

LA IMAGEN DE DIOS EN LA NUEVA SITUACIÓN CULTURAL

En este artículo presenta el autor las condiciones que en nuestra condición cultural hacen creíble cualquier lenguaje sobre Dios. Se trata de un buen resumen de las posturas que Torres Queiruga ha venido defendiendo en los actuales foros teológicos. Resumen que tiene la ventaja de ser hecho por él mismo y, además, la de no olvidar las derivaciones pastorales de su pensamiento

*A imaxe de Deus na nova situación cultural, Encrucillada 27 (2003)
221-243*

“¿Cómo puede usted repetir ‘Dios’ una y otra vez? ¿Cómo puede esperar que sus lectores tomarán la palabra en el sentido que usted quiere que sea tomada? Lo que usted quiere decir con el nombre de Dios es algo por encima de todo alcance y comprensión humanas, pero hablar de él le hizo a usted descender al plano de la conceptualización humana. ¿Qué otra palabra del habla humana ha sufrido tantos abusos, ha sido tan corrompida, tan profanada! ¡Cuánta sangre inocente derramada por ella a despecho de todo su esplendor! ¡Cuánta injusticia cubierta con ella borrando sus trazos santos! Cuando oigo llamar ‘Dios’ a lo más elevado, me parece casi una blasfemia”.

Con estas palabras que responden a una conversación real en 1932, explicaba de algún modo

el filósofo judío Martin Buber “el eclipse de Dios” en nuestro tiempo. Proceso que no hizo más que afirmarse en los últimos años. De ahí la importancia, la urgencia de revisar nuestros conceptos, nuestro lenguaje para aludir a ese Misterio siempre presente en sí mismo, pero siempre cambiante en el discurrir de la historia humana, irremediadamente expuesto a eclipses, deformaciones, manipulaciones, perversiones... Las ideas que expongo, para muchos lectores ya de sobras conocidas, quieren ser una síntesis mínimamente purificadora e iluminadora que ayude a repensar y a reformular viejos tópicos, y, sobre todo, a aprovechar un poco más la luz y el calor que nos llegan incansables desde el abismo de amor de esta presencia.

EL PROBLEMA DE DIOS Y SUS AMBIGÜIDADES

Buber, después de reconocer que, efectivamente, esa palabra “es la más sobrecargada de todas las palabras humanas” y que “ningu-

na ha sido tan envilecida, tan mutilada”, manifiesta: “Precisamente por esa razón no puedo abandonarla”. Y concluye su impresionan-

te alegación: “No podemos limpiar la palabra Dios y no podemos devolverle su integridad; sin embargo, profanada y mutilada como está, podemos levantarla del polvo y sacarla de una hora de gran desánimo”

La tarea no es fácil y la ambigüedad se adhiere a esa palabra como una lapa, suscitando inquietud y discusión, adhesión y recelo; promoviendo las iniciativas más generosas y siendo utilizada para los crímenes más abyectos. Desde la entrada de la modernidad, las pruebas con que se intenta fundar intelectualmente la existencia de Aquel a quien remiten fueron cuestionadas y los conceptos con los que se busca expresar la profundidad de su misterio resultan muchas veces obsoletos. Con el proceso secularizador se llegó a hablar desde el interior de la teología y de las iglesias de la “muerte de Dios”, recogiendo así una expresión a su vez ambigua, de origen profundamente cristiano en Lutero, con ambigua profundidad conceptual en Hegel y con furia anticristiana en Nietzsche.

En estas circunstancias, de la discusión teórica cabe esperar poco, y tal vez sea preciso esperar a que las aguas de la historia cultural se vayan reposando, para empezar a establecer un diálogo verdaderamente sereno y escl-

recedor. En él deberá entrar la visión de Dios en las distintas religiones y también participar la historia y la fenomenología de la religión, así como la larga lista de las tradiciones filosóficas que, con los nombres de “Teología Natural”, “Filosofía Teológica”, “Filosofía de la Religión”, se enfrentaron y enfrentan con este formidable problema.

Es mejor centrarse en la visión cristiana de Dios, presente en nuestra cultura y configurando nuestra arte y nuestro paisaje. Frente a esta visión se toman distintas opciones y se adoptan diferentes posturas. Intentar una revisión crítica que, manteniéndose fiel a la tradición originaria, no esquivе ni las objeciones reales ni las irrenunciables preguntas de nuestro tiempo, puede constituir un buen servicio, tanto para el creyente como para el no creyente. Para el primero, porque puede calibrar mejor el sentido y la trascendencia de su apuesta. Para el segundo, porque tiene ocasión de medirse no con tópicos obsoletos de un fantasma (pre)medieval, sino con la visión actual de sus contemporáneos, que, unidos en una idéntica búsqueda de una mejor interpretación de lo humano, creen hallarla por un camino distinto.

