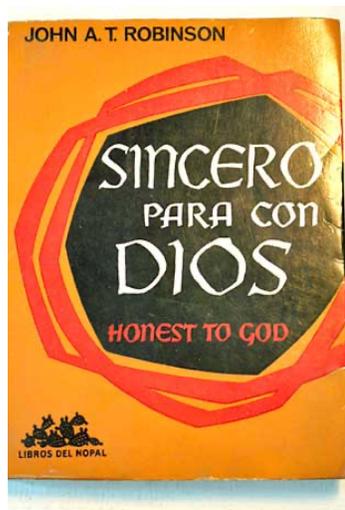
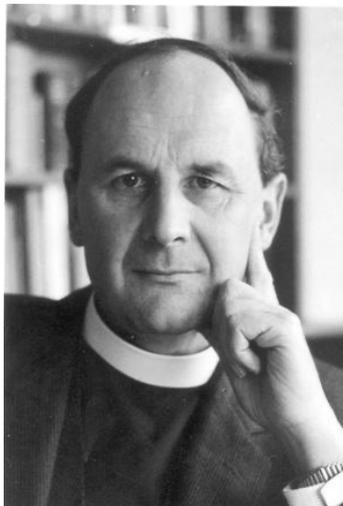


Sincero para con Dios

John Arthur Thomas ROBINSON



Edición digital de **Servicios Koinonía**,
revisada y remasterizada. Pascua abril 2021
servicioskoinonia.org (> biblioteca)
o en la ampliación de los Servicios Koinonía:
tinyurl.com/ServiciosKoinonia2 (> sección paradigma modernidad)

Todas las citas bíblicas de esta traducción han sido transcritas de la reciente versión castellana de José María Valverde, salvo cuando ha sido preciso adaptarlas fielmente a la traducción inglesa utilizada por el Dr. Robinson.

Todas las citas de Dietrich Bonhoeffer no han sido retraducidas de la versión inglesa de que se sirve el Dr. Robinson, sino traducidas directamente del texto original alemán, *Widerstand und Ergebung*, publicado por Chr. Kaiser Verlag, de Munich.

Después de la edición original inglesa, y de las correspondientes ediciones norteamericana y australiana, esta obra ha sido traducida a las lenguas: noruega, sueca, danesa, finlandesa, francesa, alemana, holandesa, polaca, italiana, japonesa, portuguesa, checa, coreana y catalana.

La primera edición en español fue la de Ariel, Barcelona 1967, 233 pp, colección «Libros del Nopal». Traductores E.G. Forsyth y E. Jiménez. Título original: "*Honest to God*". Depósito legal: B 9282-1967.

ÍNDICE

Sincero para con Dios.....	1
ÍNDICE	3
PRESENTACIÓN.....	4
PREFACIO	9
REVOLUCIÓN A REGAÑADIENTES	11
¿EN LO ALTO O AFUERA?	11
CRISTIANOS QUE SE INTERROGAN	14
LA TEOLOGÍA y EL MUNDO	17
¿EL FIN DEL TEÍSMO?	20
EL CRISTIANISMO, ¿ HA DE SER" SUPRANATURALISTA"?	20
EL CRISTIANISMO, ¿HA DE SER" MITOLÓGICO"?	21
EL CRISTIANISMO, ¿HA DE SER "RELIGIOSO"?	23
LA TRANSCENDENCIA, PARA EL HOMBRE MODERNO	25
EL FONDO DE NUESTRO SER	28
UNA PROFUNDIDAD EN EL CENTRO DE LA VIDA	28
HOMBRE y DIOS.....	30
DIOS EN LA BIBLIA.....	33
EL CAMINO DE LO IRRELIGIOSO.....	36
EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS	38
NAVIDAD y VERDAD	38
LO QUE AFIRMA EL NUEVO TESTAMENTO.....	41
¿QUIÉN ES CRISTO, HOY DÍA, PARA NOSOTROS?	43
SANTIDAD DEL MUNDO.....	48
LO SAGRADO EN LO COMÚN	48
VINCULACIÓN y DESVINCULACIÓN	51
UNA COMPRENSIÓN "NO RELIGIOSA" DE LA PLEGARIA	55
"LA NUEVA MORALIDAD"	58
LA REVOLUCIÓN EN LA ÉTICA	58
LA ENSEÑANZA DE JESÚS.....	60
NINGUNA PRESCRIPCIÓN, EXCEPTO EL AMOR	63
REFUNDIR EL MOLDE.....	66
LAS IMÁGENES QUE PUEDEN DESCARTARSE	66
CRISTIANISMO y NATURALISMO.....	68
CRISTIANISMO y SUPRANATURALISMO	70
CONSECUENCIAS PARA LA IGLESIA	71

PRESENTACIÓN

El autor de *Sincero para con Dios* es miembro de la Iglesia de Inglaterra, obispo de Woolwich. Antes de que publicara este pequeño libro, era conocido en los medios especializados por varias obras de exégesis. Hoy, en cambio, su nombre es uno de los más discutidos en el mundo anglosajón por los cristianos de todas las confesiones. El Dr. Robinson no pretendió ciertamente este éxito ni semejante fama, una fama no obstante harta relativa, puesto que el libro le ha valido violentos ataques, algunos de los cuales andaban muy lejos de estar animados por la caridad fraterna o por un simple espíritu de justicia.

Independientemente de lo que podamos pensar acerca del contenido del libro, su mismo éxito nos revela un estado de cosas que no puede dejar indiferente a ningún cristiano -sacerdote o laico y cualquiera que sea su Iglesia- por poco que le preocupe la vida y la irradiación de la fe en nuestra época.

En primer lugar, constituye la prueba de que, a pesar de una aparente indiferencia, millares de nuestros contemporáneos, tanto creyentes como incrédulos, aún pueden sentirse heridos en lo más vivo de sí mismos por unas cuestiones tan fundamentales como la existencia de Dios y el sentido que cabe dar a la fe cristiana. Las razones de semejante sensibilidad son probablemente diversas, contradictorias, y, a menudo, sin duda, muy pobres. Pero el hecho es evidente. Debemos tenerlo en cuenta y, a nuestro parecer, debemos alegrarnos de que sea así.

Por otra parte, y en un plano más teológico que pastoral, tanto el contenido del libro como el eco que ha suscitado, muestran con la mayor claridad que uno de los problemas fundamentales que han sido planteados al pensamiento moderno se halla condicionado por la filosofía del lenguaje y por la filosofía del conocimiento implicada en ella. ¿Qué valor tienen las palabras y las ideas? ¿Nos es realmente posible establecer, una comunicación con el prójimo? Cuestiones son éstas que se hacen mil veces más ardientes cuando se trata de las ideas y de las palabras que se refieren al misterio de Dios y a su designio redentor.

Sincero para con Dios fue escrito bajo la presión interior de un doble sufrimiento.

En primer lugar, el sufrimiento de la inteligencia amante que quiere hablar de Dios y mide la distancia que separa nuestras pobres palabras humanas de la realidad divina. La gran tradición cristiana conoce a fondo esta dificultad. San Agustín se hace eco de ella cuando escribe "¿Qué puede decir quien de Ti habla? Y, no obstante, ¡ay de los que de Ti callan!, puesto que, aun hablando, son mudos"¹. El Dr. Robinson no ignora seguramente los innumerables esfuerzos que a lo largo de los siglos han realizado los pensadores cristianos para afrontar esta dificultad. Pero no parece que haya logrado captar la profundidad de una reflexión junto a la cual su propia tentativa se nos presenta como terriblemente superficial. Y esta superficialidad contribuye a dar a su pensamiento, que pretende ser muy "existencial", un carácter mucho más abstracto que los análisis perfectamente sobrios, no apasionados, pero infinitamente más vitales, de un santo Tomás de Aquino, por ejemplo. No deja de ser cierto sin embargo que su estudio, aun pareciéndonos que toma un derrotero que sólo puede conducir al desastre, da testimonio de una inquietud saludable y siempre necesaria a un pensamiento que pretenda ser viviente.

¹ San Agustín, *Confesiones*, libro 1, cap. 4, nº 4.

Pero este libro ha sido escrito asimismo con el ánimo embargado por el sufrimiento del pastor y del misionero. El Dr. Robinson no quiere que el mensaje cristiano continúe siendo letra muerta para el hombre de nuestro tiempo, tanto si es creyente como incrédulo. Aunque le hayan tachado de ateo, no cabe la menor duda de que posee una fe profunda en Dios, y cree haber encontrado, gracias al teólogo americano Tillich², una nueva forma de hablar de Dios que sea aceptable por la inteligencia moderna. Nosotros pensamos que, también en este punto, su tentativa corre el riesgo de saldarse con un terrible fracaso. Más aún que la lectura de algunas cartas entre los centenares que recibió a raíz, de la publicación de su obra, el testimonio de David Boulton, en la revista socialista *Tribune*, viene a confirmar nuestro temor: "La lectura de *Sincero para con Dios* -escribe Boulton- fue para mí una experiencia decisiva, puesto que el autor describe el mismo camino que yo he recorrido". También, Boulton había llegado a la conclusión de que lo que él llamaba Dios en el contexto de su fe primera se identificaba con el fondo de toda realidad y que en definitiva no era sino el amor, la fraternidad entre los humanos. ¿Era preciso seguir hablando de Dios, cuando este término implicaba tantas otras asociaciones indeseables? "Por eso -concluye Boulton- ya no tengo ningún interés en inyectar un nuevo sentido a la palabra 'Dios'. Por eso mi propio esfuerzo para ser 'sincero para con Dios' me ha llevado a dejar de aplicarme, a mí mismo la denominación de 'cristiano'.³

El Dr. Robinson seguramente no previó, y menos aún deseó una aprobación de esta índole. Pero la cuestión que a nosotros se nos plantea es la siguiente: cualesquiera que fueran sus intenciones, que creemos encomiables sin restricción alguna, ¿acaso su teología no justifica una interpretación así? Para nosotros no ofrece la menor duda que la filosofía subyacente a su reflexión teológica desemboca fatalmente en la incoherencia o en la destrucción de la fe que el Dr. Robinson quisiera preservar y que, si partimos de sus propios principios, la conclusión de David Boulton se impone con mayor fuerza que la del Dr. Robinson.

El libro del Dr. Robinson resulta paradójico en más de un aspecto. Sin duda por eso su lectura es tan estimulante. Lo que en él parece revolucionario -su crítica de las "imágenes" antropomórficas utilizadas para referirnos a Dios, su denuncia de una espiritualidad de evasión, e incluso su combate en pro de una moral de situación- todo esto es lo que en realidad lo es menos.

Ya hemos mencionado el hecho de que la cuestión suscitada por el Dr. Robinson había dado lugar en los siglos pasados a una floración de análisis extremadamente agudos. Cuando consideramos los esfuerzos de *Sincero para con Dios*, no podemos sino echar de menos el rigor y la sutileza de ciertos textos del siglo XIII, que aún hoy día siguen siendo de una sorprendente actualidad. Pero el Dr. Robinson está versado sobre todo en la Sagrada Escritura. Por eso nos hubiera complacido verle' subrayar el hecho de que la primera y más radical revolución que tuvo lugar en la historia del pensamiento y del lenguaje humano con respecto a Dios fue la del Antiguo Testamento, a pesar de que el lenguaje bíblico abunda en expresiones de inevitables resonancias humanas o espacio-temporales. - Pero el Dr. Robinson es lo bastante discreto para caer en la cuenta de que se ha limitado a sustituir' unas expresiones tradicionales por otras que se le han antojado mejores, pues por el hecho de llamar a Dios "el fondo de nuestro ser" en lugar de designarlo como un Ser personal, no ha progresado ni un milímetro en el logro de un lenguaje que pudiera prescindir de unas analogías siempre delicadas de manejar, porque semejante lenguaje, sencillamente, no, existe en absoluto-. La verdadera y radical revolución consiste en que, para el pueblo hebreo, Dios es sobre todo Aquél cuyo Nombre nadie osa pronunciar; Aquél a quien, bajo pena de muerte, no está permitido representar por unas imágenes talladas.

Pero prescindiendo de la filosofía subyacente a la opción hecha por el Dr. Robinson y ciñéndonos estrictamente al punto de vista del lenguaje, por nuestra parte creemos que las expresiones simples y "burdamente" espaciales -el "Padre que está en los cielos", por ejemplo- son más adecuadas para preservar el misterio incomunicable de Dios. El "fondo de nuestro ser" disimula una añagaza más

² En realidad, P. J. Tillich era alemán, y había nacido en Schöllfliess a finales del siglo XIX. Fue el primer profesor no judío a quien los nazis expulsaron de su cátedra de la Universidad de Frankfurt. A invitación del Seminario de la Unión Teológica de Manhattan, pasó entonces a los Estados Unidos donde ejerció la docencia en varias universidades. Murió en Chicago, en octubre de 1965, a la edad de 79 años. (*N. de los T.*)

³ *The Honest to God Debate*, SCM Press, publicado por David L. Edwards, pp. 106-107. Este libro reúne algunos de los estudios, cartas y críticas que suscitó la publicación de *Sincero para con Dios*, junto con un nuevo capítulo de John A. T. Robinson.

peligrosa aún para el espíritu, y no estamos seguros de que el mismo Dr. Robinson no haya caído en semejante trampa.

Por lo que se refiere a su condena de una espiritualidad que se reduciría a ser una huida del mundo y de los trabajos que aguardan al cristiano en el mundo, esta condena se inscribe en una corriente que sin duda sería muy fácil seguir a través de los siglos y que, sobre todo en los tiempos modernos, se ha intensificado de tal modo que incluso podríamos decir que ha sido machacona y hasta a veces enfadosamente reiterada en la mayor parte de las predicaciones que han de soportar, los fieles. Lo cual no significa que no sea útil. Lo será todavía durante mucho tiempo y estamos agradecidos al Dr. Robinson por haberle dado un renovado vigor y, en cierto modo, una juventud de la que estaba necesitada. Sí, siempre resulta alentador sentirse repetir 'con tanta fuerza que la vida cotidiana es el "lugar donde se efectúa nuestro encuentro con Dios. Pero no es el único, ya que Dios nos 'aguarda asimismo en otros parajes de nuestro camino: en.' la plegaria secreta o eclesial, en la vida sacramental, "en la meditación de su Palabra. Creemos que la tentación contra la que hoy debemos espolear la vigilancia de los cristianos es mucho más la tentación que les hace perder el sentido de un verdadero diálogo con Dios, con ese "Tú" que es el Amor personal, que es asimismo el prójimo, incluso el prójimo primero y más próximo, ese "Tú" que nos interpela, que se nos revela y al que hemos de responder en el secreto de nuestro corazón y en un don de amor que nunca nada expresará mejor que las tres primeras demandas del padrenuestro: *Santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.* Si el encuentro con Dios no se establece asimismo en el centro de este silencio, tanto la plegaria encarnada en la relación con el prójimo como el acontecimiento cotidiano corren el peligro de convertirse a su vez, debido a una cierta ruptura, en una mera ilusión. Y entonces, también a este respecto, Jesús podría decir a sus discípulos: "¿No hacen esto también los gentiles?". La vida espiritual del cristiano se ejercerá siempre en esta dialéctica entre el interior y el exterior, entre la ' retirada y la acción, entre el "a solas" con Dios y el amor incondicional al hombre, sin que ni el prójimo esté nunca ausente de este "a solas con Dios", ni Dios esté nunca ausente del auténtico encuentro con nuestros hermanos.

Pasando ahora a las páginas que hablan de la "moral de situación", tampoco en ellas la problemática del Dr. Robinson tiene nada de revolucionaria. Ya en 1952 había recordado Pío XII el punto de vista católico. La moral católica acoge todo lo que hay de válido en las reivindicaciones de la moral "nueva", pues sabe sobradamente que el obrar del hombre siempre es un obrar "en situación", que las circunstancias no se repiten jamás, y sobre todo que los principios más absolutos e inmutables se aplican siempre a lo concreto por mediación de una virtud, la prudencia, que es precisamente la virtud de lo "singular", de lo único, o, si se prefiere, de la "situación".

No es éste el lugar indicado para detenernos en una más larga reflexión de este tema. Sin embargo, no al Dr. Robinson sino a todos los que, en nombre de lo "singular", niegan la posibilidad de unos principios morales válidos siempre y por doquier, quisiéramos decirles nuestra sorpresa ante el hecho de que esta perspectiva relativista sea cultivada precisamente en una época que puede preciarse de haber elaborado la carta de los derechos del hombre. Cualesquiera que sean las deficiencias de esta carta, que por otra parte precisará de un acendramiento continuado mientras dure el peregrinaje de la humanidad, representa una conquista indudable en la historia de la cultura y de la conciencia universal, y estamos persuadidos de que todos los partidarios de la moral de que ahora estamos hablando la suscribirían con fervor. Pero, ¿cuál es la significación profunda de esta carta sino el reconocimiento de que algo hay en el hombre que es permanente e inmutable; de que, cualesquiera que sean las épocas, tanto en la edad de piedra como en el tercer, milenarismo hacia el que caminamos; cualesquiera que sean las razas, las situaciones' sociales y culturales, y el estado mental (sano o alienado), un ser humano siempre es un ser humano, y, como tal, sujeto de derechos inajenables? En buena lógica, una moral "relativista" requeriría una concepción igualmente relativista de los derechos del hombre, o bien la afirmación de estos derechos como derechos que no sufren la menor excepción tendría que correr parejas con el reconocimiento de unas exigencias morales universalmente válidas. Una reflexión que pretenda ser lúcida y veraz debe afrontar la existencia humana en su total complejidad. Las simplificaciones pueden ser seductoras, incluso mucho más seductoras que el difícil esfuerzo de establecer las distinciones necesarias, pero rápidamente pasan a ser unas abstracciones inutilizables o, si son utilizadas, resultan altamente nocivas.

Otra paradoja. Existen dos planos en que resultarían ajustadas las expresiones que el Dr. Robinson desea utilizar en sustitución de las expresiones tradicionales, dos planos empero tan distanciados uno del otro que vienen a ser como dos planos extremos.

Por una parte, tenemos el plan místico. Podríamos presentar un buen número de textos magníficos, como por ejemplo los de Tauler, con los cuales los textos de Tillich, tan reiteradamente citados en este libro, ofrecen cierto parentesco -por lo menos en la superficie, pues no en vano percibimos en los primeros el estremecimiento inimitable del alma que ha hecho la experiencia del Abismo divino. Y en verdad resulta paradójica esta semejanza si pensamos en la incomprensión que el autor confiesa sentir por una vida espiritual cuyo primer objetivo no sea el encuentro con el hombre, hermano nuestro.

