fe cristiana renovada, la teología kerigmática existencial quería que solo lo fuese el kerigma.

La referencia histórica del NT a la historia única de Jesús de Nazaret es necesaria, porque a través de él se renuevan las tres experiencias religiosas fundamentales a pesar de la finitud, el sufrimiento y la culpa. Esta historia, por medio

de exageraciones míticas, pasa a ser la historia de la superación de los límites. Una persona pre-existente viene del cielo, anda por la tierra y sobre el agua, y vuelve al cielo del que vino. Este mito es poesía de lo santo. Nadie ha de entender estas imágenes al pie de la letra, aunque tengan relación con una historia que sí sucedió.

Esta historia mítica contiene una intención legítima: la de relacionarse con el todo de la realidad. La religión siempre ha atribuido al hombre un lugar en el conjunto del universo y de la historia. En la actualidad ha perdido esta capacidad. La historia bíblica de salvación ha perdido hoy su plausibilidad. Hoy la entendemos como un intento, en la historia de fe de la humanidad, de comprender el todo, pero ya no podemos inscribir todo nuestro saber en este marco general. No solo la historia bíblica de salvación ha sido erosionada, sino todas las “grandes narraciones”, también la “narración” de la historia como autodesarrollo del espíritu, o como realización de una sociedad sin clases, o como progreso ilimitado. En realidad, solo ha sobrevivido una “narración”: la teoría de la evolución. Pero ésta no proporciona ningún sentido a la historia, aunque explica cómo han surgido seres vivientes que buscan un sentido. Incluye también el surgimiento de la religión.

Independientemente de la gran historia, las muchas y cortas narraciones de la Biblia conservan su esplendor y hablan por sí mismas.

El éxodo como liberación de la esclavitud, la nueva alianza como proyecto de una moral autónoma, la paz mediante la renuncia a la violencia, el pan que se multiplica, son siempre utopías fascinantes. No necesitamos ninguna “gran narración” para sentirnos cogidos por estas imágenes. Pero por razones teológicas no podemos renunciar a la tentativa de situar estas historias en un marco más amplio. Es el momento adecuado de una hermenéutica histórico-universal (W. Pannenberg). Solo hay que desarrollarla en una interpretación evolutiva, que incluya también la naturaleza y el surgimiento de la religión. Estamos muy lejos de una interpretación evolutiva consensuada de la religión bíblica. Ciertamente que la referencia vital de los textos bíblicos no depende de tal interpretación, pero con ella creo que tendría mucho más peso.

La referencia vital de la escritura

La referencia vital de la Escritura consiste en que las experiencias religiosas fundamentales son la base de la ética y quieren emparar la vida entera. El fundamento de la ética en experiencias religiosas se apoya en un tabú del mundo moderno. La ética ha de ser autónoma y no puede ser fundamentada religiosamente —de ahí que actualmente personas religiosas y no religiosas puedan cooperar. Pero la ética moderna secular tiene un

fundamento deficitario. No hay un fundamento último para la ética (y para nuestro conocimiento). Por supuesto, la religión no puede proporcionarlo, pero las experiencias religiosas permiten soportar más fácilmente la ausencia del fundamento último de una ética. En ellas el hombre choca con algo que tiene valor en sí mismo. Repasemos una vez más las tres experiencias fundamentales para buscar en ellas una fundamentación de un imperativo ético.

a) La experiencia del misterio de la existencia justifica un valor fundamental: es bueno que algo exista. Ser es mejor que no-ser. En esta experiencia se funda la gratitud por la vida. Ahora bien, en la vida empírica chocamos con muchas cosas de las que no podemos estar agradecidos. Todo está entregado al no-ser y a la muerte. De la diferencia entre una experiencia religiosa fundamental y el mundo vital surge un imperativo: ha de haber algo que podamos aprobar. Este es el *imperativo ético* fundamental, estar a favor del ser y de la vida (H. Jonas).

b) La segunda experiencia religiosa fundamental es la familiaridad con todo ser. Cuando nos sentimos seguros en la realidad, no distinguimos entre lo bueno y lo malo. Es una experiencia que lo abarca todo sin hacer diferencias. Esta experiencia de solidaridad con *todo* es una fuente importante de la ética: en la vida empírica hemos de distinguir constantemente entre las cosas que impulsan la vi-

da y las que la amenazan. De la diferencia entre la experiencia religiosa de solidaridad con todas las cosas y el conflicto entre ellas, surge el imperativo: no hay que vivir contra otros sino para otros. A esto lo he llamado el *imperativo antiselectivo*, que está en todas partes y hace que todo esté en conflicto y concurrencia, un imperativo que determina toda cultura humana y que está formulado muy claramente en la Biblia.

c) La tercera experiencia religiosa fundamental es la responsabilidad, que fundamenta un tercer valor: como nuestra acción es tan contingente como el mismo ser, nos experimentamos como libres. Ciertamente que somos una nada en el todo, pero podemos hacer que de la nada surja algo. En nosotros mismos y en los demás debemos respetar la capacidad de empezar algo que de lo contrario no existiría. En el mundo vital empírico, esto choca con limitaciones fácticas de la libertad. De ahí surge un imperativo *liberalizador*: estamos obligados a posibilitar la libertad, en nuestra vida y en la de los demás.