LA NUEVA SITUACIÓN CULTURAL

Un cambio de paradigma

Dios es eterno, pero nosotros estamos en la historia, y lo poco que de Él podemos comprender,

las sucesivas imágenes que de su misterio nos hacemos, cambian con el tiempo, el lugar y la cultura, mostrando así su relatividad y la necesidad de ser continuamen-

te rehechas y actualizadas. De lo contrario, se solidifica la imagen de un tiempo determinado que, convirtiéndose en ídolo y substituyendo el misterio real de Dios, se impone como una losa mortal sobre las épocas siguientes. Si el cambio es grande y persiste la insistencia de la imagen anterior, puede llegarse a la catástrofe: con la reafirmación del ídolo acaba negándose la verdadera realidad.

Sin pretender que esa sea toda la explicación, resulta difícil negar que ahí radica una de las causas fundamentales del ateísmo moderno. La inmensa revolución cultural que se inició en el renacimiento y, acentuándose en la ilustración, llega hasta nuestros días, no conllevó un cambio paralelo, o por lo menos, un cambio suficientemente aceptable en el repensar el misterio divino y remodelar —siempre provisionalmente— su imagen. El Vaticano II lo reconoce a su modo en un texto muy citado: “en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o asimismo con defectos de la vida religiosa, moral y social, velaron más bien que revelaron el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19).

La cita de la fe con la cultura contemporánea constituye una de las tareas más urgentes del pensamiento religioso actual. En muchos aspectos, todo indica que se ha llegado a una encrucijada decisiva: “el cristianismo debe cambiar o morir”; la afirmación, del obis-

po anglicano John Shelby Spong, puede ser exagerada pero lanza un aviso que sería suicida ignorar.

Lo fundamental del cambio

Lo más válido e irreversible de la modernidad consiste en el descubrimiento del carácter autónomo de los distintos estratos que constituyen el mundo. Éste aparece regido por leyes intrínsecas y ya no traspasado por continuas interferencias extramundanas sean divinas o angélicas (para el bien) o demoníacas o infernales (para el mal).

Bultmann, en su programa de desmitologización, llamó la atención sobre la importancia de este hecho para la lectura de la Biblia. Y la teología en general necesita tomar el cambio muy en serio para repensar todo lo relacionado con la actuación de Dios en el mundo.

La razón, por su parte, entró en una nueva fase: como ya advertía Kant en su opúsculo sobre la ilustración, ante una razón crítica, salida de la “culpable minoría de edad”, la religión no puede refugiarse en el prestigio de “su santidad” para seguir inmunizándose contra las dificultades y resistirse a las transformaciones necesarias, que afectan al conjunto y no a los detalles. Sobre todo obligan a pensar de nuevo la relación de Dios con el mundo natural y con la subjetividad y la historia humanas: el mundo físico aparece ahora regido por leyes propias, que hacen inconcebible un intervencionismo divino; el mundo humano rechaza como alienante toda imposición

autoritaria, que de algún modo no dé razón de sí misma y toda legitimación religiosa de las relaciones sociales injustas.

Esto no puede significar entregarse atado de pies y manos al “espíritu de la modernidad” (tan ambiguo en tantos aspectos, como mostró la Escuela de Frankfurt), sino asumirla críticamente, distinguiendo cuidadosamente lo legítimo e irreversible de aquello que, como en todo lo humano, es caduco y deformado. El mismo proceso cultural tiene que hacer una dura crítica del optimismo exagerado y del predominio destructor de una “razón instrumental” que amenaza con colonizar todo el “mundo de la vida” (Habermas).

La misma postmodernidad supone una aguda alerta. Sin embargo, no debe usarse como escudo —cómodo, relativista y justificador de los beneficiarios del *statu quo*— contra aquello que es irrenunciable de la modernidad, es decir, su talante autocrítico, su búsqueda

de la justicia y de la igualdad y su llamada auténticamente emancipadora. De otro modo se corre el peligro de esquivar los fuertes y fundamentales desafíos que siguen pendientes para la humanidad: falta de compromiso, injusticia, intolerancia, autoritarismo... Sin dejar de reconocer que la situación posmoderna presenta algunas tareas interesantes y necesarias, la tarea fundamental consiste en elaborar críticamente la fuerte llamada y las grandes promesas aún pendientes.