En el otro extremo, existe el plano en que se sitúa el "no creyente" que cree sin saberlo. La teología católica cuenta con un largo pasado de reflexión sobre lo que ella denomina la fe implícita o el problema de la "salvación de los infieles". Sabe que Dios ama y quiere salvar a todos los hombres. Y que esta voluntad de salvación se traduce en la oferta efectiva de la gracia a cada uno de ellos, cualquiera que sea el contexto religioso o arreligioso en que viva. Las especificaciones más recientes de esta doctrina se han detenido a analizar cómo podía estar presente el dinamismo de la gracia de Cristo en un hombre que no compartiera explícitamente la fe cristiana, que incluso luchara contra ella creyendo combatir así un engaño o una alienación del hombre.⁴

Empero, la descripción que el Dr. Robinson nos ofrece de Dios, concebido como el fondo incondicional de todo ser, y de la vocación del hombre, concebida como la llamada a un amor asimismo incondicional hacia el prójimo, esta descripción podría ser perfectamente válida para más de un agnóstico o de un ateo contemporáneos, los cuales son víctimas tanto de las enfermedades del pensamiento moderno como del ateísmo práctico de los cristianos, pero a los que no obstante Cristo ama y llama como ama y llama a cada uno de nosotros. Paradójico es asimismo para una teología que pretende ser de vanguardia el que, en realidad, esté adaptada al estado de cristiano que se ignora y que aún no ha alcanzado la plenitud del conocimiento de Jesucristo.

Y ya que hablamos de Jesucristo, bueno será añadir que ahí es donde creemos que la fe católica y la fe protestante tradicional tropezarán con mayor violencia contra las posiciones de *Sincero para con Dios*. En este punto el pensamiento dominante es el de Bultmann; pero aunque sean perfectamente válidas las críticas del Dr. Robinson contra cierta representación de la doctrina cristiana, pese a que el creyente se sentirá tan escasamente solidario de las deformaciones incriminadas como el autor, no deja de ser cierto que sus afirmaciones sustituyen la locura y el escándalo de la encarnación redentora por una visión que quizá no carece de grandeza, que pretende no escamotear la referencia a una revelación de Dios en Jesucristo, pero que de hecho pasa de largo, ante el misterio, cristiano. Lo menos que se le podría objetar es que el Cristo que surge del pensamiento del Dr. Robinson -no decimos el Cristo al que el Dr. Robinson ha dado su corazón y su vida- no es el Jesús tal como lo vio la fe de san Juan y de san Pablo, la fe por la que dieron su vida los apóstoles primero y tantos otros mártires después. Admitamos, si queréis, que sólo una concepción fenomenológica sea responsable de la imposibilidad en que se hallan tanto el Dr. Robinson como Bultmann de decir: "Ese Jesús de Nazaret no es únicamente Dios para mí en el sentido de que Dios se me revela a mí en él, sino que en sí mismo es el Verbo eterno y preexistente encarnado en el tiempo por la asunción de una humanidad tan real como la nuestra salvo el pecado, y ha dado verdaderamente su vida en rescate por la multitud". Pero, si es así, ¿acaso no será entonces esta filosofía la que deberemos someter a revisión?

Hechas las anteriores objeciones, digamos ahora que *Sincero para con Dios* puede prestarnos a todos un inmenso servicio. Para ciertos cristianos o para ciertas comunidades, adormecidas en un formalismo religioso que quizá haya logrado darles la ilusión de la fe, será tal vez el choque saludable que despierta, la interrogación que ya no admite escapatoria alguna, el punto de partida para un nuevo descubrimiento. Incluso si somos del parecer que el sustento que este libro nos propone es harto menguado para nuestra hambre, a todos puede ayudarnos a no convertir sencillamente a Dios en el suplefaltas que remedia nuestras carencias, en la clave de bóveda de un sistema del que Él sólo sería una parte, aunque fuera la parte decisiva. Si la "religión" es eso, y quizá lo es en demasía para

⁴ Cf. *Lumen Gentium*, la Constitución dogmática sobre "La Iglesia", Vaticano II, cap. II.

muchos cristianos, entonces también nosotros desearemos de todo corazón, a la par del Dr. Robinson, aquel "cristianismo sin religión" que preconizaba Bonhoeffer.

Podemos pues afirmar en conclusión que a todo lector serio le será provechosa la lectura de esta obra, sobre todo si sus conclusiones resultan ser, en lo esencial, diametralmente opuestas a las del autor.

JEAN DE LA CROIX KAELIN, o. p.
Asistente eclesiástico internacional de Pax
Romana, y Consiliario universitario en Ginebra

PREFACIO

Forma parte del ministerio de un obispo, en la Iglesia el que sea guardián y defensor de su doctrina. Y yo me encuentro que soy obispo en unos momentos en que el desempeño de esta pesada carga requiere, quizá como nunca hasta ahora, una mayor profundidad de conocimientos teológicos y una más acusada calidad de discernimiento.

Pues mucho me temo que estamos ya en los albores de un período en que cada vez resultará más difícil saber lo que exige la verdadera defensa de la verdad cristiana. Existe y sin duda existirá siempre un número ciertamente mayoritario de personas para quienes la mejor defensa de la doctrina -en realidad, la única defensa- consiste en la inflexible reafirmación de "la fe que antiguamente fue revelada a los santos", aunque presentándola en un lenguaje nuevo e inteligente, adaptado al mundo contemporáneo. En estos últimos años la Iglesia no ha carecido de teólogos y apologistas que se consagraran a semejante tarea. Sus trabajos se han visto recompensados por, el apasionado interés que han suscitado, y es de creer que en lo sucesivo se experimentará una creciente necesidad de ellos. Nada pues de lo que voy a decir en este libro ha de ser interpretado como un desmentido de su indispensable vocación.

Pero creo asimismo que, en los próximos años, seremos llamados a ir mucho más allá de lo que requeriría una simple reiteración, en términos modernos, de la ortodoxia tradicional. Si nuestra defensa de la fe se "limita a semejante tarea, con toda probabilidad descubriremos" luego que todo lo hemos perdido, salvo un pequeño remanente religioso. A mi juicio se precisa una refundición mucho más radical, en cuyo proceso deberán entrar en fusión las categorías más fundamentales de nuestra teología -las categorías de Dios, de lo sobrenatural e incluso de la misma religión. En verdad, aunque evidentemente no estemos en situación de hacerla, puedo comprender al menos lo que quieren decir quienes insisten en la conveniencia de abandonar el uso de la palabra "Dios" durante una generación: tan impregnada ha llegado a estar ahora esta palabra de una cierta manera de pensar, que quizás habremos de descartar para que el Evangelio continúe teniendo alguna significación.

Pues estoy convencido de "que un abismo, cada vez más profundo" ha ido fraguándose entre el sobrenaturalismo tradicional y ortodoxo que hasta ahora ha encuadrado nuestra fe, y las categorías a las que actualmente confiere una significación el mundo "laico" (digámoslo así, por carecer de un mejor término). No pretendo decir: con esto que exista un boquete cada vez mayor entre, el cristianismo y la sociedad pagana. Es posible que sea así, pero no es de esta separación de la que ahora estoy hablando. Ya que no se trata de una división acerca de la verdad del Evangelio mismo. En realidad, muchos cristianos se encuentran en el mismo lado de los que no lo son. Y entre los no cristianos; inteligentes que son amigos nuestros, buen número, de ellos están mucho más cerca del reino de los cielos de lo que ellos mismos podrían suponer. Pues, aunque se imaginan que son ellos quienes han rechazado el Evangelio, en realidad se han sentido rudamente descorazonados por una particular manera de pensar acerca de las cosas del mundo que con sobrada razón juzgan increíble.

Por otra parte, la línea divisoria de la que estoy hablando me parte a mí mismo por la mitad, aunque con el transcurso del tiempo voy viendo que cada vez es menor, la parte de mí mismo que se halla a su lado derecho. Y así, cuando veo o escucho la retransmisión de una polémica entablada entre un cristiano y un humanista, muy a menudo constato con sorpresa que mis mayores simpatías se inclinan por el humanista. Y esto no se debe en modo alguno a que haya puesto en duda mi fe o mis

responsabilidades religiosas, sino a que instintivamente comparto con el humanista su incapacidad para aceptar el esquema de pensamiento y el molde de religión en que la fe le es únicamente presentada. Siento que tiene razón de rebelarse y experimentar una desazón creciente ante el hecho de que la "ortodoxia" sea identificada con esta manera de pensar.

Lo que es esta estructura será precisado más adelante en el cuerpo de este libro. Mi único interés estriba ahora en abogar en pro de que quienes creen que su participación" en el conjunto de los trabajos apologeticos de la Iglesia consiste en someter a una radical revisión el "cuadro religioso" establecido, sean reconocidos y aceptados como tan genuinos y, a la larga, tan necesarios como los demás defensores de la fe.

Pero no me hago ilusiones. Me inclino más bien a pensar que el abismo de separación aún deberá hacerse más hondo antes de que pueda tenderse un puente sobre él, y que se producirá una alienación creciente, tanto en las filas de la Iglesia como fuera de ella, entre aquellos cuya receta básica sea la mixtura de antaño (por mucho que la hayan revitalizado) y aquellos otros que se sientan obligados ante todo a ser sinceros; dondequiera que les lleve su sinceridad. Me duele creer que no sea sino demasiado cierta la conclusión a que llegaba el Dr. Alec Vidler en una reciente emisión radiofónica⁵, que con tanta amargura fue luego combatida: "Ahora nos es forzoso barloventear duramente para capear el temporal, porque ha habido en la Iglesia una excesiva mengua de pensamiento verdadero y profundo, de rigor y de integridad intelectual". En modo alguno acusaré de falta de sinceridad a aquellos que encuentran enteramente aceptable el cuadro tradicional de la metafísica y de la moral (a una gran parte de mí mismo también le parece aceptable). Pero lo que me acongoja es la vehemencia -y, en el fondo, la inseguridad- de los que creen que la fe sólo puede defenderse estigmatizando a los otros como enemigos dentro del propio campo.

Creo que en la actualidad se dan unas analogías harto desagradables con la situación que presentaba la escena eclesiástica un siglo atrás, cuando (como ahora ya todo el mundo admite) los guardianes de la ortodoxia tradicional sólo lograron hacer casi imposible la verdadera defensa del Evangelio. Si consideramos el camino que todos hemos recorrido desde entonces⁶, podemos constatar que casi todo lo que en aquella época fue dicho en el seno de la Iglesia, ha resultado después excesivamente conservador. Lo que yo he intentado decir-en este libro, a manera de ensayo exploratorio, puede parecer ahora radical y, a muchos sin duda, herético. Pero de lo único de que estoy completamente seguro es de que, retrospectivamente, se verá luego que mi error habrá consistido en no ser lo bastante radical.

Noviembre de 1962

JOHN WOOLWICH

⁵ BBC/TV, domingo, 4 noviembre 1962.

⁶ Cf., por ejemplo, P. O. G. White, "The Colenso Controversy", *Theology*, LXV, octubre 1962, pp. 402-408.

REVOLUCIÓN A REGAÑADIENTES

¿EN LO ALTO O AFUERA?

La Biblia nos habla de un Dios "en lo alto". Es indudable que su descripción de un universo de tres pisos –"en lo alto, el cielo; en medio, la tierra; y debajo de la tierra, las aguas"– fue considerada antaño en su sentido más literal. Es asimismo indudable que, de haberlos instado a ello, los autores más artificiosos del Antiguo Testamento habrían sido los primeros en admitir que su lenguaje era meramente simbólico para representar y transmitir unas realidades espirituales. Claro está que nunca se vieron instados a pronunciarse de esta forma, aunque tampoco les hubiera embarazado una pregunta así. Incluso un hombre de gran experiencia y cultura como san Lucas puede expresar su convicción en la ascensión de Cristo –la convicción de que Cristo no está meramente vivo, sino que reina en el poder y en la justicia de Dios– utilizando unos términos tan toscos como los de "haber sido elevado al cielo" y de estar allí sentado a la diestra del Altísimo.⁷ San Lucas no siente ninguna necesidad de justificar estas expresiones; y, no obstante, de entre todos los autores del Nuevo Testamento, era él quien porfiaba por transmitir el cristianismo a los que Schleiermacher ha llamado "los denigradores cultivados" de la nueva religión. Contraste tanto más notable aún, por cuanto san Lucas no deja a sus lectores la menor duda de que las nociones de los atenienses acerca de la naturaleza de la divinidad -nociones que nosotros sólo podemos considerar como muy escasas y harto primitivas- eran totalmente eliminadas por el cristianismo, como por ejemplo que Dios habite en templos hechos por mano del hombre y que por manos humanas sea servido.⁸

Por otra parte, san Juan y el que luego fue san Pablo, los dos teólogos más maduros del Nuevo Testamento, son los que se muestran menos inhibidos cuando escriben acerca de este "subir" y "bajar".

*Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en los cielos.⁹
¿Esto os escandaliza? ¿Y si veis entonces al Hijo del hombre subiendo adonde estaba antes?¹⁰
Y lo de "subió", ¿qué es, sino que también bajó a las partes inferiores de la tierra? El mismo que bajó es también el que subió encima de todos los cielos, para que todo llegara a plenitud.¹¹*

San Juan y san Pablo pudieron emplear este lenguaje con toda naturalidad porque aún no había llegado a ser un estorbo. En su época, todo el mundo aceptaba la noción de un Dios "en lo alto", aunque los palurdos la entendieran en un sentido más burdo que los gnósticos. Es indudable que el hecho de ser "arreatado al tercer cielo"¹² constituía para san Pablo la misma metáfora que para nosotros (aunque para él fuera de mucha mayor precisión). Pero podía servirse de ella cuando escribía a los corintios, que estaban acostumbrados a las artificiosidades del lenguaje, sin sentir la necesidad de "desmitizarla" para lograr que la aceptaran.

La idea de un Dios "en lo alto" no embarazaba en lo más mínimo a los autores del Nuevo Testamento, porque esta noción todavía no había llegado a ser una dificultad. Tampoco a nosotros nos produce un mayor embarazo, porque, para la mayoría de gente, ya ha dejado de ser una dificultad. Apenas si somos conscientes de que expresamos en términos de altitud la mayor parte de las cosas

7 Hechos 1, 9-11.

8 Hechos 17, 22-31.

9 Juan 3, 13.

10 Juan 6, 61 y ss.

11 Efesios 4, 9 y ss.

12 Corintios 12, 2.

que nos parecen más sagradas, aunque como Edwyn Bevan observaba en sus *Gifford Lectures*¹³, si formuláramos la proposición: "Los valores morales y espirituales son mayores o menores según sea mayor o menor la distancia que los separa de la superficie terrestre", esta proposición, así crudamente expresada, nos parecería ciertamente estrafalaria. Desde hace tiempo nos parece superflua toda explicación a este respecto, aunque todavía sigamos explicando a nuestros hijos que el paraíso celestial, en realidad, no está situado exactamente sobre su cabeza, ni Dios literalmente "encima del brillante cielo azul".¹⁴ Además, la mayoría de nosotros, cualesquiera que sean nuestras concepciones mentales más elaboradas, todavía solemos guardar en lo profundo de nosotros mismos la imagen mental de "un anciano en el cielo". Pero, las más de las veces, este "lenguaje tradicional de un universo de tres pisos no constituye un obstáculo serio para la mayoría de nosotros. No nos molesta., intelectualmente, no es un "ultraje" para nuestra fe, porque hace tiempo que llevamos a cabo una transposición considerable de la que ahora apenas somos conscientes. En realidad, no nos damos cuenta de hasta qué punto la terminología bíblica está llena de las expresiones espaciales más burdas, porque hemos dejado de percibirlo así. Es como si al leer una partitura musical viéramos realmente, no las notas impresas, sino las notas de otra clave a la que mentalmente, estuviéramos transponiéndola. En la partitura bíblica existen algunas notas, por decirlo así, con las que todavía tropezamos porque siguen conservando su antiguo tono (el relato de la ascensión, por ejemplo) y, para trasponer estas notas, hemos de realizar un esfuerzo consciente. Pero, en general, asimilamos el lenguaje bíblico sin dificultad.

Puesto que, en lugar de un Dios que se halle literalmente o físicamente "en lo alto", hemos aceptado, como parte de nuestro bagaje mental, a un Dios que se halla "afuera" en un sentido espiritual o metafísico. Hay personas, claro está, para quienes Dios está "afuera" casi en el sentido más literal. Estas personas pueden haber aceptado la revolución científica de Copérnico, pero en todo caso hasta una época muy reciente han seguido pensando en Dios como si, en definitiva, se hallara "más allá" del espacio cósmico. El hecho de que, en nuestra era espacial, mucha gente tenga la impresión instintiva de que ya no es posible creer en Dios, nos muestra hasta qué punto ha sido burdamente física la noción de un Dios "afuera". Antes de que los últimos rincones del cosmos fueran explorados o nos viéramos capaces de explorarlos (por medio del radiotelescopio, ya que no por cohetes), siempre era posible situar mentalmente a Dios en alguna *terra incognita*. Pero, en la actualidad, parece como si ya no hubiera sitio para Él, no sólo en la posada de Belén, sino incluso en el universo entero, puesto que en él no queda ningún lugar vacío. Por supuesto que nuestra nueva concepción del universo, en realidad, no ha cambiado nada. El límite que la velocidad de la luz impone al "espacio" (de tal modo que, más allá de cierto punto -no muy distante del límite de nuestro alcance actual-, todos los objetos se alejan a través del horizonte de visibilidad) es aún mucho más severo. Y, si, así lo deseamos, no hay razón que nos impida situar a Dios "más allá" de este horizonte de visibilidad. Allí sería completamente invulnerable, al resguardo de un "hueco" del que la ciencia nunca podría desalojarle. Pero, de hecho, el advenimiento de la era espacial ha destruido esta burda concepción de Dios, y deberíamos estarle agradecidos. Pues si bien Dios está "más allá", no está *literalmente* más allá de nada.