De estas tres experiencias religiosas se siguen tres valores: *gratitud* por la vida, *amor* por unión íntima con todo y voluntad de *libertad*. ¿Pueden estas obligaciones tener un denominador común? Para comprender el mensaje ético de las tres experiencias mencionadas, todas se pueden interpretar como experiencias de resonancia: el milagro de que exista algo tiene re-

sonancia en que *nosotros existimos*. La contingencia de todo tiene resonancia en la del propio ser. También la experiencia de seguridad es una experiencia de resonancia: somos materia, y como tal compartimos el mismo código genético que todo ser viviente, pensamos en aquellas estructuras que son comunes a todo ser. Nuestra inteligencia es un débil eco de una inteligencia arrolladora invertida en esta creación. Y sobre todo somos un eco del milagro del ser *en lo que hacemos*, en nuestra acción, tan contingente como todo lo demás. Por tanto, las tres experiencias religiosas son experiencias de resonancia y se basan en la afinidad que hay entre nosotros y toda la realidad. Y en tales experiencias de resonancia hay una obligación ética, precisamente la de descubrir tal resonancia, mantenerla y multiplicarla. Lo que en estas experiencias nos hace vibrar, lo aprobamos espontáneamente como valioso: no solo sucede, sino que *debe* suceder. Y siempre que estas experiencias de resonancia vayan unidas a una experiencia de contingencia, pasan a ser religiosas

La referencia comunitaria de la Escritura

La Biblia, por último, tiene una función canónica: es el fundamento normativo de una religión, es decir, a partir de ella se reconstruye constantemente el sistema simbólico de una religión. Como nor-

ma, excluye otras normas y se distingue de ellas. En la sociedad moderna, la Biblia es para todos uno de los textos fundamentales de nuestra cultura. Su exégesis siempre tendrá una lectura doble: se dirige a la Iglesia, pero al mismo tiempo tiene la obligación de interpretarla para todos, incluso para quienes no son religiosos o tienen otras creencias. Si no desempeña esta tarea más amplia, está erosionando su derecho a existir en las universidades públicas.

Voy a escoger un problema que se plantea por primera vez en la situación pluralista de nuestra sociedad: la Biblia reúne las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam, pero el mensaje cristológico del NT las separa. ¿Pueden estas religiones ponerse de acuerdo en la idea de Dios? ¿Qué pasa con la relación de la Biblia con las religiones orientales místicas y cósmicas?

En la fe en el Dios uno y único distinguíamos tres experiencias fundamentales: la contingencia de todo, la solidaridad con todo, la responsabilidad de todo. En las tres religiones bíblicas podemos reconocer la preeminencia de una de estas tres experiencias.

Al *judaísmo* le hemos de agradecer su elevada conciencia de responsabilidad. Al hombre se le ha dado la Tora que le hace responsable de su vida y del mundo. La Tora se convirtió en el símbolo de la responsabilidad del hombre. Pero este Dios del AT es también crea-

dor y protector del hombre. Pensemos en el salmo 23: "El Señor es mi pastor".

El *cristianismo* ha experimentado a Dios sobre todo con un fuerte sentimiento de seguridad. Características serían las palabras confiadas de Pablo sobre la imposibilidad de separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo (cfr. Rm 8,38s).

El *islam* vive de una fuerte conciencia de dependencia: Dios lo crea todo. Todo es contingente. Todo es una permanente *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada). Las leyes de la naturaleza son solo hábitos divinos que él puede romper en cualquier momento. Pero, al mismo tiempo, Dios es el misericordioso –su predicado más importante.

Las imágenes de Dios son distintas pero pueden referirse a la misma realidad. El monoteísmo (y las tres experiencias religiosas fundamentales) pueden vincular las religiones bíblicas. No definiendo una teología pluralista de la religión, para la que todas las religiones son, en el fondo, iguales. Pienso que las religiones no solo son distintas en sus manifestaciones externas, sino también en su centro. Cada una tiene algo que decir que las otras no pueden. Toda religión que se ha mantenido en la historia tiene un valor, debemos estar interesados en su existencia. Y esto pone límites a toda misión. En un mundo plural deberíamos, por una parte, reducir el empuje

misionero, y por otra fortalecer la libertad de conversión. Las conversiones son expresión de la libertad humana. Si todas las religiones en el fondo fuesen iguales, cada conversión sería un error. Y forma parte del diálogo interreligioso la discrepancia sobre su verdad.