En todo caso, el esfuerzo por renovar la imagen de ese Dios *humanissimus* anunciado por Jesús de Nazaret debe dirigirse a algunos de esos desafíos. No hacerlo a tiempo y con la suficiente decisión tuvo consecuencias muy graves que cabe agrupar en dos frentes principales: la impresión de un “dios rival”, enemigo de lo humano; y el aire anacrónico y todavía incoherente de ciertas interpretaciones de la fe.

FIDELIDAD A LA TIERRA: DIOS QUE CREA POR AMOR

El gran malentendido entre el cristianismo y la cultura moderna consiste en que una iglesia envejecida y poderosa ofrece una resistencia al avance que suponen las nuevas conquistas de la ciencia (Galileo, Darwin, la crítica histórica de la Biblia y los dogmas) y de la política (oposición a la revolución social y a la democracia política). De “falta de fidelidad a la tierra” la acusó Nietzsche. La Iglesia dio pie a eso. La acusación, al señalar una deficiencia histórica

real, puede convertirse en ocasión para repensar con más claridad la verdadera esencia de la fe. La idea bíblica de creación desde el amor ofrece el mejor fundamento.

Un Dios cuya gloria es la persona humana en plenitud de vida

Tomar en serio la idea de un Dios que desde la plenitud infinita de su Ser se decide a crear, sólo puede verse como una opción por

el don y el amor. De suerte que su único y exclusivo interés en hacerlo es el bien y la realización de la criatura. Lo cual, a su vez, significa que todo aquello que la apoye, promueva o mejore constituye una afirmación y prolongación de la acción creadora. Y, al revés, todo lo que se opone a ella, se opone, idénticamente, a la creación. Las deformaciones históricas, una vez reconocidas, no deben ocultar que no cabe base más profunda ni más decisiva para una profunda “fidelidad a la tierra” (Teilhard de Chardin).

La idea de creación es tan radical que rompe de raíz todo dualismo. De ahí que sea preciso desmascarar ideas que en otro tiempo pudieron tener un sentido aceptable, pero que hoy reciben espontáneamente una lectura deformante. Tales como las de que el hombre y la mujer fueron creados para la “gloria” de Dios o para su “servicio”. La visión de la vida que inducen frases de ese tipo —aparte de sugerir un Dios interesado y preocupado por sí mismo— es de un dualismo heterónimo y alienante.

Dualismo, porque el “servicio”, sancionado con premio o castigo, implica que hay dos esferas de intereses: la del “señor” y la del “siervo”. De modo que estructuralmente lo que es bueno para uno no lo es para el otro, y la vida humana se divide en una parte reservada para ella y otra que debe ser entregada a Dios, “cumpliendo” con Él. *Alienante*, porque así fue percibido culturalmente. De hecho, ésta fue, ya antes de Nietzsche, la preocupación de Hegel

contra la “conciencia desgraciada” y la acusación de Feuerbach: en esta concepción, “para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada”.

Pero esto queda muy lejos de la visión bíblica, que, a pesar de las inevitables deficiencias de un largo camino de descubrimiento revelador, nunca dejó de ver a Dios como el que libera y no se preocupa por su culto, sino únicamente por las necesidades humanas. Y con Jesús de Nazaret lo descubre como *Abbá* que ama sin restricción y perdona sin condiciones, y que en su “mandamiento nuevo” no pide otra cosa que amor a los hermanos (cf. Mt 25,35). La primera carta de Juan no hará más que sacar la consecuencia, cuando escriba una definición osada e insuperable: “Dios es amor” (1 Jn 4, 8.16). Es decir: “Dios consiste en estar amando”, con un amor que no piensa en sí mismo, sino sólo en el bien de los demás. “La gloria de Dios es que la persona humana viva” (Ireneo de Lión).

Un Dios comprometido pero no intervencionista

Desde una perspectiva más teórica, pero de enormes consecuencias prácticas, una gran fuente de malentendidos radica en la incorrecta reinterpretación de la relación de Dios con un mundo regido por leyes autónomas. El cambio no era fácil, porque toda la Biblia y lo fundamental de su comprensión teológica se fijaron dentro de la anterior imagen del mundo, que veía a Dios interviniendo empíricamente en todo y

continuamente. La nueva visión descolocaba literalmente a la teología, puesta entre tres malas soluciones que hacían muy difícil comprender y vivir la presencia de Dios en la vida humana.

En la *visión intervencionista*, gracias a su trasfondo mitológico, la trascendencia divina, falsamente imaginada como alta y lejana, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos sobrenaturales: los buenos pensamientos podían venir de ángeles y las enfermedades podían estar causadas por demonios. En la nueva mentalidad esa permeabilidad resulta impensable: ni las personas más piadosas piensan —como hacía el mismo Tomás de Aquino— que la luna está movida por una inteligencia angélica o que la epilepsia equivale —como en los mismos Evangelios— a una posesión diabólica. Pero la segunda solución, el *deísmo*, con su “dios arquitecto o relojero”, que se desentiende de su creación, tampoco puede satisfacer la experiencia cristiana, basada en un Dios vivo, íntimamente presente en el mundo y actuante en la historia.