Pero es mucho más difícil que llegue a morir la idea de un Dios "afuera" en un sentido espiritual o metafísico. En realidad, pensar tan sólo en la posible necesidad de abolir semejante concepción de Dios desasosegaría gravemente a la mayor parte de personas. Puesto que es su Dios, y no disponen de nada para poner en su lugar. Incluso sería más sincero si dijéramos "nosotros" y "nuestro" en vez de "ellos" y "su". Ya que el que así es atacado, es el Dios de nuestra infancia y de nuestras pláticas, el Dios de nuestros padres y de nuestra religión. En cada uno de nosotros vive una u otra imagen mental de un Dios "afuera", de un Dios que "existe" encima y más allá del mundo que Él creó, un Dios a quien rezamos y hacia el cual vamos cuando morimos. En la teología tradicional cristiana, la doctrina de la Trinidad atestigua la existencia en sí y por sí de este Ser divino fuera y separado de nosotros. La doctrina de la creación afirma que, en un momento del tiempo, este Dios llamó "al mundo" a la existencia como cosa exterior y opuesta a Sí mismo. El relato bíblico nos cuenta cómo Dios entró en contacto con las criaturas que Él había creado, cómo estableció una "alianza" con ellas, cómo les "envió" a sus profetas, y cómo, en la plenitud de los tiempos, las "visitó" en la persona de su Hijo, el cual ha de "volver" un día para reunir a los fieles a su alrededor.

13 *Symbolism and Belief* (1938), p. 30. Los capítulos 2 y 3 sobre "Altitud" constituyen un *locus classicus* de la concepción de Dios "en lo alto".

14 Verso de un cántico infantil, muy popular entre los anglicanos (*N. de los T.*)

La imagen de un Dios "afuera" que llega a la tierra a la manera de alguien que viniera a visitarnos desde el espacio exterior, está implícita en toda presentación popular del drama cristiano de la redención, tanto si esta presentación se lleva a cabo desde el púlpito como por medio de la imprenta. Y es digno de notar además que todos aquellos que con mayor éxito han transmitido este mensaje en nuestros días –como por ejemplo Dorothy Sayers, C. S. Lewis, J. B. Phillips– no han vacilado en usar un lenguaje audazmente antropomórfico. Claro está que estos autores no se lo han tomado al pie de la letra, como tampoco los autores del Nuevo Testamento creyeron en un Dios que se hallara literalmente "en lo alto", pero todo parece indicar que no han experimentado el menor tropiezo cuando han utilizado este lenguaje para exponer el Evangelio. Esto constituye una prueba suficiente de la existencia de un público asaz reflexivo para el que este sistema de referencias no presenta todavía ninguna dificultad, y el mismo éxito logrado podría hacernos titubear antes de decidirnos a derribarlo o a someterlo a revisión.

En modo alguno quisiera aparentar que me erijo en crítico desde una posición superior. Me gustaría poder creer en la posibilidad de usar este lenguaje mitológico del Dios "afuera" efectuando con él la misma transposición perfectamente natural y subconsciente que ya realizamos, como antes he indicado, con el lenguaje mitológico del Dios "en lo alto". Pues si no nos acostumbramos a efectuar esta transposición sin el menor esfuerzo y, si no somos capaces de comprender esta, por decido así, notación teológica, nos privaremos de todo contacto con los clásicos de la fe cristiana, del mismo modo que seríamos incapaces de leer la Biblia si tropezáramos con su manera de describir a Dios. Creo no obstante que, antes de que esto fuera posible y antes de que este lenguaje dejara de ser un escándalo para la fe de una infinidad de gente, tendría que transcurrir un siglo o más tiempo aún de dura contienda en pro del mismo. Es evidente que nadie desea vivir en una época así, y todos quisiéramos con ardor que no fuera necesaria. Pero todos los signos indican que estamos llegando a un punto en que toda la concepción de un Dios "afuera", que tan útil nos fue cuando se derrumbó la concepción del universo de tres pisos, se está convirtiendo ahora en un obstáculo en lugar de ser una ayuda.

También antaño llegó un momento en que la concepción de un universo de tres pisos se convirtió en un obstáculo, incluso como mera imagen del acervo mental de la gente. Pero en aquel caso transcurrió un lapso considerable de tiempo desde que dejó de ser tomada literalmente como modelo del universo hasta que dejó de desempeñar una función útil en tanto que metáfora. A manera de ejemplo, podemos citar lo ocurrido con la doctrina del infierno. Según la antigua concepción, el infierno se hallaba "debajo". En la época de Shakespeare, nadie creía que literalmente se hallara debajo de la tierra, pero en *Hamlet* todavía conserva suficiente vida y credibilidad, por lo menos como metáfora. No obstante, un infierno localizado ha ido perdiendo progresivamente su fuerza de coerción sobre nuestra imaginación, y los esfuerzos de los "revivalists"¹⁵ para atizar sus llamas no han logrado restituirle su antiguo poder. Es trágico que, en este caso, para el diablo y sus demonios, para el abismo infernal y el lago de fuego, no se haya dado con una transposición efectiva del mismo género que la hallada para la imagen del Dios "afuera". El elemento infernal ha tendido a desaparecer por completo del cristianismo popular, y ello ha sido en gran detrimento de la profundidad del Evangelio.

Pero mi intención aquí estriba en subrayar el hecho de que la sustitución del antiguo esquema fue operándose de un modo gradual. Aunque científicamente desacreditado, continuaba sirviendo empero como cuadro de referencia aceptable en teología. Durante muchos siglos la imagen de un Dios "en lo alto" sobrevivió a su validez como descripción literal de la realidad. Pero creo que, hoy día tenemos que hacer frente a una doble crisis. El golpe de gracia psicológico, ya que no lógico, que la ciencia moderna y la tecnología han asentado a la idea de que podría existir literalmente un Dios "afuera" ha coincidido con la evidencia de que la imagen mental de un Dios así podría ser mucho más un escollo que no una ayuda para creer en el Evangelio. Se ejerce pues una doble presión sobre nosotros para que rechacemos la totalidad de este sistema y, con él, toda creencia en Dios.

Por otra parte, no se trata meramente de acelerar ahora las adaptaciones necesarias. Para abordar la concepción de un Dios "afuera" tenemos que consumir una ruptura mucho más fundamental que la que antaño requirió la transición a este Dios "afuera" desde un Dios "en lo alto".

¹⁵ Se llama *revivalists* a ciertos predicadores protestantes, que van de pueblo en pueblo, intentando suscitar el fervor religioso en la gente. Su estilo oratorio suele entrañar abundantes y abigarradas imágenes de los terrores infernales (N. de los T.)

Aquella primera transposición se redujo casi únicamente a un cambio de notación verbal y de metáfora espacial, que tuvo empero cierta importancia por cuanto indudablemente liberó el cristianismo de una cosmología derivada de una tierra "plana". Pero si ahora se nos pide que abandonemos toda idea de un Ser "afuera", eso podrá parecernos una franca negación de Dios. Ya que, en el sentido habitual, creer en Dios significa estar convencido de la existencia de un Ser así, supremo y separado. Son "teístas" quienes creen en la existencia de tal Ser y son "ateos" quienes niegan su existencia.

Pero, ¿y si supusiéramos que tal Super-ser "afuera" no es, en realidad, sino una versión sofisticada del "anciano en el cielo"? ¿Y si supusiéramos que creer en Dios no implica, no puede implicar, en absoluto, que estemos persuadidos de la "existencia" de una entidad así, incluso suprema, que, a semejanza de la vida en el planeta Marte, podría o no podría existir "afuera"? ¿Y si supusiéramos que los ateos tienen razón –pero que esto no entraña el fin o la negación del cristianismo como no lo entrañó el descrédito del Dios "en lo alto", descrédito que en su época debió parecer el desmentido de todo cuanto afirmaba la Biblia? ¿Y si supusiéramos que el ateísmo no hace más que derruir un ídolo y que podemos y debemos vivir desde ahora sin un Dios "afuera"? ¿Nos hemos enfrentado seriamente con la posibilidad de que abandonar un ídolo así puede ser, en el futuro, la única manera de conferir una significación al cristianismo, excepto por lo que se refiere al reducido número de los que seguirán creyendo en el equivalente de la "tierra plana" (igual como la antigua adhesión a aquel primer Dios "en lo alto" habría hecho que, en el mundo moderno, la creencia en el Evangelio resultara imposible para todo el mundo excepto para los pueblos primitivos)? Quizá después de todo tienen razón los freudianos cuando afirman que un Dios así –el Dios de la teología tradicional popular– es tan sólo una proyección nuestra, y quizá nosotros estamos llamados a vivir ahora sin esta proyección, cualquiera que sea su forma.

Semejante proposición no resulta nada seductora: es inevitable que nos produzca la sensación de dejamos huérfanos. No cabe duda de que será mal entendida, provocará resistencias y será tachada de constituir una negación del Evangelio, una traición a lo que nos dice la Biblia (aunque, entendida en el sentido literal de sus términos, la Biblia nos habla de un Dios al que ya hemos abandonado desde hace mucho tiempo). Y no sólo provocará la oposición de los "fundamentalistas"¹⁶, sino también la del noventa por ciento de la gente de iglesia. Incluso se llamarán a engaño la mayoría de los no-intelectuales que han dejado de practicar, pero que tienden a ser más celosos que los fieles de las creencias que antes han rechazado y se sienten profundamente irritados cuando alguien traiciona dichas creencias. Más grave aún: gran parte de nosotros mismos encuentra inaceptable esta revolución y desearía que no fuera necesaria.

Y así se suscita de nuevo la insistente pregunta: ¿Por qué? ¿Es verdaderamente necesario acometer esta revolución "copernicana"? ¿Hemos de trastornar todo lo que la mayor parte de la gente felizmente cree –o todo lo que felizmente prefiere no creer? Y ¿tenemos algo con que sustituirlo?

CRISTIANOS QUE SE INTERROGAN

Me preocupa, en verdad, el sesgo peculiar de estas cuestiones. Y estoy convencido de que han de ser estudiadas a fondo. O, mejor dicho, hay cuestiones de éstas que ya son objeto de investigación en muchos lugares, pero lo único que aún no está decidido es si permanecerán confinadas en el círculo del debate intelectual o si serán arrastradas a la discusión pública y producidas honradamente en mitad de la calle. Sé muy bien que, como obispo, podría cumplir felizmente la mayor parte de mi trabajo sin que nunca me viera forzado a encararme con estos problemas. La máquina eclesiástica funcionaría con toda suavidad, de hecho, con mucha mayor suavidad, si nunca los suscitara. La clase de sermones que normalmente he de predicar no requiere que sean dilucidadas tales dificultades. Y así, es tan considerable el imperativo de mis deberes cotidianos, que nunca habría dispuesto del tiempo suficiente para preocuparme de esas cuestiones y escribir este libro si, durante tres meses, no hubiera permanecido forzosamente inactivo en la cama. Pero eran cuestiones que me acuciaban desde mucho tiempo atrás e inmediatamente experimenté la necesidad espiritual de aprovechar aquel periodo de invalidez para dejarlas que cobraran todo su empuje.

¹⁶ Se da el nombre de "fundamentalistas" a quienes, en oposición a los modernistas, defienden las creencias ortodoxas tradicionales, como la infalibilidad de las Sagradas Escrituras y la aceptación literal de los "credos", como fundamento del cristianismo protestante. (*N. de los T.*)

Me es difícil expresarme; la única manera de hacerlo estriba en decir que, a lo largo de los años, gran número de cosas han ido llamando mi atención de un modo inexplicable; después, varios aspectos no coordinados de mis lecturas y de mi experiencia personal han venido a "añadirseles". Aunque sin, articularla, claramente, va formándose en nosotros la convicción de que ciertas cosas son verdaderas o importantes. No podemos apresarlas en su totalidad o comprender por qué tienen tanta importancia. Quizá, ni siquiera podemos acogerlas en paz. Sabemos simplemente que, si hemos de conservar nuestra integridad, debemos transigir con ellas. Porque en cuanto nos hemos dado cuenta de su singular importancia, pero no les hemos prestado la debida atención, entonces otras convicciones empiezan a perder sutilmente el poder que en nosotros ejercían: seguimos afirmando públicamente estas otras convicciones, seguimos diciendo que creemos en ellas (lo que empero no deja de ser verdad), pero en cierto modo parecen ya más huecas. Aunque sea subjetivo, el discernimiento de lo verdadero sabemos que entraña una autenticidad que se nos impone y no nos permite hacerle ninguna modificación.

Pero existen asimismo ciertas otras cosas que *no* nos han llamado nunca la atención: ciertas formas de expresión tradicional cristiana –tanto en el orden de las devociones como en la práctica diaria– han podido revestir una importancia primordial para la mayoría de la gente, pero, personalmente, nos han dejado siempre fríos. La conclusión obvia es que semejante indiferencia se debe a nuestra propia inadecuación espiritual, lo cual no deja de ser en gran parte verdadero. Pero nunca he podido olvidar el alivio con que descubrí, veinte años atrás, durante mis estudios de teología, un espíritu muy semejante al mío en una conversación sostenida a altas horas de la noche. Como a mí me ocurría, aquel amigo se descubría igualmente insensible al conjunto de la enseñanza que recibíamos sobre la plegaria. No había nada, en aquella enseñanza, que pudiéramos tachar de erróneo. En realidad, constituía un conjunto impresionante, pero, sencillamente, no hacía mella en nosotros; y lo que aún es peor: ni siquiera lo lamentábamos. Sin embargo, no sentirme ya como el mayor de los pecadores o como el único soldado que no llevaba el paso, me quitó el peso de secreta culpabilidad que me agobiaba, aunque nunca había osado confesarla. Desde entonces he tropezado con otras personas –incluso diría que, en cada cuestión, constituyen una minoría sorprendentemente grande– que me han confesado hallarse en el mismo punto muerto. Los tradicionales artículos de fe son sin duda verdaderos en su totalidad, y uno los reconoce como algo de lo que debería poder responder; pero, en cierto modo, parece como si estuvieran dando vueltas a nuestro alrededor en lugar de hallarse en el interior de nosotros mismos. No obstante, si abiertamente ponemos en duda estos artículos, daremos la impresión de traicionados, pareceremos estigmatizados, como irremediabilmente faltos de espiritualidad y como un escándalo para la fe de los demás.

Esto no es más que un ejemplo personal. En realidad, a medida que con los años crece nuestra experiencia, caemos en la cuenta de que las cosas en las que no creemos y en las que entendemos no estar obligados a creer, ejercen una influencia tan liberadora como las cosas en las que creemos. James Pike, obispo de California, es uno de los que confiesan haber hecho el mismo descubrimiento. En un artículo estimulante –y realmente constructivo¹⁷, que alzó en vilo a la Iglesia americana y que el clero de una diócesis incluso llegó a tachar de herético, escribe: "Pertenezco a una tradición religiosa... cuyos conocimientos acerca de la religión dejan en verdad mucho que desear. Los católicos romanos y los baptistas del Sur saben de ella mucho más que nosotros. Y... tengo la impresión de que muchos miembros de mi propia Iglesia –incluso entre los que escriben los opúsculos que luego se venden en los pórticos de los templos– conocen una cantidad excesiva de respuestas. No niego la verdad de tales respuestas; confieso sencillamente que yo sé muchas menos que los autores de estos folletos."

Pero lo que yo ahora quisiera subrayar es que poco a poco he ido dándome cuenta de que parecían existir ciertas conexiones entre algunas de las cosas que solicitaban profundamente mi atención y algunas de las que no la solicitaban. Empecé a descubrir que estaba poniendo en duda todo un conjunto de presuposiciones y que me sentía inclinado hacia otro conjunto diferente que lo sustituía. Mi objetivo en este libro no es otro que intentar rehacer en voz alta ésta mi progresión interior para que los demás puedan seguir todas sus etapas. Pues creo que se trata de un proceso que, en una u otra forma, es común a muchos de nuestros contemporáneos. Numerosos indicios, aparentemente orientados en la misma dirección, me lo confirman. Me he limitado a poco más que a

¹⁷ "Three pronged Synthesis", *The Christian Century*, 21 diciembre 1960.

recoger algunos de ellos, y no se me oculta que, en este libro, más que en cualquier otro de los que llevo escritos, me debato con mucha dificultad para repensar tan sólo lo que los demás han pensado antes que yo. No puedo pretender que haya comprendido a fondo todo lo que intento transmitir. Y es en parte por esta razón por lo que he preferido dejarles hablar con sus mismas palabras, citando extensos pasajes de sus obras. Pero otra razón que me indujo a escoger este procedimiento es la de considerar este libro como un intento de comunicación, de mediación entre un mundo de especulación religiosa en el que todo lo que he de decir es harto familiar, carente de toda originalidad, y otro mundo popular, tanto dentro como fuera de la Iglesia, en el que es totalmente desconocido e incluso casi herético.

Al llegar a este punto bueno será que, para indicar las cuestiones que me propongo abordar, me sea permitido citar a manera de ejemplo tres pasajes, breves los tres, cuyas ideas encontraron en mí una inmediata acogida cuando las leí por primera vez, y que desde entonces se han evidenciado como altamente fecundas, no sólo para mí, sino para gran número de la gente de mi generación.

De estos tres escritos, el primero para mí en antigüedad (aunque no el primero por la fecha de su publicación) es un sermón de Paul Tillich, incluido en su colección *The Shaking of the Foundations*, libro que se publicó en Inglaterra en 1949.¹⁸ Este sermón, titulado: "La profundidad de la existencia", me abrió los ojos a la transformación que parecía experimentar gran parte del simbolismo religioso tradicional al ser transpuesto desde las alturas a las profundidades. Tillich decía que Dios no es una proyección "afuera", no es un Otro situado allende los cielos y de cuya existencia nos hemos de convencer, sino que es el fondo de nuestro mismo ser.

El nombre de esta profundidad infinita e inagotable y el fondo de todo ser es *Dios*. Esta profundidad es lo que significa la palabra *Dios*. Y si esta palabra carece de suficiente significación para vosotros, traducidla y hablad entonces de las profundidades de vuestra vida, de la fuente de vuestro ser, de vuestro interés último, de lo que os tomáis seriamente, sin reserva alguna. Para lograrlo, quizá tendréis que olvidar todo lo que de tradicional hayáis aprendido acerca de Dios, quizás incluso esta misma palabra. Pero si sabéis que Dios significa profundidad, ya sabéis mucho acerca de Él. Entonces ya no podréis llamaros ateos o no creyentes. Porque ya no os será posible pensar o decir: la vida carece de profundidad, la vida es superficial, el ser mismo no es sino superficie. Si pudierais decir esto con absoluta seriedad, seriais ateos; no siendo así, no lo sois. Quien sabe algo acerca de la profundidad, sabe algo acerca de Dios.¹⁹

Recuerdo lo luminosas que fueron para mí estas palabras cuando las leí por primera vez. Hice lo que nunca había hecho antes, ni he vuelto a hacer después: sencillamente, a mis estudiantes de aquel entonces, les leí el sermón de Tillich en lugar del mío que había preparado a su intención. No recuerdo, que volviera a echar una mirada a estas palabras hasta que empecé a escribir este libro; pero fueron uno de los riachuelos que por debajo de la superficie han confluído luego en el río subterráneo del que después he llegado a ser consciente. Más adelante volveré a hablar de estas palabras de Tillich, así como de las demás influencias que seguidamente mencionaré en este capítulo. Por ahora baste decir que me parecieron hablar de Dios con una pertinencia nueva e indestructible, y que, gracias a ellas, se hace tan remoto como artificial el lenguaje tradicional de un Dios que vino al mundo desde el exterior.