Las tres religiones monoteístas fortalecen una experiencia religiosa fundamental, presente, pero no dominante, en las otras religiones. El primer axioma de la religión bíblica, el monoteísmo puede unir. Pero el segundo de la religión cristiana es separador: la fe en Jesús de Nazaret, que identifica al cristiano, le separa de las otras religiones. Pero incluso aquí habría la potencialidad de una tolerancia que uniría religiones: el Jesús histórico defiende en su predicación un monoteísmo consecuente. Está de parte de los hombres, y se entiende a sí mismo como hombre con una misión, no como Dios. Con lo cual Jesús pertenece al judaísmo. Y con razón el islam le tiene como defensor de un monoteísmo consecuente. El Jesús histórico une el cristianismo con las otras religiones bíblicas. El Cristo del kerigma, en cambio, aparece junto al Dios uno y único. Rompe con judaísmo e islamismo, pero enlaza con las religiones místicas y cósmicas de oriente. Y esto solo es posible a través del Cristo exaltado. Solo él puede estar allá donde dos o tres se reúnan en su nombre (cfr. Mt 18,20).

¿Cómo se puede defender creíblemente una interpretación de la Biblia que lleva el sello de ser re-

ligiosamente tolerante – a pesar de las afirmaciones absolutas que hay en ella? Expliquémoslo míticamente: Cuando al fin de los tiempos la celestial academia de la ciencia encargue a los eruditos el examen de tradiciones y textos con el fin de llegar a lo que tiene validez consistente, para de ahí crear un canon eterno, allí estarán textos importantes de la Biblia, aunque no estarán solos. No me atrevo a decir qué textos habría. Pero las religiones provisionalmente, para hacer creíble su apertura a las otras religiones, podrían añadir a sus escrituras un anexo con textos de otras religiones: textos de consenso, de convergencia o complementarios. A la larga, solo un canon con apócrifos interreligiosos puede tener fuerza persuasoria. La conciencia moderna solo puede atribuir a la religión una verdad cuando algo de esta verdad brilla en todas las religiones, de manera que se pueda establecer una relación entre ellas que tenga sentido. Las religiones solo podrán defender su pretensión de validez si renuncian a su pretensión de absolutez. Como la ciencia ha renunciado a su validez definitiva para poder defender la validez de sus afirmaciones de forma más razonable. También la Biblia será tomada más en serio si a ella –junto con otras fuentes– se le puede preguntar por su verdad.

Al principio formulamos algunos criterios para una comprensión de la Biblia. Tolerancia, plausibilidad y responsabilidad. Hoy for-

ma parte de la *responsabilidad* que los hombres tengan la libertad de poder definir por sí mismos su cercanía o lejanía de las imágenes bíblicas. La teología ha de contribuir a ello mostrando que hay distintas maneras de acercarse a la comprensión de Dios y de Jesús. En la misma Biblia, el Dios de la sabiduría es distinto del de los profetas, del de la ley y del de las narraciones históricas. Y es muy distinto el Jesús de Marcos (el hijo adoptado de Dios), del de Mateo (el defensor de una ética humana de la Tora), del de Lucas (el que anuncia el fin de los tiempos y pide conversión) y del de Juan (el logos preexistente que se encarnó en un hombre). No pueden reducirse a un denominador común, pero la diversidad de estas imágenes de Cristo proporciona una libertad interior para acercarse a Jesús de formas distintas.

Para acabar vuelvo a la imagen de la catedral. Religión y religiones son catedrales semióticas. Sir-

ven para venerar a Dios, pero son obra humana. La Biblia contiene testimonios de experiencias de Dios, narra en forma mítica la historia de Jesús, formula imperativos éticos y funda ritos religiosos –todo, construcciones humanas. Pero con estas construcciones descubrimos algo que no hemos hecho nosotros. Sus axiomas y temas fundamentales son programas de búsqueda con los que escaneamos la realidad y descubrimos una profundidad religiosa: encontramos en ella signos que remiten a Dios. La Biblia contiene muchos pequeños programas que ayudan a este descubrimiento. No es un sistema cerrado y autoreferencial, sino que remite a un *Totaliter Aliter*. La Biblia nos puede ayudar a acoger el diálogo con Dios. En palabras de Heinrich Heine: “Quien ha perdido a su Dios, lo puede volver a encontrar en este libro, y a quien nunca le ha conocido, le saldrá al encuentro el aliento de la palabra de Dios”.

Tradujo y condensó: LLUÍS TUÑÍ