Lo grave fue que entre las dos posturas no era posible realizar una auténtica mediación. Poco a poco se fue instalando en la conciencia general una solución de compromiso, consistente en una especie de *deísmo intervencionista*. Por un lado, se vive —por ósmosis cultural— la evidencia innegable de la consistencia y regularidad de las leyes físicas; pero, por otro, sin la suficiente clarificación conceptual, se mantiene la creencia en intervenciones divinas concretas. A eso

responde la imagen de un “dios” que está en el cielo, a donde nos dirigimos para invocarlo y desde donde él interviene de vez en cuando (y no para todos, incluso cuando lo necesitamos desesperadamente).

La idea de la creación por amor, bien pensada, permite una mejor salida, gracias a una inversión radical del problema. No es preciso romper la legalidad criatural ni dejarla cerrada en sí misma bajo la mirada de un “dios” distante. El creador no tiene que venir al mundo, porque está ya siempre dentro de él en su raíz más profunda y originaria. Tampoco tiene que recurrir a intervenciones puntuales porque su acción es la de sustentar, dinamizando y promoviendo todo: está ya “desde siempre trabajando” en su creación.

No se niega la validez religiosa de la experiencia antigua, que veía a Dios actuando de verdad en el mundo, en la historia y en la vida, ni es preciso renunciar a la cultura actual. Como modernos, comprendemos que Dios actúa a través de la acción de las criaturas y de sus leyes; por eso, podemos y debemos aceptar que el mundo está entregado a nuestra responsabilidad, aunque no hubiera Dios (*etsi Deus non daretur*). Pero, como nuestros antecesores en la fe, podemos verla como una responsabilidad “agraciada”; no de titanes ni de esclavos, sino simple y gloriosamente de hijos.

Una moral teónoma

Otro de los puntos, acaso el

de más consecuencias psicológicas del malentendido cultural del Dios cristiano, radica en una visión profundamente deformada de su relación con la moral. Un “dios” que nos creó “para su gloria” y a quien hay que “servir”, convierte la moral en algo necesariamente heterónomo, es decir, en una carga impuesta por él sobre nosotros: una serie de “mandamientos” que nos ordena cumplir o de “prohibiciones” que nos manda evitar.

Kant, en el nacimiento mismo del mundo moderno, denunció esta concepción como indigna e infantilizante. Y seguramente nunca será posible medir la cantidad de resentimiento que acumuló en la conciencia cultural de occidente una concepción que invierte y pervierte el sentido de la religión en relación con el esfuerzo moral. En lugar de percibir la palabra y la presencia de Dios como ayuda y apoyo en la dura lucha que inevitablemente implica la autorrealización humana como tal —es decir para todos, tanto creyentes como no creyentes—, fue interpretada como exigencia, imposición y amenaza por su parte.

Encima, esa moral se presentó como sancionada, en caso de fallo, con el terrible castigo del *infierno*. El Dios que crea por amor y que sólo piensa en el bien y la felicidad de sus criaturas, acabó siendo descrito como capaz de castigar, por toda la eternidad y con tormentos inauditos, faltas, en definitiva, siempre pequeñas, fruto de una libertad débil y limitada. (Piénsese que el avance de la sensibilidad lleva en nuestro tiem-

po a una oposición generalizada de la pena de muerte e incluso de la cadena perpetua: ¿seremos los humanos mejores que Dios?)

La visión del pecado marcha en paralelo. Tomás de Aquino dijo que el pecado no era malo porque le haga daño a Dios, sino porque nos lo hace a nosotros: “no ofendemos a Dios más que en la medida en que actuamos en contra de nuestro bien”. Sin embargo, todo el peso del discurso acerca del pecado, ignoró —y sigue ignorando— que el interés de Dios consiste en que no nos hagamos daño a nosotros mismos, no malgastemos la vida propia ni ajena, no arruinemos la realización humana.

La verdad del Dios que crea por amor deslegitima esa deformación dualista. La moral no es una carga impuesta por Él desde fuera, sino una exigencia de nuestro ser que, superando la inseguridad y la limitación del instinto, busca aquellas pautas de conducta que le permitan alcanzar su mejor realización. Realización auténtica que es justamente el único interés de Dios al crearnos. Por eso su presencia en nuestro esfuerzo moral sólo tiene sentido como iluminación y apoyo, como ánimo y perdón. Jesús no condena nunca y, cuando muestra la actitud de Dios ante el pecado humano, la muestra como la del padre preocupado exclusivamente por el bien del hijo, que en el pecado estaba arruinando su vida (cf. Lc 15, 24).