En segundo lugar, he de señalar la impresión que me causaron los pasajes, hoy ya famosos, que sobre el "cristianismo sin religión" se hallan en las *Cartas y notas desde la prisión* de Dietrich Bonhoeffer.²⁰ Por primera vez leí unos extractos de ellas en *The Ecumenical Review* de enero de 1952, poco después de su primera publicación en alemán. Al punto se daba uno cuenta de "que la Iglesia no estaba aún preparada, para aceptar lo que Bonhoeffer nos proponía como su última voluntad y testamento antes de ser ahorcado por las S. S.: tal vez no será comprendido debidamente hasta dentro de un centenar de años. Pero de nuevo se me antojó, que me hallaba ante uno de aquellos hilillos de agua que un buen día acaban hendiendo las peñas.

¹⁸ Ahora disponemos de la edición Pelican (1962), a la que nos referimos en todas las indicaciones de las páginas. (Véase la traducción castellana de esta obra, *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Barcelona, LIBROS DEL NOPAL de ediciones Ariel, S.A., 1968).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 95 de la edición castellana.

²⁰ *Letters and Papers from Prison*, Ed. E. Bethge, 1953 (la 2ª edición a la que nos remitimos en todas nuestras referencias, es de 1956). La edición americana se titula *Prisoner for God*. [La edición original alemana, de la que se han traducido directamente todas las citas que aparecen a lo largo de este libro, se titula *Widerstand und Ergebung* y fue publicada por Chr. Kaiser Verlag, de Munich. La edición castellana, *Resistencia y sumisión*, va a ser publicada por LIBROS DEL NOPAL de Ediciones Ariel, S.A. -N. de los T.]

Hasta ahora, decía Bonhoeffer, la Iglesia ha basado su predicación del Evangelio apelando al sentimiento religioso universal, al hecho de que en su último fondo cada ser humano siente la necesidad de una u otra forma de religión, la necesidad de un Dios al cual entregarse, de un Dios que pueda suministrar una explicación del mundo. Pero, ¿y si supusiéramos que los humanos llegan a tener la convicción de que pueden seguir viviendo tranquilamente sin "religión", sin deseo alguno de salvación personal, sin ningún sentido del pecado, sin la menor necesidad de "semejante hipótesis"? ¿Ha de quedar confinado el cristianismo a los que todavía conservan este sentido de su propia insuficiencia, ese hueco que sólo "Dios puede colmar", o a los que pueden ser inducidos a tenerlo? La respuesta de Bonhoeffer era, decir que en este siglo xx, Dios nos llama deliberadamente a una forma de cristianismo que no dependa de la premisa de la religión, del mismo modo que san Pablo llamaba a los hombres, en el siglo I, a una forma de cristianismo que no dependía de la premisa de la circuncisión.

En aquel entonces, apenas si empecé a comprender la significación precisa de todo esto. Pero tenía la certeza de que en los escritos de Bonhoeffer había algo que debíamos aprender a asimilar: nuestro sistema de creencias no podía darse por satisfecho si únicamente lo rechazaba. Y ahora, después de una década de aridez, tengo la impresión de que hemos estado viviendo con estas ideas desde hace mucho más tiempo.

En tercer lugar, cabe hablar, de un ensayo que produjo el efecto de una súbita explosión cuando apareció en 1941, aunque no lo leí detenidamente hasta que fue traducido al inglés en 1953. Se trata del manifiesto de Rudolf Bultmann titulado "Nuevo Testamento y mitología".²¹

Una vez más, también Bultmann parece poner el dedo muy cerca de la carne viva del mensaje evangélico. Ya que cuando habla del elemento "mitológico" en el Nuevo Testamento, en realidad se refiere a todo el lenguaje que pretende caracterizar la historia del Evangelio como algo *más* que una mera historia, que cualquier otra historia. La importancia de este "plus" estriba en ser precisamente lo que convierte los acontecimientos de dos mil años atrás en una predicación o evangelio absolutamente actual. Y Bultmann sostiene que todo este elemento "mitológico" no es más que una jerga ininteligible para el hombre moderno. Al objeto de expresar el carácter "trans-histórico" del acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret, los autores del Nuevo Testamento emplearon el lenguaje "mitológico" de pre-existencia, encarnación, ascenso y descenso, intervención milagrosa, catástrofe cósmica, etc. que, según Bultmann, sólo tiene sentido en el contexto de una concepción del mundo hoy completamente anticuada. De este modo, el hombre moderno en lugar de tropezar con la verdadera piedra de tropiezo (el escándalo de la Cruz), se ve desalentado por el simbolismo mismo que *debería* traducir aquel acontecimiento histórico en un acto de Dios para él, pero que, en realidad, sólo logra hacerlo simplemente increíble. El análisis de Bultmann y su programa de "desmitización" revisten una importancia palmaria en toda la cuestión del Dios "afuera" con que hemos iniciado este libro. Si Bultmann tiene razón, la total concepción de un orden sobrenatural que invade y "perfora"²² nuestro mundo ha de ser abandonada. Pero, en este caso, ¿qué entendemos por Dios y por revelación, y qué será del cristianismo?

LA TEOLOGÍA Y EL MUNDO

Puede parecer ahora que estos tres autores han suscitado unas cuestiones teológicas bastante alejadas de las preocupaciones diarias del hombre corriente. Pero lo que me convenció de su importancia no fue sencillamente la llama que en mí prendieron. A pesar de la aparente dificultad de sus obras y de su origen teutónico, era evidente que sus palabras iban dirigidas no sólo a los no-teólogos inteligentes, sino también a los que se hallan en íntimo contacto con las masas irreligiosas de nuestra civilización moderna, urbana e industrial. Tillich es uno de los pocos teólogos que ha logrado desembarazarse de lo que él mismo llama, en otra coyuntura, "el círculo de los teólogos". De Bonhoeffer se habla allí donde la "religión" no penetra, y la suerte de ideas que puso en circulación han

²¹ *Kerygma and Myth* (Ed. H. W. Bartsch), vol. I, pp. 1-44.

²² Bultmann utiliza esta frase en una presentación posterior y más popular de su tesis, *Jesus Christ and Mythology* (1960), p. 15.

sido recogidas por dos hombres de nuestra generación, el obispo de Middleton²³ y el Dr. George Macleod,²⁴ a quienes preocupa en sumo grado la relación existente entre la teología y el mundo real. Me quedé atónito asimismo al descubrir hasta qué punto las ideas de Bultmann, a pesar de su lenguaje enrevesado, eran acogidas como una bocanada de aire fresco por los estudiantes totalmente ajenos a la teología. La imposibilidad práctica de comunicar el Evangelio a los soldados del frente fue la que, en primer lugar, indujo a Bultmann a formular sus ideas. Uno de mis bienes más preciados es la copia de la carta que Bultmann escribió a la "Misión Industrial de Sheffield", en la que exponía con profunda simplicidad la forma "desmitizada" en la que él presentaría el Evangelio a los obreros metalúrgicos.

Por otra parte, aunque antes dije que esta manera de pensar sería rechazada como una ofensa por los que se han vuelto de espaldas al cristianismo, he descubierto no obstante que es acogida y aceptada como pertinente por muchos de aquellos en quienes no entra en conflicto con ninguna creencia. Parece adecuarse de un modo mucho más directo a su experiencia totalmente irreligiosa que no la tradicional apologética "popular".

No obstante, a pesar de sus conexiones con la vida práctica, esta manera de pensar todavía anda lejos de ser asimilada o digerida tanto por las personas corrientes que frecuentan la iglesia, como por la mayoría de los que les predicán o escriben para ellas. Pero tengo por seguro que llegará el día en que esto ocurrirá en una u otra forma, y que entonces nuestra manera habitual de pensar en Dios quedará tan sutilmente transformada como lo fue antaño por aquella primera transposición de la que antes he hablado. Pero no es probable que nuestra generación pueda llevar totalmente a término semejante tarea. Su primera etapa debe consistir en sacar la discusión del círculo cerrado de los teólogos profesionales y llevarla al mundo de los creyentes inteligentes y reflexivos –para que así, por ejemplo, podamos esperar que influya profundamente en la enseñanza de la doctrina que se da en nuestros colegios teológicos y en nuestros cursos de adoctrinamiento para los laicos. Naturalmente, sospecho que la más inmediata posibilidad de que sea comprendida su pertinencia estriba en el desarrollo de una teología genuinamente laica.

Será un *test* del proceso de esta asimilación ver cuánto tiempo tarda realmente para llegar a ser inglesa. Puesto que todavía no ha influido seriamente en la gran corriente de la teología o de la vida eclesiástica inglesa.²⁵ Para citar tan sólo un ejemplo, ciertamente extremado pero que no deja de ser significativo: dudo de que pueda hallarse la menor referencia de esta concepción en la lectura completa de la *Crónica de la Asamblea de Canterbury*. Y conste que esto no es simplemente una alusión partidista. Ya que no escribo este libro en tanto que teólogo profesional: no es éste mi propio campo académico. Escribo deliberadamente como simple hombre de iglesia y, además, como clérigo que siempre ha visto la Iglesia desde el interior de la misma.

Insisto en este punto porque, aun procediendo de una dirección completamente opuesta, muchas de mis conclusiones coinciden con las de mi compañero, igualmente anglicano, Dr. John Wren-Lewis, joven científico vinculado a la industria y teólogo laico, cuyas acerbias críticas de la escena religiosa contemporánea, difundidas en numerosos artículos y emisiones radiofónicas, han llamado poderosamente la atención en estos últimos años. El Dr. Wren-Lewis nos ha contado su peregrinaje espiritual en su contribución a la colección de ensayos que, presentada por Dewi Morgan, se ha publicado con el título de *They Became Anglicans*. Salvo el hecho de que ambos nacimos en Kent con unos pocos años de diferencia, nuestros respectivos caminos difícilmente podían haber sido más distintos. Yo nací en el corazón mismo del *establishment*²⁶ eclesiástico –en el recinto sagrado de la catedral de Canterbury. Él era hijo de un emplomador y fue educado en un ambiente totalmente ajeno a la Iglesia y a su entero *ethos* de clase media. Él es un científico, un laico, un converso. Yo no soy científico; nunca pensé seriamente en ser otra cosa que clérigo; y por muy radical que instintivamente sea en cuestiones teológicas, pertenezco por naturaleza al tipo de quien "ha nacido de una vez por

²³ E. R. Wickham, *Church and People in an Industrial City* (1957), pp. 232-238.

²⁴ *Only One Way Left*, 1956 (2ª edición 1958)

²⁵ Como un primer intento de hacer comprender en Inglaterra la pertinencia de esta concepción, véase R. Gregor Smith, *The New Man: Christianity and Man's Coming of Age* (1956). A los pocos meses de haberse escrito esta primera obra aparecieron numerosos indicios del vivo interés que había suscitado. Cf. D. Jenkins, *Beyond Religion* (1962) y A. R. Vidler, "Religion and the National Church", en *Soundings* (Ed. A. R. Vidler, 1962). F. G. Downing, "Man's Coming of Age", *Prism*, diciembre 1962, pp. 31-42, es extraordinariamente penetrante.

²⁶ El "establishment" eclesiástico equivale a lo que nosotros llamaríamos la "jerarquía eclesiástica". (*N. de los T.*)

todas" y no al de quien "ha nacido dos veces". Nunca he dudado realmente de la verdad fundamental de la fe cristiana –aunque reiteradas veces me haya sorprendido poniendo en duda la expresión de esta fe.

No obstante, por esta misma razón puedo hallarme en la mejor situación para convencer a la persona corriente (que acepta sin excesiva dificultad las mismas cosas que yo acepto) de que estamos realmente llamados a operar una "revolución copernicana". No es una tarea que enardezca a nadie, y soy bien consciente de las fuerzas de inercia que se dan en mí mismo. Por lo que a mí se refiere, se trata de una revolución a regañadientes, cuyo total alcance a duras penas empiezo ahora a comprender. Sé perfectamente que mucho de lo que intentaré decir será seriamente mal comprendido, y sin duda merecerá serlo. No obstante, hasta tal punto me siento impelido a escribir, que no puedo hacer otra cosa.²⁷ No pretendo conocer por anticipado las respuestas adecuadas. Se trata sobre todo de sentir ciertas cosas en el latido de la sangre, de avanzar a tientas, casi como si me empujaran por detrás. Todo lo que puedo hacer es intentar ser sincero –sincero para con Dios y sincero con respecto a Dios– y seguir la argumentación a dondequiera que me lleve.

²⁷ "No puedo hacer otra cosa" (*I can no other*) es la traducción inglesa de las célebres palabras de Lutero en la dieta imperial de works (*N. de los T.*)

¿EL FIN DEL TEÍSMO?

EL CRISTIANISMO, ¿HA DE SER "SUPRANATURALISTA"?

La teología cristiana tradicional se ha edificado sobre las pruebas de la existencia de Dios. Psicológicamente, ya que no lógicamente, estas pruebas presuponen que Dios tanto podría existir como no existir. La argumentación parte de algo, cuya existencia todos admitimos (el mundo), y apunta a un Ser situado allende el mundo, que tanto podría como no podría hallarse allí. Este argumento se propone demostrar que Dios ha de estar allí, que su existencia es "necesaria"; pero la presuposición última es que existe un ente o un ser "afuera", cuya existencia es problemática y ha de ser, demostrada. Empero, un ente así, incluso si pudiera ser probado sin discusión posible, no sería Dios, sería un mero pedazo de existencia, más distante que los demás, del que sería perfectamente concebible que hubiera podido no estar allí –puesto que, de lo contrario, no hubiera precisado ninguna demostración–.

Es preferible que procedamos en sentido inverso. Por definición, Dios es la realidad última y no es posible poner a discusión la *existencia* de la realidad última. Sólo podemos preguntar qué es la realidad última: si, por ejemplo, lo que en último análisis yace en el corazón de las cosas y rige su marcha ha de ser descrito en categorías personales o impersonales. Así pues, la cuestión teológica fundamental 'no consiste en establecer la "existencia" de Dios como un ente separado, sino en avanzar por nuestros últimos arcanos hacia lo que Tillich llama "el fondo de nuestro ser".

Lo que este autor tiene que decirnos a este respecto lo hallamos enjundiosamente compendiado en las páginas iniciales del segundo volumen de su *Teología sistemática*²⁸ en las que sintetiza la posición que ha desarrollado en el primer volumen y la defiende contra sus críticos.

La formulación tradicional del cristianismo, según Tillich, siempre se ha hecho en términos de lo que él llama "supranaturalismo". Según esta manera de pensar, que es en la que todos hemos sido educados, Dios es concebido como "el Ser más alto" -afuera, encima y más allá de este mundo, existiendo por su propio derecho junto a su creación y frente a ella. Como Tillich dice en otro momento, Dios es

un ser externo a los demás y, como tal; una parte determinada de la realidad total. Ciertamente que se le considera como la parte más importante, pero, en tanto que parte, se halla igualmente sometido a la estructura del todo... Es visto como un *sí mismo* que tiene un mundo, como un *ego* que está en relación a un tú, como una causa que se halla separada de su efecto, como algo que tiene un espacio definido y un tiempo sin fin. Es un ser, pero no el ser-en-sí.²⁹

La caricatura de esta manera de pensar es la concepción deísta de la relación de Dios con el mundo. Aquí Dios es el ser supremo, el gran Arquitecto, que existe en algún lugar afuera y más allá del mundo –como una tía rica en Australia–, que un buen día lo puso en marcha, que periódicamente interviene en su curso, y que suele evidenciar el benevolente interés que por él siente.

Nada resulta tan sencillo como invalidar esta caricatura y decir que *nuestra* creencia no estriba en un deísmo sino en un teísmo, y que la relación de Dios con el mundo es plena e íntimamente personal, sin ninguna similitud con esta relación de relojero remoto descrita por los deístas. Pero es fácil modificar la *calidad* de la relación y dejar inalterada su estructura fundamental, de modo que continuemos representando a Dios como una Persona que, desde "fuera", baja su mirada sobre este mundo que Él ha creado y al que ama. Sabemos, naturalmente, que Dios no existe en el espacio. Pero

²⁸ *Systematic Theology*, vol. II (1957), pp. 5-11. La fecha, como en las citas de los demás libros americanos, se refiere, cuando existe, a la edición británica.

²⁹ *The courage to be* (1952), p. 175.

no por eso dejamos de pensar en Él como si así fuera, es decir como distinto de los demás seres y por ellos definido. Y esto es lo que es decisivo. Pensamos en Dios como en *un Ser*; cuya existencia separada, por encima y más allá de la totalidad de las cosas, ha de ser demostrada y establecida.

Tan entretejida se halla esta manera de pensar con la trama y la urdimbre de nuestro pensamiento, que es difícil criticarla sin dar la impresión de que se amenaza el edificio entero del cristianismo. No obstante, como es muy natural, de hecho, la critican todos aquellos que rechazan esta posición supranaturalista como un subproducto del cristianismo. Pero los que, según las famosas palabras de Laplace a Napoleón, "no ven la necesidad de semejante hipótesis"³⁰, la atacan en nombre de lo que ellos llaman la posición "naturalista". El representante más influyente de esta posición en la Inglaterra actual, el profesor Julián Huxley, opone explícitamente el "sobrenaturalismo dualista" al "naturalismo unitario", y dice que la existencia de Dios como un ente separado puede ser descartada como superflua, ya que el mundo puede explicarse con una igual adecuación sin postular la existencia de semejante Ser.