Kant intuyó esa estructura fundamental: “la religión es (considerada subjetivamente) el cono-

cimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”. Intuición que Paul Tillich aplicó a la teología mediante el concepto de teonomía (de *nomos* ley, y *teos*, Dios), que sintetiza bien los

dos aspectos. La ley de nuestro ser manifiesta la intención creadora de Dios para bien nuestro: “la razón autónoma unida a su propia profundidad”.

REVELACIÓN NO AUTORITARIA: EL DIOS QUE “DICE LO MISMO QUE EL CORAZÓN”

Revelación como mayéutica

La nueva vivencia de la autonomía afecta también a la subjetividad creyente. Su impacto, unido al surgir de la crítica bíblica, exige un nuevo concepto de revelación, que ya no puede ser una imposición autoritaria ni un refugio fideísta. Fruto de la lectura literal de la Biblia y de su sistematización en la patrística, la escolástica y la reacción antimoderna, el concepto de revelación que nos llegó es el siguiente: la revelación consiste en una lista de verdades “caídas del cielo”, en virtud del milagro de la “inspiración”, operado en la mente del hagiógrafo. Se trata de verdades inaccesibles a la razón humana, que hay que creer, sin tener la mínima posibilidad de verificar su verdad.

Se trata de una revelación impuesta desde fuera, sin conectar verdaderamente con nuestras necesidades y sin satisfacer nuestras preguntas. Su aceptación tiene así algo de arbitrario. Esta disposición a aceptarlo todo puede parecer sumisión “humilde y religiosa”. En el fondo, acaba convirtiéndose en indiferencia.

Así se aclara el terrible divorcio entre la fe y la cultura y la dificultad de establecer un verdade-

ro diálogo. Se crea la impresión de que entre ellas no puede mediar ningún tipo de razones que se puedan compartir, sino tan sólo la aceptación o el rechazo de la autoridad de la revelación y de sus “representantes”. A nivel personal, se explica el abandono masivo de la fe, cuando ésta se muestra incapaz de mantener el paso de la propia maduración psicológica y cultural, y sólo se dispone de “razones de primera comunión” para responder a las dificultades de la persona adulta.

Una concepción fiel a los datos de la crítica bíblica comprende que la revelación actúa a través del psiquismo humano. El profeta, con su “genialidad” religiosa, cae en la cuenta de que Dios, mediante su presencia amorosa, trata de manifestarse a todos. La palabra inspirada es “mayéutica”, es decir, nos ayuda a dar a luz lo que, desde Dios, somos nosotros mismos. No precisamos aceptarla “porque sí”, sino porque podemos reconocernos en ella (o rechazarla...).

Esa fe, fundada en Dios pero nacida dentro de la humanidad, se hace estrictamente personal, con toda la gloria y la carga de la libertad. Los creyentes lo son por sí mismos y no por rutina.

Y respecto a la cultura, la fe no aparece como un añadido extrínseco, sino como un modo de situarse en su proceso y de participar en su historia. “La Biblia y el corazón del hombre dicen lo mismo” (F. Rosenzweig). No tiene por qué imponerse de forma autoritaria sino que se somete a las preguntas y ofrece razones (cf. I Pe 3, 15). Tampoco se ve obligada a aceptar de forma acrítica cualquier evolución cultural: también la fe tiene derecho a hacer preguntas y pedir razones. Por su misma esencia, se presenta como abierta a un diálogo en el que da y recibe, enseña y aprende.

Verlo así permite enjuiciar con lucidez las difíciles y conflictivas relaciones entre la fe y la cultura desde la entrada de la modernidad. Dentro de la Iglesia puede poner las bases para fomentar la libertad teológica y la responsabilidad creyente y deslegitimar todo autoritarismo institucional. Y propicia realizar de un modo nuevo el diálogo de las religiones.

El diálogo de las religiones: “inreligionación”

De modo casi inevitable, la visión dualista de lo religioso y el concepto extrínseco de revelación eran solidarios del particularismo de la “elección”: Dios escogería un pueblo y sólo a él entregaría la revelación sobrenatural, dejando a todos los demás en el estado de una religión puramente “natural”. Esto era comprensiblemente reforzado por una visión del mundo que le confería cierta verosimilitud: la humanidad

se limitaba en el tiempo a los cuatro mil años que separaban a Cristo de la creación de Adán, y se reducía en el espacio al ámbito de la *ecumene*, cuyos extremos soñaba con alcanzar ya de algún modo el mismo san Pablo al querer llegar a Hispania.

Hoy esta concepción resulta inhumana y exige una profunda revisión. Las reacciones fundamentalistas, síntoma de una situación desconcertada, temerosa de perder la identidad ante una nueva universalidad que se impone, no deben impedirla. Nada hay más opuesto a la universalidad radical y a la generosidad del *Abba* Creador, que cualquier tipo de elitismo egoísta o de particularismo provinciano. Un Dios que crea por amor vive volcado con generosidad total sobre todas y cada una de sus criaturas. No se puede pensar en la imagen cruel de un padre egoísta que, creando muchos hijos, se preocupa únicamente de sus preferidos y deja a los demás abandonados en el orfanato. El Dios que “hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos”, llama a todos y desde siempre: no hubo desde el comienzo del mundo un solo hombre o una sola mujer que no nacieran amparados, habitados y promovidos por su revelación y por su amor incondicional.

Que las categorías para pensar esto, conciliando universalidad y particularidad, definitividad de Cristo y valor salvífico de las demás religiones, resulten difíciles e (incluso) insatisfactorias, no debe ocultar esa evidencia fundamental. En el fondo, la humanidad siem-

pre lo comprendió así. De hecho, todas las religiones se consideran a sí mismas reveladas. Hay que partir siempre del principio de que todas las religiones son a su modo verdaderas y constituyen caminos reales de salvación para los que honestamente las practican.

Eso no significa un relativismo que las nivele a todas; ni a todo dentro de cada una. Por parte de Dios no existe ningún tipo de discriminación; pero la receptividad humana – que pertenece también, y de modo esencial, a la constitución misma de la revelación– marca diferencias inevitables. El estadio evolutivo, la situación histórica, las circunstancias culturales y la maldad del corazón limitan, condicionan y deforman continuamente la manifestación divina. No existe religión sin verdad, pues todas consisten en el descubrimiento y vivencia de lo divino, ni religión absolutamente perfecta, pues ninguna puede agotar en su traducción humana la riqueza infinita del Misterio. Pablo subraya que la culminación cristiana está vertida en pobres “vasijas de barro”.

Ahí, y no en un pretendido “favoritismo” divino, radican las diferencias entre las religiones. Dios se da “cuanto es posible” en todas ellas, pero la acogida es diferente en cada una. Debe evitarse

la peligrosa palabra de “elección” pues ni el amor discrimina ni en Dios hay acepción de personas. Las diferencias existen realmente; son un hecho inevitable, dada la diversidad humana. Por eso se pervierten, cuando lo positivo de ellas se ve como privilegio y no como algo destinado, también, y con igual derecho, a los demás.

La teología actual hizo progresos notables en el replanteamiento de la nueva situación, sobre todo en dos frentes: 1) el de la *inculturación*, por el que toda religión comprende que ha de respetar la especificidad de aquellas culturas en donde es proclamada, buscando expresarse en sus categorías y encarnarse en sus instituciones; y 2) el del *inclusivismo*, que, con diversos matices según los autores, reconoce que toda religión es verdadera y que todos podemos aprender de todos.

Personalmente, me atrevo a aventurar un tercer paso: el de la *irreligionación*. Si toda religión es revelada y en ella acontece la salvación real de Dios, es obvio que la religión que entre en diálogo con ella no puede pretender anular esa verdad y esa salvación. En todo caso, las vivifica y las completa con su contribución. Ya san Pablo hablaba no de substitución sino de “injerto” en la relación del cristianismo con el judaísmo.

HACIA UNA IMAGEN (MÁS) COHERENTE DE DIOS

Por definición, el misterio de Dios desborda toda capacidad humana y jamás podrá ser encerrado en sus esquemas conceptuales. *Si comprehendis, non est*

Deus (si lo comprendes no es Dios). Pero el misterio no es llamada a la desidia ni salvoconducto para la arbitrariedad. Debemos hacernos responsables de lo poco

que podemos decir.

Dios como Anti-mal

Nada daña tanto hoy la imagen de Dios como el modo ordinario de explicar su relación con el mal. Aunque el problema del mal afecta desde siempre a la humanidad, la plausibilidad social y el ambiente religioso hacían posible asimilar una posible falta de coherencia teórica. Pero nuestro tiempo no puede permitirse esto. El terrible dilema de Epicuro —si Dios puede y no quiere evitar el mal, no es bueno; si quiere y no puede, no es omnipotente— exige una respuesta a las preguntas de una razón críticamente emancipada. Ya no es posible esquivar su desafío; de lo contrario el mal se convierte en “roca del ateísmo”

Mientras se mantenga, de modo acrítico e inconsciente, el viejo presupuesto de que es posible un mundo sin mal, no sería ni humanamente digno ni intelectualmente posible creer en un Dios que, siendo posible, no impide que millones de niños mueran de hambre o que la humanidad siga azotada por la guerra o el cáncer. Si el mal puede ser evitado, ninguna razón puede valer contra la necesidad primaria e incondicional de evitarlo. De nada sirve la proclamación de que Dios sufre con nuestros males, si antes los pudo evitar, pues entonces su compasión y su dolor llegarían demasiado tarde.