La visión "naturalista" del mundo identifica a Dios, no ciertamente con la totalidad de las cosas, no con el universo *per se* sino con lo que da sentido y dirección a la naturaleza. Como Tillich dice textualmente:

La frase *deus sive natura*, usada por personas como Scoto Erígena y Espinoza, no dice que Dios sea idéntico a la naturaleza, sino que es idéntico a la *natura naturans*, a la naturaleza creadora, al fondo creador de todos los objetos naturales. En el naturalismo moderno, la calidad religiosa de estas afirmaciones ha desaparecido casi por completo, especialmente entre los hombres de ciencia que, al filosofar, comprenden la naturaleza en términos de materialismo y mecanicismo.³¹

Huxley mismo ha argüido patéticamente, en pro de la religión³² como una necesidad del espíritu humano. Pero toda noción de un Dios que realmente exista "afuera" ha de ser descartada: "los dioses son fenómenos periféricos producidos por la evolución"³³. La verdadera religión (si eso no es una contradicción en los términos, como pretenden los marxistas) consiste en armonizarnos con el proceso evolutivo, en tanto en cuanto este proceso desarrolla formas cada vez más elevadas de la propia conciencia.

El "naturalismo", como filosofía de la vida, es clara y conscientemente un ataque al cristianismo. Ya *que*, para el naturalismo, el término 'Dios' llega a ser intercambiable con el término 'universo' y, por ende, es semánticamente *superfluo*³⁴. Pero el Dios del que así se desembaraza es el Dios de la manera de pensar "supranaturalista". La verdadera cuestión estriba en dilucidar hasta qué punto el cristianismo se identifica, o se ha remitido últimamente, a esta manera de pensar.

EL CRISTIANISMO, ¿HA DE SER "MITOLÓGICO"?

No cabe duda de que semejante identificación se ha producido y de que todavía subsiste en algún profundo arcano de nosotros mismos. Claro está que, en la Biblia, la totalidad de la visión del mundo es desvergonzadamente supranaturalista: su pensamiento discurre en términos de un universo de tres pisos, con Dios arriba, "encima" de la naturaleza. Pero incluso cuando hemos purificado esta estructura de lo que hemos de considerar sus torpezas y su literalismo, todavía nos queda una imagen esencialmente mitológica, de Dios y de su relación con el mundo. Tras unas frases como: "Dios creó el cielo y la tierra", o "Dios descendió del cielo", o "Dios envió a su Hijo unigénito", se halla una visión del mundo que se imagina a Dios como una persona que vive en el cielo, como un Dios que se diferencia de los dioses paganos por el hecho de que "no hay más Dios que yo".

³⁰ *The Observer*, domingo, 17 de julio de 1960, p. 17.

³¹ *Systematic Theology*, vol II, p. 7.

³² *Religion without Revelation*, 1927 (2ª edición, 1957).

³³ *The Observer*, *ibid.*

³⁴ Tillich, *ibid.*

En el siglo pasado se dio un paso adelante, doloroso pero decisivo, cuando se admitió que la Biblia contenía "mitos" y que ésta era una forma importante de verdad religiosa. Salvo los fundamentalistas extremistas, todo el mundo fue aceptando poco a poco que los relatos del Génesis acerca de la creación y la caída no eran sino representaciones de las verdades más profundas sobre el hombre y el universo, representaciones en forma de mito más que de historia, pero que no por eso dejaban de ser menos válidas. En, realidad era esencial para la defensa de la verdad cristiana reconocer y afirmar que aquellos relatos *no* eran historia y que, por consiguiente, no entraban en conflicto con las informaciones, de muy distinto tipo, que nos proporcionaba la antropología o la cosmología. A nadie se le oculta ahora que todos los que en aquel entonces no establecían esta distinción hacían directamente el juego a Thomas Huxley y sus amigos.

En el actual siglo xx el fondo del debate se ha desplazado –aunque, en algunas zonas particulares de la doctrina cristiana (especialmente en la del final de las cosas³⁵), a enardecida disputa de cien años atrás sobre el origen de las cosas haya de ser llevada aún a su conclusión y sea preciso establecer una distinción correcta entre lo que significan las narraciones bíblicas en tanto que historia y en tanto que mitos. Pero el debate de hoy día ya no cifra su interés en determinar la relación existente entre los mitos particulares y la historia, sino en dilucidar hasta qué punto el cristianismo se halla enraizado, en una descripción mitológica, o supranaturalista, del universo. ¿Acaso resulta imprescindible para la fe bíblica que los hombres la expresen en los términos de esta visión del mundo que, a su manera, es tan primitiva filosóficamente como lo son científicamente los relatos del Génesis? ¿No sería posible independizar la verdad del cristianismo tanto de la una como de la otra –y semejante independización no redundaría en una más adecuada defensa del cristianismo en el mundo actual? En, otras palabras: ¿es que la reacción contra el naturalismo ha de ser la rehabilitación del supranaturalismo o bien podemos decir que Julian Huxley, al disociar el cristianismo del supranaturalismo, le está prestando un servicio tan valioso como el que ahora vemos que le prestó su abuelo cuando sacudió a la Iglesia y la indujo a abandonar su oscurantismo en el dominio científico?

Este problema es el que Bultmann abordó y al que dio una respuesta de gran osadía: "No hay nada específicamente cristiano en la visión mítica del mundo como tal. Se trata sencillamente de la cosmología de una época pre-científica"³⁶. El Nuevo Testamento, sigue diciendo Bultmann, presenta la redención en "Cristo como un acontecimiento supranatural –como la encarnación de un Ser celeste que, viniendo del" otro lado", entra en la escena terrestre por un nacimiento milagroso, da señales y realiza milagros como indicación de su origen divino y, después de una resurrección igualmente milagrosa, regresa por ascensión a la esfera celeste de la que había venido. Hablando con propiedad, afirma Bultmann, todo este lenguaje no constituye en verdad la descripción de una operación supranatural de ninguna clase, sino que es un intento de expresar la profundidad, la dimensión y el significado real del acontecimiento *histórico* de Jesucristo. En esta persona y en este acontecimiento hubo algo que revestía una significación última e incondicional para la vida humana –y eso, trasladado a la visión mitológica del mundo, se convierte en "Dios" (un Ser de arriba), que "envía" (a "este" mundo) a su "Hijo" unigénito. El significado trascendental del acontecimiento histórico es pues "objetivado" en forma de operación supranatural.

No quisiera dejarme arrastrar ahora a la controversia que ha provocado el programa de desmitización propugnado por Bultmann³⁷. Creo que gran parte de dicha controversia se ha debido a elementos de su presentación que, hasta cierto punto, son personales y fortuitos. Así:

a) Bultmann tiende a sentar afirmaciones sobre lo que "ningún hombre moderno" podría aceptar (tales como: "Es imposible servirse de la luz eléctrica y de la radio y creer..."), que reflejan el dogmatismo científico de la generación anterior. Y así, su exposición adolece a menudo de un aire de modernismo pasado de moda.

³⁵ Véase mi libro, *In the end, God...* (1950).

³⁶ *Kerygma and Myth*, vol. I, p. 3.

³⁷ Puede seguirse el debate esencial en *Kerygma and Myth*, ed. H. W. Bartsch (vol. I, 1953; vol. II, 1962). Los libros más importantes en inglés son: I. Henderson, *Myth in the New Testament* (1952); H. W. Owen, *Revelation and Existence* (1957); L. Malevez, *The Christian Message and Myth* (1958); G. Miegge, *Gospel and Myth* (1960); J. Macquarrie, *The Scope of Demythologizing* (1960); D. Cairns, *A Gospel without Myth?* (1960); S. M. Ogden, *Christ without Myth* (1962).

b) El hecho de que esté dispuesto a sacrificar *una tan gran parte* del relato evangélico (por ejemplo, la tumba vacía *in toto*) se debe a la extremada y, creo yo, injustificada desconfianza que le inspira la tradición, en tanto que crítico sagaz y competente del Nuevo Testamento. Su escepticismo de historiador no se halla necesariamente implicado en su crítica de la mitología.

c) Su gran confianza en la filosofía particular del existencialismo (de Heidegger) para sustituir la visión mitológica del mundo, se halla históricamente, por no decir geográficamente, condicionada. La juzga valiosa como sustituto para su generación en Alemania; pero nosotros no estamos obligados a adoptarla como si fuera la única alternativa.

Una de las primeras y más penetrantes críticas que se han formulado acerca del ensayo original de Bultmann fue la de Bonhoeffer, y citarla ahora nos servirá de transición para pasar a la contribución propia de este último. "Hoy día sería del parecer", escribe Bonhoeffer en 1944 desde la cárcel, de

que [Bultmann] no llegó "demasiado lejos", como creen los más, sino que no llegó lo bastante lejos. No sólo son problemáticas las nociones "mitológicas" como el milagro, la ascensión, etc. (que, en principio, son inseparables de las nociones de Dios, de fe; etc.), sino que también lo son las mismas nociones "religiosas". No es posible separar a Dios del milagro (como cree Bultmann), pero sí que ha de ser posible interpretarlos y anunciarlos a *ambos* de un modo no religioso".³⁸

EL CRISTIANISMO, ¿HA DE SER "RELIGIOSO"?

¿Qué quiere decir Bonhoeffer con esta tremenda paradoja de una comprensión no religiosa de Dios?³⁹

Intentaré precisar mi posición desde un ángulo histórico. El movimiento que se inició poco más o menos en el siglo XIII (no voy a perderme ahora en una discusión acerca de su época exacta) y que tendía al logro de la autonomía humana (entendiendo con eso el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) ha alcanzado en nuestros días una cierta culminación. El ser humano ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como "hipótesis de trabajo". Eso es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero, de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose asimismo cada vez, más válido en las cuestiones religiosas; hoy día resulta obvio que, sin "Dios", todo marcha ahora tan bien como antes. Igual que en el campo científico, también en el dominio humano "Dios" va siendo rechazado cada vez más lejos y más fuera de la vida: está perdiendo terreno.

Los historiadores protestantes y católicos *coinciden* en considerar esta evolución como la gran deserción que nos aleja de Dios y de Cristo, y cuanto más recurren y mayor uso hacen de Dios y de Cristo para oponerse a ella, tanto más anticristiana se declara esta evolución. El mundo, que ha cobrado conciencia de sí mismo y de sus leyes vitales, se siente tan seguro de sí mismo que llega a inquietarnos. Fracasos y catástrofes no logran hacerlo dudar de la necesidad del camino que sigue y de la evolución que lleva cabo; todo lo soporta con viril serenidad e incluso no constituye excepción un acontecimiento como la actual guerra. La apologética cristiana ha adoptado las más variadas formas para oponerse a semejante seguridad. Intenta demostrar al mundo, ya mayor de edad, que no le es posible vivir sin el tutor "Dios". Aunque se haya capitulado en todas las cuestiones seculares, quedan todavía las llamadas "cuestiones últimas" –muerte, culpabilidad–, en las que sólo Dios puede darnos una respuesta y debido a las cuales tenemos necesidad de Dios, de la Iglesia y del pastor. Hasta cierto punto, pues, nosotros los pastores vivimos de esas pretendidas "cuestiones últimas" de los seres humanos. Pero, ¿qué ocurrirá si, un día, dejan de existir como tales, es decir, si también estas cuestiones hallan una respuesta "sin Dios"...?

El ataque al que se entrega la apologética cristiana contra este mundo que ha llegado a su edad adulta me parece en primer lugar absurdo, en segundo lugar, innoble, y finalmente no cristiano. Absurdo – porque viene a ser como un intento para retrotraer un hombre adulto al tiempo de su adolescencia, es

³⁸ *Op. Cit.*, p. 125.

³⁹ No he intentado bosquejar una descripción equilibrada de la teología de Bonhoeffer en su totalidad, porque ello es de imposible realización cuando uno se concentra, como a mi me ha ocurrido, en su floración final. Véase J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* (1960); E. Bethge, *The Challenge of Dietrich "Bonhoeffer's Life and Theology"*; Chicago Theological Seminary Register, vol. LI (febrero 1961), pp. 1-38 (por su excelente y breve introducción); *The Place of Bonhoeffer* (ed. Martin E. Marty, 1963).

decir, para volverlo a hacer dependiente de muchas cosas de las que, de hecho, ya se ha independizado y para enfrentarlo con unos problemas que, de hecho, han dejado de ser problemas para él. Innoble –porque así se intenta sacar provecho de la debilidad de un hombre para una finalidad que le es ajena, y que no ha suscrito libremente. No cristiano –porque así se confunde a Cristo con un grado determinado de la religiosidad del hombre, es decir, con una ley humana.⁴⁰

Bonhoeffer habla del Dios de la "religión" como de un *deus ex machina*. Debe estar "ahí" para proporcionarnos respuestas y explicaciones en cuanto rebasamos el punto en que fallan nuestra comprensión y nuestras capacidades. Pero semejante Dios es rechazado constantemente y cada vez más lejos a medida que asciende la marea de los estudios seculares. En ciencia, en política, en ética, ya nadie siente la necesidad de un suple faltas o un parachoques así; y ya no se le requiere para que garantice, para que resuelva, o para que venga a redimir nada en ningún sentido. De este mismo modo escribe Julian Huxley:

La hipótesis dios carece ya de todo valor pragmático para la interpretación o comprensión de la naturaleza, y a menudo incluso se yergue como una barrera en el camino de una mejor y más verdadera interpretación de ella. Funcionalmente, Dios empieza a parecerse, no a un príncipe, sino a la última sonrisa mustia de un *Cheshire Cat* cósmico.⁴¹

Muy pronto, a un hombre o a una mujer inteligentes y cultivados les será tan imposible creer en Dios como hoy día les resulta imposible creer que la tierra sea plana, que las moscas surjan por generación espontánea, que la enfermedad manifieste un castigo divino o que la muerte siempre sea imputable a brujería. Sin duda los dioses sobrevivirán, pero bajo la protección de los intereses creados o al amparo de las mentes haraganas, como títeres manejados por los políticos o como refugios para las almas desgraciadas e ignorantes.⁴²

Y en esta última guarida, según Bonhoeffer, en el mundo privado de la necesidad individual, es donde conserva "último lugar secreto" el Dios que a codazos ha sido arrojado de todas las demás esferas. Ésta es, pues, la esfera de la "religión" y éste el lugar donde actúan ahora las Iglesias, cumpliendo su trabajo entre los que sienten o pueden ser inducidos a sentir esta necesidad.

En cuanto haya desaparecido lo que hasta ahora constituyó el fundamento de nuestro cristianismo, no podremos pisar tierra firme "en religión" sino en algunos "últimos caballeros" o en unos pocos hombres intelectualmente desleales. ¿Acaso habrían de ser éstos el reducido número de los elegidos? ¿Y acaso nosotros deberíamos precipitarnos con fervor o indignación, a guisa de fanáticos, sobre este grupo de hombres dudosos para encontrar en ellos un mercado a nuestra mercancía? ¿Deberíamos abalanzarnos sobre unos pocos desdichados en sus momentos de debilidad y, por decido así, violentados religiosamente?⁴³

La respuesta de Bonhoeffer es que deberíamos ser lo bastante osados para descartar "el *a priori* religioso", igual como san Pablo tuvo el valor de echar por la borda la circuncisión como una precondición del Evangelio, y para aceptar "la llegada del mundo a la edad adulta" como un hecho dado por Dios. "No podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*⁴⁴ –incluso en el caso de que Dios no estuviera "ahí". Como los hijos que, al crecer, arrinconan por inservible la firme estructura religiosa, moral e intelectual de su hogar, en la que "papá" estaba siempre presto para acudir en su ayuda, así también "Dios; nos hace" saber que hemos de vivir como personas que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el "Dios que nos abandona!"⁴⁵

El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda...

Ésta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite el hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudar. En este sentido podemos decir que la evolución del mundo hacia la edad adulta de la que antes hemos hablado, al raer

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 145-147.

⁴¹ *Religion without Revelation*, 2ª ed., p. 58 [*Cheshire Cat* es un célebre personaje de *Alicia en el país de las maravillas* y designa a una persona con una inmóvil sonrisa de estupidez. [N. de los T.]

⁴² *Op. cit.*, p. 62. Cf. S. Freud, *The Future of an Illusion* (1928), pp. 76 y ss.

⁴³ *Op. cit.*, p. 122.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 163.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 164.

toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre para encaminarlo al Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego "la interpretación mundana".⁴⁶

LA TRANSCENDENCIA, PARA EL HOMBRE MODERNO

Bonhoeffer traza luego un esbozo de aquello con lo que prevé poder sustituir lo que ha derribado. Volveremos sobre ello en los capítulos que siguen. Pero éste de ahora está consagrado tan sólo a "liberar la mirada" y, por ende, ha de ser inevitablemente deconstructivo. Siguiendo el ejemplo de Tillich⁴⁷, lo he titulado "¿El fin del teísmo?", ya que, según dice este autor, el teísmo, tal como ordinariamente suele entenderse, "ha convertido a Dios en una persona celeste completamente perfecta, que reside encima del mundo y de la humanidad"⁴⁸. De hecho, la teología cristiana clásica no ha hablado de Dios como de "una persona"⁴⁹ (en parte porque las tres "personas" de la Trinidad divina ya tenían adquirido el derecho de prioridad sobre este término), y los mejores teólogos de la Iglesia no han dado ocasión para un ataque así. Se habrían contentado con la ortodoxia esencial del profesor Norman Pittenger que describe a Dios como "la Realidad subyacente y que penetra toda la creación que de ella deriva"⁵⁰. No obstante, el cristianismo popular ha afirmado siempre una personalidad suprema de este género. Y no podemos censurar a Julian Huxley si ve "la humanidad en general, y la humanidad religiosa en particular" como "habituada a pensar" en Dios "principalmente en términos de un ser espiritual externo, personal y sobrenatural"⁵¹. En realidad, si los comprendo acertadamente, nuestros filósofos contemporáneos de la escuela lingüista continúan batallando aún, con toda su artificiosidad, acerca de la existencia o de la no existencia de un Ser así. "El teísta –dice I. M. Crombie– cree en Dios como en un ser trascendente"⁵² y G. F. Woods⁵³ considera que R. W. Hepburn plantea la cuestión "concisa y exactamente" cuando escribe: "Hablar de 'trascendencia', pensar en Dios como en un ser personal, totalmente distinto del hombre y viviendo en majestad –este lenguaje, en último análisis, podría muy bien trocarse de pronto en pura insensatez. Y, no obstante, renunciar al mismo parecería situarnos de golpe completamente fuera del cristianismo"⁵⁴

Creo que lo que nosotros hemos de estar dispuestos a dilucidar es precisamente la identificación del cristianismo –y de la trascendencia– con esta concepción del teísmo. ¿Se sostiene el Evangelio por sí solo o bien se derrumba con ella? Por el contrario, estoy convencido de que Tillich tiene razón cuando dice que "es correcta la protesta del ateísmo contra una tan alta persona así"⁵⁵. Y esta protesta, que oyes formulada en nombre de la "falta de sentido" de toda concepción metafísica de este género, a algunos les ha parecido digna del mayor interés existencial. Para comprenderlos hemos de disponernos a ver de qué modo la enfocan. Huxley se limita a decir: "Por mi parte, es enorme la sensación de alivio espiritual que me procura el hecho de rechazar la idea de un Dios concebido como un ser sobrenatural"⁵⁶. Pero, anteriormente, hombres como Feuerbach y Nietzsche, a quienes Proudhon describía acertadamente como "antiteístas" mejor que como "ateos"⁵⁷, consideraban a

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *The Courage to be*, pp. 172.179.