El descubrimiento de la autonomía del mundo, unida a la idea de un Dios no intervencionista y respetuoso con la liber-

tad, permite mantener la fe en Él, sin incurrir en contradicción lógica ni refugiarse en el fideísmo. Para eso se impone el paso intermedio de una *ponerología* (del griego *ponerós*, “malo”), es decir, de un tratado del mal en sí mismo, previo a toda opción religiosa o a-religiosa.

Porque entonces es posible mostrar el carácter estrictamente inevitable del mal en un mundo finito (sea el mundo que sea, pues no se trata del “mejor”, sino de cualquiera de los posibles). En lo finito “toda determinación es negación” (Spinoza), una propiedad excluye necesariamente la contraria, y la carencia genera conflicto. Un mundo en evolución no puede realizarse sin catástrofes; una vida limitada no puede escapar al dolor y la muerte, y una libertad finita no puede excluir *a priori* la situación límite del fallo y de la culpa.

Creyentes y no creyentes quedan igualmente situados ante un idéntico problema: dar sentido a la vida en un mundo herido por el mal de un modo inevitable y terrible. Este es el papel de la *pisteodicea* o justificación de la fe (*pistis*, fe, en sentido amplio) religiosa, agnóstica o atea: tanta razón de su “fe” tiene que dar Sartre, cuando juzga absurda la existencia, como el creyente que le da un sentido a partir de Dios.

La ponerología permite a la fe religiosa mantener su coherencia, poniendo al descubierto la trampa del dilema de Epicuro: carece de sentido pretender que Dios pueda crear un mundo sin mal. Sería tan absurdo como exigirle

que crease un círculo cuadrado. No es que Él “no pueda”, sino que “es imposible”.

El misterio se desplaza: ¿por qué Dios creó el mundo, a pesar de saber que de modo inevitable comportaría tanto mal? La historia de la salvación recibe una nueva luz: Dios creó por amor y lo muestra en su darse a la humanidad (toda historia es historia de salvación) con la promesa de rescatarla definitivamente del mal, cuando, tras la muerte, lo permita la ruptura de la finitud histórica. Algo que se ilumina definitivamente en el destino de Jesús de Nazaret: en su cruz se mostró como todos mordido por el mal, pero su resurrección desvela que el mal no tiene la última palabra.

El giro es radical y urge sacar una consecuencia justa. Un Dios que crea por amor sólo puede querer el bien para sus criaturas. El mal, en todas sus formas, existe porque es inevitable, tanto física como moralmente, en las condiciones de un mundo y libertad finitas. No debe decirse que Dios lo manda o lo permite, sino que lo co-sufre y com-padece como frustración de la obra de su amor en nosotros. Dios es el Anti-mal: el Salvador que lucha contra el mal y nos convoca a colaborar con Él.

Más allá de la oración de petición

Sin embargo, tanto nuestros hábitos de pensamiento como nuestras prácticas de piedad continúan cargados del presupuesto contrario. Muchas veces, aun cuando teóricamente se acepta la im-

posibilidad de que el mundo pueda existir sin mal, se sigue alimentando el inconsciente con la creencia contraria. Es necesario superar rutinas y romper incoherencias, para honra de Dios y para nuestro bien. En ese sentido, revisite una importancia decisiva el modo de orar.

En concreto, las fórmulas de la oración de petición mantienen vivo aquel presupuesto. Ello resulta tanto más eficaz cuanto que permanece ignorado y enlaza con profundas necesidades antropológicas, como el reconocimiento de nuestra indigencia y de nuestra necesidad de ayuda. No se trata de negar u ocultar esas necesidades. Pero sería incorrecto usarlas como escudo para resistirse a revisar la lógica de las expresiones usadas. Lo justo es conservar sus valores, pero evitar sus efectos *objetivamente* perversos.

Cada vez que le pedimos a Dios que acabe con el hambre en África, o que cure la enfermedad de un familiar, objetivamente suponemos que lo puede hacer y que, si no lo hace, es porque no quiere. Lo cual, en la actual situación cultural, que rompe los silencios y tabúes sagrados que encubrían las consecuencias lógicas, pasa a tener unas consecuencias terribles.

Vista la enormidad de los males que afectan al mundo, un Dios que pudiendo, no los limita, aparece como un ser indiferente y cruel. Porque ¿quién, si pudiese, no eliminaría el hambre, las pestes, los genocidios que arrasan el mundo? ¿Seremos nosotros mejores que Dios? Como escribió Jürgen Molt-

mann ante el recuerdo de Verdún, Stalingrado, Auschwitz o Hiroshima: “Un Dios que permite crímenes tan espantosos, haciéndose cómplice de los hombres, difícilmente puede ser llamado ‘Dios’”.

Hay que orar, pero de otro modo. Con una oración que no oculte la indigencia humana ni silencie el deseo de ayuda y mejora, pero que trate de expresarse de manera que, respetando el exquisito amor de Dios, más preocupado por el mal que todos nosotros, manifieste el esfuerzo por alimentar la confianza y avivar el agradecimiento por su presencia y por su ayuda.

Hoy es preciso reconocer lo contradictorio —y culturalmente dañino— de una invocación como: “para que los niños no mueran de hambre, Señor escucha y ten piedad”. Porque objetivamente parecemos nosotros como los buenos y atentos mientras que Dios sería ese extraño ser al que hace falta alertar —“escucha”— y mover a compasión —“y ten piedad”—. La realidad es justamente la contraria: Dios es quien está llamando incansablemente a las puertas de la conciencia humana, para que escuche el grito de los demás y tenga compasión de su dolor. Es Él quien llama y nos “suplica”.

Dios no es un “dios” de omnipotencia arbitraria y abstracta que, pudiendo librar del mal, no lo hace, o lo hace sólo a veces o a favor de unos cuantos privilegiados. Sino el Dios solidario con todos hasta la cruz; el Dios Antimal, “el Gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende” (Whitehead).

El Creador como liberador

Hegel y Kant conocían el terror de la revolución francesa. Pero sabían que suponía un hito decisivo en el avance de la conciencia humana: la sociedad y su reparto de justicia, igualdad, libertad y fraternidad forman parte de la autonomía y responsabilidad humanas. Las iglesias no siempre lo comprendieron así, e incluso después de la Revolución se produjo un fuerte retroceso: la legitimación religiosa del absolutismo político y de la desigualdad social. El precio fue terrible: la distorsión de la imagen de Dios, interpretado como cómplice de la injusticia y opio para adormecer las fuerzas de progreso. La “apostasía de las masas trabajadoras” da testimonio de ello.

Nada más contrario al rostro auténtico del Dios de Jesús. Lo comprendieron las minorías, que jamás faltaron en las iglesias, afirmando una fe que les situaba al lado de los pobres y de las víctimas. Las órdenes dedicadas a los pobres, diversos movimientos del socialismo utópico y el socialismo religioso de la primera mitad del siglo pasado mantuvieron despierta la conciencia de esa verdad. Después del Vaticano II las distintas teologías de la esperanza, del mundo, de la política, de la liberación desenmascararon hasta la evidencia lo falso y horrible de la deformación.

El escándalo, reconocido, se convirtió en “profecía externa” que renueva hoy en las iglesias la “memoria” del rostro más original y auténtico de Dios, que inau-

gura la historia bíblica escuchando el clamor de un pueblo oprimido y haciendo todo lo posible por liberarlo; que, mediante sus profetas, no dejó de insistir a favor del huérfano y de la viuda, del esclavo y del extranjero; que, en Jesús, se sitúa sin reservas al lado de los pobres, convirtiendo la fidelidad a esta exigencia en criterio último de la comunión con Él.

Tal es el sentido más radical de las bienaventuranzas. Una de las perversiones que amenazan a toda religión es justamente la de agravar con el recurso a Dios el drama del dolor natural y legitimar con la sanción divina la perversión de la injusticia social: convertir al enfermo en maldito y al pobre en pecador. Contra lo primero se

revela ya el libro de Job, y contra lo segundo se dirigen directamente las palabras de Jesús: “Bienaventurados los pobres, los enfermos, los perseguidos...”. Porque está herido por el sufrimiento, el enfermo sabe que Dios se pone prioritariamente a su lado; porque está marginado y explotado por los hombres, el oprimido escucha que Dios le defiende y rescata con la justicia de su Reino.

No es posible confesar un Dios que crea por amor, constituyéndose en *Abbá*, Padre/Madre de todos, sin verlo al lado de los que sufren, y sin transformar la confesión creyente en esfuerzo por reconocer y tratar a todo hombre y mujer como hermano y hermana.

Tradujo y condensó: JOSEP M^a BULLICH