⁴⁸ *Systematic Theology*, vol. I (1953), p. 271.

⁴⁹ Cf. C. C. J. Webb, *God and Personality* (1919).

⁵⁰ "Secular Study and Christian Faith", *Theology*, LXV (febrero, 1962), pp. 45 y ss. Cf., por ejemplo. J. W. Oman, *The Natural and the Supernatural* (1931) y W. Temple, *Nature Man and God* (1934), especialmente las Conferencias X y XI sobre "The Transcendence of the Immanent" y "The Immanence of the Transcendent".

⁵¹ *Op. cit.*, p. 14.

⁵² "The Possibility of Theological Statements" en *Faith and Logic* (ed. B. Mitchell: 1957), p. 73 (la palabra ser está subrayada por el autor). Cf. *New Essays in Philosophical Theology*. (ed. A. G. N. Flew and A. C. MacIntyre; 1955) y A. C. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief" en *Metaphysical Beliefs* (ed. A. C. MacIntyre; 1957). Un reciente conferenciante de Gifford, C. A. Camphell, define el teísmo como la creencia en "la realidad de un Espíritu único, infinito y eterno, perfecto en poder, sabiduría y bondad", *On Selfhood and Good* (1957), p. 254.

⁵³ "The Idea of the Transcendent", en *Soundings*, p. 45.

⁵⁴ *Christianity and Paradox* (1958), pp. 193 y ss.

⁵⁵ *Op. cit.*, vol. 1, p. 271.

⁵⁶ *Op. Cit.*, p. 24.

⁵⁷ Véase H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1949), cap. 1.

semejante Persona, así de suprema en el cielo, como el gran enemigo que impedía alcanzar la mayoría de edad al ser humano. Éste era el Dios a quien tenían que "matar" para que el hombre no continuara desposeído y duramente sojuzgado. Pocos eran los cristianos capaces de comprender la vehemencia de su rebelión, porque para ellos Dios no era el tirano que los otros describían, un tirano empobrecedor, esclavizador y aniquilador del hombre. En realidad, también para la mayoría de los no cristianos Dios ha sido más bien un Abuelo en el cielo, un amable Anciano a quien se podía arrinconar en cualquier sitio mientras los seres humanos se afanaban en los asuntos de la vida. Pero la naturaleza de su *carácter* es aquí secundaria. Lo importante es saber si un Ser así constituye una imagen, aunque sea deformada, del Dios cristiano. ¿Puede ser rehabilitado, o bien la concepción entera de esta clase de Dios –"en lo alto", "afuera", o dondequiera que lo situemos–, es una proyección, un ídolo, que puede ser derribado y que debería serlo?

Para responder a esta pregunta me gustaría terminar, no con un análisis teológico, sino con un testimonio personal, el de John Wren-Lewis, quien cree que fue precisamente de una superstición así de la que él se libero cuando se hizo cristiano:

Nunca será excesiva la fuerza con *que* yo acentúe el hecho de que la aceptación de la fe cristiana *únicamente* se me hizo posible cuando descubrí que no tenía que retractarme de mi repudiación global de todas las creencias supersticiosas que hasta entonces me habían rodeado. "La fe que vine a aceptar no era meramente distinta de lo que hasta entonces había creído que era el cristianismo, sino que le era exactamente opuesta, y todavía considero aquella especie de "religión" como un mal sin paliativos, mil veces más anticristiano que el ateísmo. Ésta es una verdad a la que no creo que los apologistas religiosos presten suficiente atención. En muchos cristianos se da un sentido desorbitado de lealtad que les impide situarse, en abierta oposición a todo cuanto se atribuye el mismo nombre que ellos o emplea palabras como "Dios" y "Cristo"; incluso existen cristianos, a quienes, en la práctica, la superstición les repugna tanto como a mí, pero que a menudo continúan tratándola como una aberración menor que hemos de ocultar, y no como una perversión radical que hemos de denunciar. Por ejemplo, hay escritores cristianos cuyos puntos de vista positivos son, hasta donde me es dable juzgarlos, muy similares a los míos –aunque es posible que los expresen en un lenguaje distinto–, que todavía se sienten obligados a producir "refutaciones" del proceso incoado por Freud contra la religión, aunque de hecho una enorme proporción de lo que en nuestra sociedad se considera como religión sea exactamente la clase de neurosis que Freud describe, y aunque el primer paso esencial para convencer a la gente que el cristianismo puede ser verdadero a pesar de Freud, sea afirmar resueltamente que es falsa la creencia basada en los mecanismos de proyección descritos por Freud, por mucho que pueda decir 'Señor, Señor'. No" basta con denunciar tales creencias como pueriles o primitivas, ya que esto implica que la verdad es *algo* que se les asemeja, aunque poseyendo un "refinamiento" mucho mayor o mucha mayor "luz": la realidad es que no puede ser verdad *nada que sea como* el "Dios" y el "Cristo" en los que me enseñaron a creer en mi infancia. No basta con decir tan sólo que el Anciano en el cielo no es más que un mero símbolo mitológico del Espíritu infinito que existe detrás de la visión de las cosas, ni tampoco que este Ser es benevolente más bien que temible: la verdad es que toda esta manera de pensar es errónea y que, si un Ser así existiera, no sería sino el mismo Diablo.⁵⁸

Creo que todo esto resulta exagerado. Hablando de este modo nos arriesgamos, como el salmista, a condenar a toda una generación –en realidad a infinitas generaciones– de hijos de Dios. Este lenguaje todavía es el de la mayoría de sus hijos, y, en particular, de sus hijos más viejos. Nada hay de intrínsecamente erróneo en este lenguaje o, en todo caso, no más del que existía en el simbolismo de un cielo localizado. Son muchos –en realidad, la mayor parte de nosotros las más de las veces– para quienes no presenta ninguna dificultad seria ni alza ninguna barrera insuperable a su creencia. Su demolición dañará con inmensa fuerza la fe y parecerá que deja a muchas personas desamparadas y "sin Dios en el mundo". No obstante, estoy firmemente convencido de que toda esta manera de pensar puede constituir el mayor obstáculo para una fe inteligente, y poco a poco irá siéndolo realmente para todos, excepto para el reducido número de los "religiosos". Y llegará el día en que ya no podremos convencer a nadie de la existencia de un Dios "afuera", al que deben apelar para ordenar sus vidas, como hoy no podemos persuadirles de que se tomen en serio a los dioses del Olimpo. Si el cristianismo ha de sobrevivir y ha de hallarse en condiciones de captar de nuevo al ser humano "secular", no hay tiempo que perder: hemos de separarlo de este esquema de pensamiento, de esta teología particular (de este *logos* con respecto al *theos*), y hemos de pensar denodadamente en lo que pondremos en su lugar. Quizá no tengamos aún ningún nombre con que sustituir "teísmo": aunque tampoco es seguro que sea necesario o posible prescindir de este término (por eso el signo de interrogación en el título de este capítulo). Pero es urgente que comencemos a estructurar una

⁵⁸ *They Became Anglicans*, pp. 168, y ss. Citado con el amable permiso de A. R. Mowbray and Co. Ltd

concepción de Dios y del Evangelio cristiano que no dependa de esta proyección. Y, aunque andando muy a tientas, esto es lo que ahora intentaré hacer.

Pero, antes de empezar, conviene decir en seguida que nuestro interés no se cifra simplemente en sustituir una deidad trascendente por otra inmanente, como tampoco pretendemos sugerir que los que trabajaban con la proyección anterior concibieran a Dios estando *únicamente* "afuera" y negaran su inmanencia. Por el contrario, nuestra tarea consiste en dar validez a la idea de trascendencia para el hombre moderno. Pero esto significa formular de nuevo su realidad en unos términos que no sean los de una mitología "objetivada", como la llama Bultmann, los cuales sólo logran llevarnos al absurdo. Puesto que, como ha dicho el profesor R. Gregor Smith, "la vieja doctrina de la trascendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo"⁵⁹. No tenemos, pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que no desaparezca junto con esta visión anticuada.

⁵⁹ *The New Man*, p. 108

EL FONDO DE NUESTRO SER

UNA PROFUNDIDAD EN EL CENTRO DE LA VIDA

La ruptura con el pensamiento tradicional a la que creo que estamos ahora llamados es mucho más radical que la que a la teología cristiana le permitió abandonar la creencia literal en un cielo localizado. El paso desde el Dios "en lo alto" al Dios "afuera", a pesar de su significado psicológico liberador, no representó, como antes he dicho, sino un cambio de dirección en el simbolismo espacial. Ambas concepciones presuponen fundamentalmente la misma relación entre "Dios" por un lado y "el mundo" por el otro: Dios es un Ser que existe por sí mismo y con el cual el mundo se halla, en cierto modo, en la misma relación que la tierra con respecto al sol. Que el sol esté "encima" de una tierra plana o "más allá" de una tierra esférica, fundamentalmente no altera en lo más mínimo nuestra representación. Pero, ¿y si supusiéramos que no existe ningún Ser "afuera"? ¿Y si, continuando la misma analogía, supusiéramos que la bóveda celeste está vacía?

También ahora nos sería posible presentar la transposición a la que nos hallamos enfrentados como un simple cambio en la metáfora espacial. Antes he transcrito una cita de Tillich en la que se propone sustituir las imágenes de "altura" por las de "profundidad" para expresar la verdad de Dios. Y no cabe duda de que esta simple sustitución puede dar inmediatamente una mayor congruencia a gran parte de nuestro lenguaje religioso. Puesto que hoy día estamos familiarizados con la psicología de las profundidades y con la idea de que la verdad última es profunda u honda. Además, mientras ciertas expresiones como "el espíritu maligno en las alturas" y toda la mitología de los poderes angélicos que los escritores bíblicos le asocian, al hombre moderno le parecen una fantasmagoría fantástica, el lenguaje similar e igualmente mitológico usado por Freud en la descripción de los conflictos del subconsciente se le antoja perfectamente aceptable.

Pero este cambio de simbolismo tiene una importancia psicológica real y no tan sólo aparente. Ya que la categoría de "profundidad" permite unas asociaciones más fecundas que la de altura. Como Tillich subraya:

"Profundo", aplicado a, la espiritual, tiene dos acepciones: o significa lo opuesto a "superficial" o indica lo contrario de "alto". La verdad es profunda y no superficial; el sufrimiento es profundidad y no altura. Ambas, la luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento son profundas. Existe una profundidad en Dios, y existe otra profundidad desde la cual el salmista clama hacia Dios.⁶⁰

Esta doble significación puede explicar quizá por qué la palabra "profundidad" nos parece que implica la idea de solicitud, mientras la palabra "altura" no significa muy a menudo para nosotros sino indiferencia. Los dioses epicúreos, serenos en su empiro, viviendo muy por encima de las preocupaciones y distracciones de este mundo nuestro, constituyen el epítome de la "sublime" indiferencia. Y la suprema afirmación de optimismo de Browning -"Dios está en su cielo: todo es conforme en el mundo"- impresiona al hombre moderno por su cinismo aún mayor. Ya que, si Dios está "por encima de todo", no puede estar involucrado verdaderamente en nada.

Pero ahora no nos hallamos en presencia de un simple cambio de simbolismo, por importante que pueda ser semejante cambio. No se trata de una simple inversión del antiguo sistema, que sustituiría el Dios "en lo alto" por un Dios "en lo hondo". Cuando Tillich habla de Dios en "profundidad", no habla *en modo alguno* de un Ser *totalmente* otro, sino que habla de la "infinita profundidad y el fondo inagotable de todo ser", de nuestro interés último, de lo que nos tomamos en serio sin la menor reserva. Y después del pasaje que antes citado⁶¹ continúa aplicando la misma argumentación no sólo a

⁶⁰ Se *conmueven los cimientos de la tierra*, p, 90.

⁶¹ *Op. ci.*, pp. 95 y ss; cf. más atrás p. 13.

las profundidades de nuestra vida personal, sino también a las fuentes más profundas de nuestra existencia social e histórica.

El nombre de este fondo infinito e inagotable de la historia es *Dios*, Tal, es el significado de esta palabra y aquello a lo que tienden las expresiones *reino de Dios* y *divina providencia*. Y si estas palabras no tienen demasiado sentido para vosotros, traducidas y hablad de la profundidad de la historia, del fondo y la finalidad de nuestra vida social, y de lo que os tomáis en serio, sin la menor reserva, en vuestras actividades morales y políticas. Quizá daríais el nombre de *esperanza*, simplemente esperanza, a esta profundidad. Puesto que si encontráis la esperanza en el fondo de la historia, es que andáis emparejados con los grandes profetas que eran capaces de sondear con la mirada la profundidad de su tiempo, que intentaron rehuirla porque no podían soportar el horror de sus visiones, pero que no obstante tuvieron el coraje de escrutarla hasta un nivel todavía más profundo y de descubrir ahí la esperanza.⁶²

Lo que Tillich entiende por Dios es, pues, exactamente lo contrario de cualquier *deus ex machina*, de cualquier Ser sobrenatural hacia el cual podemos dirigirnos desde el mundo y en quien podemos confiar que intervendrá desde fuera en el mundo. Dios no está "afuera". Según la expresión de Bonhoeffer, "Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella", Dios es una profundidad de realidad alcanzada "no en los límites de la vida, sino en su centro"⁶³, no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por "una más profunda inmersión en la existencia". Ya que la palabra "Dios" denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fondo creador y el sentido de toda nuestra existencia. Tan condicionada se halla en nosotros la palabra "Dios" por su asociación con un Ser afuera, que Tillich ha de aconsejarnos que, para realizar la transposición necesaria, "tendréis que olvidar todo lo que de tradicional hayáis aprendido acerca de Dios, quizá incluso esta misma palabra"⁶⁴. En realidad, la distinción entre los que creen en Dios y los que no creen en Él, guarda escasa relación con su creencia en la existencia o en la inexistencia de un Ser así. Más bien es ésta una cuestión que depende de su grado de abertura a lo santo, a lo "sagrado que existe en las insondables profundidades, incluso de las relaciones más seculares. Como dice Martin Buber hablando de una persona que ostensiblemente niega a Dios:

Quando el hombre que aborrece el nombre [de Dios] y se cree ser sin Dios, se' consagra por entero al diálogo con el Tú de su vida, como un Tú que no puede ser limitado por otro, entonces está dialogando con Dios.⁶⁵

Ya que en el condicionado ha visto y ha respondido al incondicional: ha rozado así el borde mismo del Eterno.

La diferencia entre estas dos maneras de pensar se expresa quizá mejor preguntando qué se entiende cuando se habla de un Dios *personal*. El teísmo, tal como lo hemos definido en el capítulo anterior, lo entiende en el sentido de una Persona suprema, un Sujeto existente por sí mismo, de una bondad y un poder infinitos, que establece con nosotros una relación comparable a la de una persona humana con otra persona humana. El teísta quiere demostrar la existencia de un Ser así en tanto que creador y explicación suficiente de este mundo tal como nosotros lo conocemos. Si no existiera una Persona "afuera", el firmamento estaría vacío, los "cielos serían cual bronce y el mundo carecería de esperanza y de compasión.

Pero la manera de pensar que nosotros intentamos exponer ni pretende afirmar la existencia de tal Ser, ni abriga el menor propósito de destronarlo, como les ocurre a los antiteístas. De hecho, y como es natural, nunca se le ocurriría usar la frase "*un Dios personal*", porque esta expresión, en sí misma, formal, parte del acervo de la teología y se refiere a un' objeto de la especulación teológica que le es completamente extraño. Para esta manera de pensar, decir que "Dios es personal" equivale a decir que "la realidad es personal hasta en su más profundo nivel", que la personalidad es de una importancia *última* en la constitución del universo, que en las relaciones personales, como en ninguna otra parte, es donde entramos en contacto con el sentido final de la existencia. "Afirmar la personalidad de Dios -dice Feuerbach- no es más que proclamar la personalidad como la esencia absoluta."⁶⁶ Creer que Dios" es amor significa creer que en la pura relación personal encontramos no

⁶² *Op. cit.*, pp. 97 y ss. de la edición castellana.

⁶³ *Op. cit.*, p. 124.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 95.

⁶⁵ *I and Thou* (1937), p.. .76; cf.. Tillich, *The protestant Era* 1951), p. 65.

⁶⁶ *The Essence of Christianity* (traducido al inglés en 1854 de la segunda edición de 1843), p. 97.

tan sólo lo que debería ser, sino lo que es, la más profunda y la más exacta verdad acerca de la estructura de la realidad. Afirmar esto, frente a toda evidencia, es un acto de fe enorme. Pero no tiene nada que ver con el hecho de persuadirnos de la existencia, más allá del mundo, de un super-Ser dotado de unas cualidades personales. Creer en Dios es la confianza, la casi increíble confianza de que, al darnos nosotros mismos al más gran amor, no seremos nunca decepcionados, sino "aceptados", y, de que el Amor es el fondo de nuestro ser, al que en último término volveremos como si "regresáramos al hogar".

Si esto es verdad, las afirmaciones teológicas no son, pues una descripción del "Ser más alto", sino un análisis de las profundidades de las relaciones personales, o mejor dicho, un análisis de las profundidades de *toda experiencia* "interpretada por el amor". Como Tillich insiste, la teología se ocupa de "lo que nos interesa últimamente"⁶⁷. Una afirmación es "teológica", no porque se refiera a un Ser particular llamado "Dios", sino porque suscita las *últimas* cuestiones acerca del sentido de la existencia: se sitúa al nivel del *theos*, al nivel de su más profundo misterio, para inquirir cuál es la realidad y la significación de nuestra vida. Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales realiza *ipso facto* una afirmación acerca de la *ultimidad* de las relaciones personales: dice que *Dios*, la verdad final y la realidad y profunda bajo la superficie de las cosas" es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición, final de esta realidad, de la que nada "podrá separarnos", ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es "el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor"⁶⁸.

HOMBRE Y DIOS

Si las afirmaciones acerca de Dios son afirmaciones acerca de la "ultimidad" de las relaciones personales, nos será forzoso convenir en que Feuerbach tenía estrictamente razón cuando pretendía traducir "teología" por "antropología". Su propósito se cifraba en restituir desde el cielo a la tierra los atributos divinos que, según él, le habían sido arrebatados para ser atribuidos a un Ser perfecto, a un Sujeto imaginario, ante el cual el hombre, empobrecido, caía en adoración. Feuerbach creía que la verdadera religión consiste en: reconocer la divinidad de estos atributos y no en transferirlos a un sujeto ilegítimo (sujeto a quien su discípulo marxista Bakunín motejó de "el espejismo de Dios"). "El verdadero ateo –escribe Feuerbach– no es el hombre que niega a Dios, al sujeto; sino el hombre para el cual los atributos de la divinidad, tales como el amor, la sabiduría y la justicia, no son nada. Y la negación del sujeto no implica necesariamente, ni mucho menos, la negación de los atributos."⁶⁹ He aquí pues una posición muy próxima a la que nosotros hemos adoptado; y Bultmann, en respuesta a un reto de Karl Barth, ha dicho: "Con toda sinceridad quisiera convenir en ello: *estoy* intentando sustituir la teología por la antropología, ya que interpreto las afirmaciones teológicas como afirmaciones sobre la vida humana".⁷⁰

Pero es evidente asimismo que hemos llegado a un terreno harto peligroso. Pues cuando Feuerbach afirma que "la teología no es otra cosa que antropología", eso significa, para él, que "el conocimiento de Dios no es otra cosa que el conocimiento del hombre"⁷¹ Y su sistema, que desemboca en la deificación del hombre, alcanza su conclusión lógica en el Superhombre de Nietzsche y en la religión de la Humanidad de Auguste Comte.

La misma ambigüedad se encuentra en el humanismo, profundamente cristiano, del profesor John Macmurray, cuyo pensamiento sigue unas líneas similares. Al comienzo de sus *Gifford Lectures* dice: "La concepción de una deidad es la concepción de un fondo personal de toda nuestra experiencia"⁷² y termina sus conferencias con un capítulo titulado "El universo personal"⁷³, en el que

⁶⁷ *Systematic Theology*, vol. I, p. 15.

⁶⁸ Romanos 8, 39.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 21. Para esta cita he preferido la traducción de H. de Lubac, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰ *Kerygma and Myth*, vol. I, p. 107.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 206.

⁷² *The Self as Agent* (1957), p. 17.

⁷³ *Persons in Relation* (1961), cap. X.

sostiene una posición muy próxima a aquella por la que nosotros estamos porfiando. Pero tanto en estas conferencias como todavía más en su anterior libro, *La estructura de la experiencia religiosa*⁷⁴, sienta algunas afirmaciones que pueden dejar perplejo al lector acerca de si verdaderamente la religión posee algún carácter distintivo. Nos dice, por ejemplo: "La religión se ocupa de la fraternidad y comunidad humanas"⁷⁵, y "el cometido específico de la religión consiste en el mantenimiento y extensión de la comunidad humana"⁷⁶. Surge, pues, la cuestión inevitable: si la teología se convierte en antropología, ¿qué necesidad tenemos aún de la categoría de Dios? ¿No es "semánticamente superflua"? El resultado de destruir el "supranaturalismo", ¿ha de ser sencillamente nuestro retorno al naturalismo, como los ateos pretenden?

Hallamos de nuevo el mismo dilema en otro pasaje de Macmurray. El problema de Dios es el problema de la transcendencia. Pero es precisamente esta transcendencia lo que la localización de Dios "en lo alto" o "afuera" tenía que "expresar y salvaguardar, y lo que la negación de este Dios localizado parece poner en peligro. Pero, para Macmurray la transcendencia es una "categoría que se aplica igualmente a la humanidad:

Nosotros somos trascendentes a la experiencia y, al mismo tiempo, immanentes a ella. Esta unión de "transcendencia e immanencia es... el hecho total de la personalidad humana... Nos hemos acostumbrado a hallarla aplicada a Dios en teología, y generalmente se la considera como un atributo peculiar y distintivo de la deidad. Pero ahora caemos en la cuenta de nuestro error. La unión de immanencia y transcendencia es una característica peculiar y definidora de toda personalidad humana o divina; pero, primariamente, es un hecho natural, un dato empírico de la experiencia común de los hombres. La reflexión religiosa la atribuye a Dios como una característica definidora de la personalidad universal porque la encuentra empíricamente como un dato de toda experiencia personal finita.⁷⁷

Macmurray niega, pues, aquí que la transcendencia sea un atributo distintivo de Dios: afirma que es un rasgo característico de toda nuestra experiencia. Creo que está equivocado en lo que niega, pero que tiene razón en lo que afirma. Contrariamente a lo que él dice, nuestra experiencia de *Dios* es distintiva y característicamente un saber de lo trascendente, de lo numinoso, de lo incondicional. No obstante, este saber es un rasgo característico de *toda* nuestra experiencia, *en profundidad*. Toda afirmación acerca de Dios es un reconocimiento del elemento trascendente, incondicional, que existe en todas nuestras relaciones y, en un grado supremo, en nuestras relaciones con las demás personas. Las afirmaciones teológicas son, en realidad, afirmaciones sobre la existencia humana –pero son afirmaciones sobre el fondo último y la profundidad de esta existencia. No basta con decir que "la religión se ocupa de la fraternidad y comunidad humanas", como tampoco es suficiente invertir simplemente la constatación bíblica y decir que "el amor" es Dios", como, de un modo harto significativo, Feuerbach creía que san Juan debería haber dicho⁷⁸, pero que el apóstol, con suma prudencia, rehusó afirmar. Para san Juan no cabe duda de que *fuera* de la relación de amor, no hay conocimiento de Dios: "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor"⁷⁹. Y a la inversa: "El que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios permanece en él"⁸⁰. Pero la premisa de esta última frase no es, como lógicamente podríamos esperar, "el amor es Dios", sino "Dios es amor"⁸¹. Al invertir la proposición, todo lo más que dirá el apóstol es que "el amor viene de Dios"⁸², es *εκ του θεου*, tiene a Dios como fuente y fondo suyos. Ya que, ésta es precisamente su tesis⁸³: que nuestras convicciones sobre el amor y su ultimidad no son proyecciones del amor humano; antes bien, nuestro sentido de la santidad del amor procede del hecho de que en esta relación, como en ninguna otra, .se descubre y se revela en desnudez el Fondo divino de todo nuestro, ser. Para san Juan, esta revelación

⁷⁴ *The Structure of Religions Experience* (1936).

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 30 Y ss.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 43.

⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 27 y ss.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 261; cf. p. 47: "El amor es Dios mismo, y, sin amor, no existe Dios".

⁷⁹ 1 Juan 4, 8.

⁸⁰ 1 Juan 4, 16.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² 1 Juan 4, 7.

⁸³ 1 Juan 4, 10, 19.

encuentra su concreción y justificación final en el hecho de Jesucristo -"la humanidad de Dios"⁸⁴- mejor que en la divinidad del Hombre.

Afirmar que "*Dios es amor*" es creer que en el amor entramos en contacto con la realidad más fundamental del universo, que el Ser mismo tiene últimamente este carácter. Y eso es decir, con Buber, que "cada *Tú* particular es un vislumbre continuo del *Tú* eterno"⁸⁵, que "de hombre, a hombre"⁸⁶, es donde hallamos a Dios, y no, como afirma Feuerbach, que "el hombre con el hombre –la unidad del *Yo* y del *Tú es Dios*"⁸⁷. No obstante, como Bonhoeffer insiste, "Dios está *en el centro de nuestra vida*, aun estando más allá de ella"⁸⁸ y "el más allá no es lo que se halla infinitamente lejos, sino lo que está más cerca"⁸⁹. Ya que el *Tú* eterno no se encuentra sino *en, con y bajo* el *Tú* finito, tanto si es en el encuentro con otras personas, como en nuestra respuesta al orden natural.

No obstante; el *Tú* eterno no ha de ser igualado al *Tú* finito, ni Dios al hombre o a la naturaleza. Ésta es la posición del naturalismo tanto si es panteísta como humanista. Y Tillich insiste en la necesidad de abrirse paso hasta "más allá del naturalismo y del supranaturalismo"⁹⁰. La crítica naturalista del supranaturalismo es válida. Ha derribado violentamente un ídolo, y el cristianismo no ha de seguir aferrado a él. Pero el cristianismo ha de negar igualmente el supuesto naturalista de que Dios es meramente un nombre redundante para designar la naturaleza o la humanidad. John Wren-Lewis observa que la misma crítica naturalista del supranaturalismo apunta hacia unas profundidades de la experiencia, profundidades divinas, para las que no logra hallar una explicación. Incluso pretende que el análisis freudiano de la religión nos lleva por el mismo camino:

Ya que es una parte integral de la argumentación [freudiana] el que las fantasías, acerca de las fuerzas espirituales en el mundo oculto no son, en realidad, sino "proyecciones" o "desplazamientos" de ciertos elementos en nuestra experiencia de las relaciones personales, elementos que nosotros procuramos disimular; pero resulta difícil comprender por qué las proyecciones habituales que efectúa la raza humana habrían de tener un carácter numinoso, transcendental, a no ser que exista algo de numinoso y transcendental en nuestra experiencia de las relaciones personales mismas.⁹¹

La necesidad del nombre de "Dios" radica en el hecho de que nuestro ser tiene unas profundidades que el naturalismo" tanto si es evolucionista como mecanicista, dialéctico o humanista, no puede o no quiere admitir que existan. Y la némesis que se ha' abatido sobre el naturalismo en nuestros días nos ha puesto de manifiesto el peligro que entraña todo intento de suprimir tales profundidades, Como dice Tillich:

Nuestra época ha optado por un mundo *secular*. Era una decisión importante y harto necesaria... Ha consagrado y ha santificado nuestra vida y nuestro trabajo cotidianos. Pero ha excluido aquellas profundidades debido a las cuales la religión perdura: el sentido del misterio insondable de la vida, la comprensión de una significación última de la existencia y el poder invencible de una dedicación incondicional. Estas cosas *no pueden* ser excluidas. Si intentamos expulsarlas en sus imágenes divinas, surgen de nuevo en imágenes demoníacas. Y es así como ahora, en la senectud de nuestro mundo secular, hemos asistido a las manifestaciones más horribles de estas imágenes demoníacas; hemos contemplado el misterio del mal a una profundidad mayor que la alcanzada por la mayor parte de las generaciones anteriores; hemos visto la dedicación incondicional de millones de hombres a una imagen satánica; y estamos sintiendo hasta la muerte la enfermedad de nuestra época.⁹²

⁸⁴ Es el título del libro de Karl Barth (1961) y asimismo de la conferencia central del mismo (pp. 37.65). Resulta harto significativo que Feuerbach emplee también la frase "la naturaleza humana de Dios" (*op. cit.*, p. 49), aunque como siempre con una sutil diferencia de matiz.

⁸⁵ *I and Thou*; p. 75.

⁸⁶ *Between Man and Man* (1947), pp. 30,203-205; cf. *I and Thou*, p. 39.

⁸⁷ *Philosophie der Zukunft*, p. 62.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 124 (el subrayado es mío).

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 175.

⁹⁰ *Systematic Theology*, vol. II, p. 5.

⁹¹ "The Decline of Magic in Art and Politics", *The Critical Quarterly*, primavera de 1960, p. 18. Debería añadir que en los escritos de Wren-Lewis son numerosos los pasajes (por ejemplo, el desarrollo dado a la frase que acabo de citar, o en su artículo "Modern Philosophy and Doctrine of the Trinity", publicado en *The Philosophical Quarterly*, vol. V (1955), pp. 214-224) que me hacen dudar de si, en último análisis, el autor no está sosteniendo la tesis: "El amor es Dios". En todo caso, no adopta las debidas precauciones contra semejante interpretación.

⁹² *Se conmueven los cimientos de la tierra*, p. 285.

Existen profundidades de revelación, vislumbres de eternidad, discernimientos acerca de lo santo y de lo sagrado, saberes de lo incondicional, de lo numinoso, de lo extático, que no pueden ser explicados por las categorías puramente naturalistas sin que sean reducidos a algo distinto. El naturalismo no puede dar cuenta del: "Así habló el Señor", que oyeron los profetas, los apóstoles y los mártires, como tampoco puede invalidarlo la mera constatación de que el "Señor" sea descrito en la Biblia en términos altamente mitológicos, como aquel que "habita en la eternidad" o que "se pasea por el paraíso al fresco del día". El problema de Dios es el problema de saber si *esta profundidad de ser es una realidad o una ilusión*, pero no si *un Ser* existe más allá del brillante cielo azul o en otra parte cualquiera. La creencia en Dios atañe a "lo que os tomáis en serio sin la menor reserva", a lo que para vosotros es la realidad *última*.

Afirma la transcendencia de Dios el hombre que, *en las relaciones condicionadas de la vida*, reconoce lo incondicional y responde al mismo con una relación personal incondicional. Citando de nuevo a Tillich:

Decir que Dios es trascendente en este sentido no significa que debemos establecer un "super-mundo" de objetos divinos. Sino que significa que, en si mismo, el mundo finito tiende al más allá de si mismo. En otras palabras que el mundo es auto-transcendente.⁹³

Ésta es, a mi parecer, la gran contribución de Tillich a la teología –haber reinterpretado la transcendencia de tal modo que preserva su realidad aunque liberándola de la proyección del supranaturalismo. "Lo Divino –tal como Tillich lo ve- no habita en un mundo trascendente *encima de la naturaleza*; sino que se encuentra en el carácter 'extático' de este mundo, como su Profundidad y su Fondo transcendentales"⁹⁴. Como no ha mucho ha observado un crítico, el supranaturalismo representa en realidad para Tillich "una pérdida de transcendencia":

Es el intento de comprender y expresar la relación de Dios con el mundo por un uso literal de las categorías propias de nuestro mundo... De ello resulta un Dios que *existe* como un ser *encima* del mundo... Dios es pues descrito *como* un ente que se hallara en el interior de las estructuras sujeto-objeto del mundo espacio-temporal.⁹⁵

O, como dice el mismo Tillich:

La crítica de este condicionamiento de lo incondicional, aun en el caso de desembocar en unas consecuencias ateas, es más religiosa, porque es más consciente del carácter incondicional de lo divino, que no un teísmo que destierra a Dios en el reino supranatural.⁹⁶

No obstante, el abandono de toda idea de un Dios "afuera" parecerá inevitablemente una negación de su "alteridad" y el desmentido de gran parte de aquella aseveración bíblica que Kierkegaard llamaba "la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el ser humano". Merece pues la pena que examinemos de nuevo lo que la Biblia nos dice acerca de la naturaleza de Dios para ver cómo puede conservar e incluso recobrar su más profunda significación a la luz de esta reinterpretación.

DIOS EN LA BIBLIA

Una de las meditaciones más penetrantes de toda la literatura sobre el sentido y la presencia de Dios la hallamos en el salmo 139 [138], donde, como en ningún otro lugar, experimentamos la sensación del hechizo tan ineludible y preeminente de Dios *en todas direcciones* –arriba, abajo, delante y detrás. Este salmo constituye un *locus classicus* para la doctrina de la omnipotencia y de la omnisciencia de Dios. Es una de las fuentes más importantes de las que se ha servido la teología

⁹³ *Systematic Theology*, vol. II, p. 8.

⁹⁴ W. M. Horton, "Tillich's Role in Contemporary Theology", en *The Theology of Paul Tillich* (ed. C. W. Kegley and R. W. Bretall, 1952, p. 37), En su contribución a este mismo volumen, "Reply to Interpretation and Criticism", Tillich describe su propia posición como "un naturalismo autotranscendente o extático" (p. 341).

⁹⁵ E. Farley, *The Transcendence of God* (1962), p. 77.

⁹⁶ *The Protestant Era*, p. 92

tradicional para estructurar su imagen de un Ser todopoderoso afuera y más allá de nosotros, que todo lo puede, que todo lo sabe y que escruta todas las cosas con mirada siempre atenta –una especie de Hermano Superior celeste. Será pues instructivo que veamos ahora cómo reinterpreta este pasaje bíblico un teólogo del temple de Tillich.

En primer lugar, Tillich hace hincapié en que, si bien sería difícil evitar en el pensamiento y en la enseñanza religiosa conceptos tales como el de un super-Ser, "resultan ser por lo menos tan peligrosos como útiles". Ya que,

al convertir a Dios en un objeto como los demás objetos, cuya existencia y naturaleza son siempre discutibles, la teología favorece la tendencia que conduce al ateísmo y alienta a los que se esfuerzan por negar a este Testigo que amenaza su existencia. El primer paso hacia el ateísmo siempre es una teología que rebaja a Dios situándolo al nivel de las cosas dudosas. El juego del ateo resulta entonces muy fácil, ya que se halla plenamente justificado cuando destruye semejante fantasma con todas sus cualidades espectrales. Y porque el ateo teórico tiene razón en su destrucción, los ateos prácticos (es decir, todos nosotros) estamos siempre prestos a utilizar sus argumentos en apoyo de nuestras propias tentativas de esquivar a Dios.⁹⁷

Luego continúa su profunda meditación sobre este salmo con las siguientes palabras:

Olvidemos; pues, estos conceptos, *en tanto que* conceptos, e intentemos hallar en nuestra experiencia personal su genuina significación. Todos sabemos que no podemos separarnos en ningún momento del mundo al que pertenecemos. No existe ningún refugio último, ni ningún aislamiento final. Siempre estamos sostenidos y rodeados por algo que es mayor que nosotros, que tiene sus derechos sobre nosotros y que exige de nosotros una respuesta. Incluso los movimientos, más íntimos en las profundidades de nuestra alma no son completamente nuestros. Ya que pertenecen asimismo a nuestros amigos, a la humanidad, al universo, y al Fondo de todo ser, meta a la que tiende nuestra vida. De modo último, nada puede, quedar oculto, puesto que toda cosa se halla siempre reflejada en el espejo al que nada puede escondersele. ¿Realmente cree alguien que sus pensamientos y sus deseos más secretos no son manifiestos en la totalidad de su ser? ¿O que las incidencias que acaecen en la oscuridad de su subconsciente o en la soledad de su consciente no suscitan repercusiones en la eternidad? ¿Realmente cree alguien en la posibilidad de sustraerse a la responsabilidad de sus actos y de sus pensamientos, incluso ocultos? Omnisciencia significa que nuestro misterio es manifiesto. Omnisciencia quiere decir que nuestra intimidad es pública. El centro de todo nuestro ser se halla involucrado en el centro de todo ser; y el centro de todo ser se sitúa en el centro de nuestro ser. No creo que ningún hombre sensato pueda negar esta experiencia, cualquiera que sea su modo de expresarla. Y si ha conocido esta experiencia, dentro de sí mismo ha encontrado también algo que le incita a desear eludir sus consecuencias. Ya que el hombre no está a la altura de su propia experiencia; intenta olvidarla; aunque sabe asimismo que, *no puede* olvidarla.⁹⁸

Pero el salmista prosigue y reconoce entonces que lo que él intenta eludir no le es ajeno.

El Dios del que no puede huir es el Fondo de su ser. Y este ser –naturaleza, alma y cuerpo suyos– es una obra de infinita, terrible y maravillosa sabiduría. En este pasaje, la admiración por la Sabiduría divina supera el espanto que le inspira la Presencia divina. Y así nos muestra la presencia benevolente de una sabiduría infinitamente creadora... Hay una gracia en la vida. Sin ella, no podríamos vivir.⁹⁹

No obstante, siendo Dios el fondo, la fuente y la finalidad de nuestro ser, no podría ser representado sino alejado de la superficie somera de nuestra vida pecadora por una distancia y una profundidad infinitas, y al mismo tiempo empero más próximo a nosotros que nosotros mismos. Tal es la significación de las categorías tradicionales de la transcendencia y de la inmanencia.

La misma relación paradójica existente entre nuestra vida y el fondo más profundo de nuestro ser nos es presentada en el Nuevo Testamento por san Pablo cuando nos habla del Espíritu de Dios y de nuestros espíritus. El Espíritu –en oposición a la "carne", es decir, a nuestra vida en su trivialidad y superficialidad– expresa aquel nivel del ser y de la percepción en que alcanzamos el conocimiento de las profundidades divinas.

⁹⁷ *Se conmueven las cimientos de la tierra*, p. 79.

⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 79 y ss.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 81.

Pues el Espíritu lo sondea todo, aun las profundidades de Dios. Porque, ¿quién de los hombres conoce lo del hombre, sino el espíritu del hombre que hay en él? Así también, lo de Dios no lo conoce nadie sino el Espíritu de Dios.¹⁰⁰

Luego san Pablo continúa diciendo que es precisamente este nivel de comprensión el que es accesible a los cristianos:

y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que nos vienen de Dios... Pues el hombre, según la sola naturaleza, no recibe lo que viene del Espíritu de Dios, pues para él es tontería, y no puede conocerlo porque se discierne espiritualmente... Y nosotros tenemos la mente de Cristo.¹⁰¹

Pero que este "Espíritu de Dios" no nos es ajeno en lo más íntimo, sino que constituye el fondo mismo de nuestro propio y verdadero ser, el apóstol nos lo dice en otro pasaje, cuyo sentido genuino hemos de buscarlo en la Nueva Biblia Inglesa¹⁰²:

Asimismo, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos qué hemos de pedir para orar como conviene, sino que el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inexpressables; y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, que según Dios intercede por los santos. Y sabemos que para los que aman a Dios todas las cosas concurren para el bien de ellos, para los que son llamados según designio.¹⁰³

En otras palabras, los más profundos gemidos de dolor de los "que el apóstol nos ha estado hablando en la misma epístola¹⁰⁴, lejos de separarnos de la fuente de nuestro ser en el amor de Dios, son de hecho indicadores suyos: suspiros inarticulados, demasiado profundos para expresarse en palabras, que el Espíritu recoge y traduce en plegarias, porque "el Espíritu" representa el eslabón que enlaza las profundidades de nuestro ser individual (por superficial que sea) y el abismo insondable de todo ser en Dios. Dios no es exterior a nosotros, aunque sea profundamente transcendente.

Pero, según la Biblia, ni podemos sondear "las profundidades de Dios", ni podemos comprender su transcendencia, si nos limitamos a escrutar simplemente las profundidades del alma individual. Puesto que Dios es amor, sólo podemos hallarlo en toda su plenitud "de hombre a hombre". Todo el peso de la tradición de los profetas abunda en esta idea: -que sólo en la respuesta y en la obediencia al prójimo es donde podemos descubrir y conocer las reivindicaciones de Dios. Este mensaje se halla compendiado en un pasaje del libro de Jeremías, pasaje al que una y otra vez acudo, en el que el profeta interpela a Joaquín, hijo de Josías:

¿No comía y bebía tu padre, y hacía derecho y justicia? Hacía justicia al pobre y al desvalido y entonces le iba bien. *Esto es conocerme, palabra de Yavé.*¹⁰⁵

Dios, el incondicional, lo hallamos únicamente en, con y *bajo* las relaciones condicionadas de esta vida, ya que es su profundidad y significación última.

Y esto adquiere una expresión específicamente cristiana en la "parábola" tan profundamente simple de las ovejas y los machos cabríos¹⁰⁶. El único camino en el que podemos realizar el hallazgo de Cristo, tanto si es para aceptarlo como para rechazarlo, es el que pasa por "uno de mis hermanos menores", El Hijo del Hombre sólo puede *ser* conocido en una relación incondicional con el hijo del hombre, *con* aquel que *no tiene* otros derechos sobre nosotros que el de la humanidad que con *nosotros* comparte. Sólo una pregunta nos permite saber si un hombre ha "conocido" a Dios: "¿Cómo y a qué profundidad has amado?", ya que "el que *no ama no, conoce* a Dios, porque Dios es amor".¹⁰⁷

¹⁰⁰ 1 Corintios 2, 10 y ss,

¹⁰¹ 1 Corintios 2, 12-16.

¹⁰² La versión castellana del Nuevo Testamento de José M^a Valverde, de la que nos hemos servido en las demás citas bíblicas de esta obra, difiere aquí de la versión inglesa de la *New English Bible*. Nuestra traducción de esta cita se aparta pues del texto de José M^a Valverde para ser fiel al sentido de la versión inglesa, que por otra parte coincide exactamente con el sentido de la versión francesa conocida por *La Bible de Jérusalem (N. de los T.)*

¹⁰³ Romanos 8, 26-28,

¹⁰⁴ Romanos 8, 18-23.

¹⁰⁵ Jeremías 22, 15 y ss.

¹⁰⁶ Mateo 25, 31-46.

¹⁰⁷ 1 Juan 4, 8.

Todo esto se conecta con lo que Bonhoeffer decía acerca de una comprensión "no religiosa" de Dios. Puesto que semejante cuestión, la más penetrante de todas las cuestiones últimas, nada tiene que ver con la "religión". Asienta nuestra salvación eterna sobre unas bases que nada tienen de específicamente religiosas. El encuentro con el Hijo del Hombre se realiza penosamente a través de una solicitud totalmente secular: por el sustento, por el agua, por el alojamiento, por los hospitales y las prisiones, igual como Jeremías había definido antes el conocimiento de Dios por la práctica de la justicia para con los pobres y necesitados. En realidad, según palabras de Macmurray, "la gran contribución que los hebreos aportaron a la religión fue que la abolieron"¹⁰⁸ La rectitud de nuestra relación con Dios no dependía de nada religioso: en realidad, la religión podía erguirse como la mayor barrera que nos cerrara el paso hacia Dios.¹⁰⁹

EL CAMINO DE LO IRRELIGIOSO

Hasta ahora hemos argüido que nuestro encuentro con Dios no se realiza por un alejamiento "religioso" del mundo, sino por una solicitud incondicional, hacia "el otro" *considerado hasta sus últimas profundidades* y que, expresándonos de nuevo con palabras de Macmurray, Dios es "el fondo personal de todas nuestras experiencias"¹¹⁰. Pero, como él mismo añade, esto significa que el encuentro con Dios "no depende de un tipo particular y extraordinario de experiencia fuera de la cual no podría producirse"¹¹¹. Que existan experiencias verídicas del tipo que solemos llamar "místico" o "religioso", nadie sería tan necio para negarlo, y quien las tuvo puede dar gracias a Dios por ellas como lo hizo san Pablo por sus visiones. Pero la aptitud para alcanzar un saber místico o religioso, como para lograr unos conocimientos estéticos o psíquicos, depende en gran parte de nuestras dotes naturales. Las mujeres, por ejemplo, parecen tener una naturaleza más religiosa –y ser de una mayor agudeza psíquica- que los hombres. Afirmar que el conocimiento de Dios depende de tales experiencias sería lo mismo que hacerlo depender de un oído sensible a la música. Hay quienes son duros de oído y hay otros que nunca pueden alardear de ninguna experiencia neta e indudablemente "religiosa": Oliver Chase Quick era de estos últimos y escribió empero una de las obras capitales de nuestra generación sobre la doctrina cristiana.¹¹²

En el relato de su conversión, John Wren-Lewis también insiste en que Dios es la "profundidad" de la experiencia, común no religiosa. Nos cuenta que llegó a la creencia en un Dios personal por haber descubierto, en el seno de una comunidad, "el poder creador y numinoso", inherente a las relaciones personales *ordinarias*. Y cree que este conocimiento es accesible a cualquiera.

Una de mis convicciones más fuertes, en la que insisto como fundamento de todo el trabajo apologético que me propongo realizar, es que las experiencias de este tipo son comunes a todos los seres humanos... La plegaria y la visión mística son reales e importantes, pero no pueden constituir la base primaria de nuestra convicción religiosa; esta base nos la ha de proporcionar la experiencia *común*, y las experiencias especiales como la plegaria sólo tienen sentido, a mi modo de ver, en cuanto se refieren retrospectivamente a la experiencia común. Pero una cosa es "decir que las proposiciones religiosas pueden ser referidas a la experiencia común del carácter creador de las relaciones personales, y otra muy distinta sería decir que la gente suele *reconocer* en estas relaciones personales la verdadera naturaleza de su experiencia de las mismas –encuentro con el Transcendente. Evidentemente no son conscientes de ello; o, de lo contrario, no habría ninguna necesidad de la apologética religiosa- y lo que era peculiar del grupo de personas que entonces conocí por mediación de aquel clérigo anglicano, era que éste las había llevado hasta el punto de ser conscientes de la plena significación religiosa de sus relaciones mutuas.¹¹³

De hecho, John Wren-Lewis comenzaba a darse cuenta de que lo que había encontrado en aquel grupo

¹⁰⁸ Citado por G. Macleod, *Only, One Way Left*, p. 67; cf. J. Macmurray, *The Clue to History* (1938) cap. II:

¹⁰⁹ Por ejemplo, Amós 5, 21-25.

¹¹⁰ *The Self as Agent*, p. 17.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 18.

¹¹² *Doctrines of the Creed* (1938).

¹¹³ *They Became Anglicans*, pp. 175 y ss.

era en realidad un estilo de vida-en-relación completamente distinto de todo cuanto se conocía en el mundo, un estilo *redimido* de relaciones personales en las que aquella energía especial que Blake llamaba "el perdón mutuo" actuaba de un modo tan liberador que, en comparación, trocaba en pálida sombra la "tolerancia" profesional que hallamos en los consultorios de los psicoterapeutas.¹¹⁴

Aquel grupo era, naturalmente, una comunidad específicamente *crisiana*, que ponía de manifiesto lo que Tillich describe como el poder del "*nuevo ser*". Pero no por eso era, en absoluto, más *religiosa*, puesto que no estaba basada en ninguna nueva experiencia esotérica o pietista. Se abría camino hacia Dios, en tanto que fondo de toda relación personal y de todo ser, pero insistía en el hecho de que sólo se puede conocer este Amor, fuente y meta de nuestra propia vida, si es vencida "en Cristo" la alienación con respecto al fondo de su ser en que el hombre se halla. En los términos de la teología tradicional, aquel grupo declaraba que el camino que conduce al "Padre" -al reconocimiento de la "ultimidad" de la relación puramente personal pasa únicamente "por el Hijo" -a través del amor de aquél en quien lo humano se abre enteramente a lo divino- y sólo es posible "en el Espíritu" -en el seno de la fraternidad reconciliadora de la nueva comunidad.

Y esto nos lleva directamente a una nueva valoración de la persona y de la obra de Cristo en el contexto de cuanto hemos dicho hasta ahora.

¹¹⁴ *Op. cit.*, pp. 176 y ss.

EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS

NAVIDAD Y VERDAD

La doctrina de la encarnación y de la divinidad de Cristo es, desde todos los puntos de vista, la doctrina central de la totalidad del mensaje cristiano y, por consiguiente, resulta crucial para cualquier reinterpretación del mismo. Es asimismo el punto donde probablemente se manifestará la mayor resistencia a semejante reinterpretación y donde la ortodoxia se halla más fuertemente vinculada a sus categorías tradicionales. Esto es verdad tanto al nivel de la teología técnica, donde toda formulación nueva tendrá que enfrentarse con la definición de Calcedonia y el credo de Atanasio, como al nivel popular, donde rápidamente se nos acusará de querer destruir la historia de la Natividad. Pero si en lo que atañe a nuestra concepción de Dios nos es preciso progresar hacia una posición "más allá del naturalismo y del supranaturalismo", no menos importante será hacer lo mismo en lo que se refiere a nuestra concepción de Cristo. De lo contrario nos veríamos reducidos, como hasta ahora, a una elección, cada vez más estéril, entre ambas posiciones.

La cristología tradicional se ha servido siempre de un esquema francamente supranaturalista: la religión popular lo ha expresado en forma mitológica, la teología profesional en forma metafísica. Según esta manera de pensar, la encarnación significa que el Dios Hijo descendió a la tierra, y nació, vivió y murió en este mundo como un hombre. Desde "fuera" se dignó entrar en la escena humana alguien que "no pertenecía" a la misma y que, no obstante, tuvo en ella una vida verdadera y completa. En tanto que hombre-Dios unió en su persona lo sobrenatural y lo natural: el problema que así se plantea a la cristología estriba en comprender cómo Jesús pudo ser a la vez plenamente Dios y plenamente hombre, siendo empero al mismo tiempo una sola persona.

La "respuesta" ortodoxa a este problema, tal como fue formulada en la definición de Calcedonia¹¹⁵, es en sus mismos términos irrefutable –salvo que, propiamente hablando, no es una solución sino una formulación del problema. Pero, en tanto que formulación correcta, en tanto que "poste indicador de todas las herejías", poseía –y sigue poseyendo un valor insustituible. "El dogma cristológico salvó a la Iglesia –dice Tillich-, pero lo hizo con instrumentos conceptuales harto inadecuados"¹¹⁶. Echando mano de una analogía podríamos decir que, para presentar la doctrina de la persona de Cristo como una unión de aceite y agua, aquella definición lo hizo de la mejor manera posible. O, mejor dicho, hizo lo único que era posible hacer: contra todos los esfuerzos para "confundir la substancia", insistir en el hecho de que eran dos naturalezas distintas, y contra toda tentación de romper la unidad, afirmar que no existía sino una sola persona indivisible. No es, pues, de extrañar que en el cristianismo popular el aceite y el agua se hayan luego separado y que uno u otro se haya hecho dominante.

En realidad, la cristología supranaturalista popular siempre ha sido de dominante docetista; es decir, que Cristo dejaba ver únicamente su apariencia de hombre y sólo como tal le veían los demás: "por debajo" era Dios.

En una descripción muy gráfica, John Wren-Lewis nos muestra una forma extremada de este docetismo en la religión que profesa la clase obrera, en cuyo seno se educó.

Muy a menudo he oído decir que el hombre corriente no ve en Jesús sino a un hombre bueno, y nada más. El clero modernista cree que por esta razón ciertas doctrinas como la del nacimiento virginal de Jesús no suscitan la adhesión de la gente, mientras el clero anglo-católico insiste para que se enseñe al

¹¹⁵ Redactada en el Concilio de Calcedonia en 451, su texto se halla incluido en los *Documents of the Christian Church*, ed. H. Bettenson (1943). p. 73.

¹¹⁶ *Systematic Theology*, vol. II, p. 161.

hombre corriente a ver en Jesús algo *más* que un hombre bueno; unos y otros coinciden no obstante en las creencias que atribuyen al hombre corriente, aunque estoy seguro de que andan completamente equivocados, incluso en la actualidad. Porque lo cierto es que, hasta la segunda guerra mundial, la visión más común de Jesús no era *en absoluto* la de un ser humano. Jesús era un Dios en forma humana, pletórico de ciencia sobrenatural y de poderes milagrosos, muy semejante en definitiva a como eran imaginados los dioses del Olimpo cuando, disfrazados, visitaban la tierra.¹¹⁷

Pero, aunque los hombres de iglesia ortodoxos rechazaran con indignación una visión así, y por mucho que insistieran, en afirmar que Jesús era a la vez "hombre perfecto" y "Dios perfecto", el modo tradicional supranaturalista de describir la encarnación aún sugiere casi inevitablemente que Jesús era en realidad el Dios omnipotente paseándose sobre la faz de la tierra bajo un disfraz de hombre. Jesús no era un hombre, nacido y criado como todos los hombres –era Dios mismo que durante cierto tiempo tomaba parte en una charada. Parecía un hombre, hablaba como un hombre, sentía como un hombre, pero en el fondo no era sino Dios vestido de hombre –como Papá Noel–. Por mucha que sea la cautela con que se formule, la visión tradicional nos deja la impresión de que Dios hizo un viaje por el espacio y llegó a nuestro planeta en forma de hombre. Jesús no era en realidad uno de nosotros; pero por el milagro de su nacimiento virginal logró nacer como si fuera uno de nosotros. En realidad, venía de fuera.¹¹⁸

Sé muy bien que esto es una parodia, y probablemente una parodia ofensiva, pero me temo que no sea sino peligrosamente afín a la creencia en la que la mayoría de los hombres –entre los que me incluyo– han sido educados por lo que se refiere a la Navidad. Además, la misma palabra "encarnación" (que, naturalmente, no es un término bíblico) sugiere eso mismo de un modo casi inevitable. Evoca la idea de una substancia divina que ha sido sumergida en la carne para que ésta la recubra cual chocolate o papel de plata. Y si esta imagen os parece excesivamente burda, sustituidla por la que hallamos en la oración colecta de Navidad, en la que se habla del Hijo de Dios "revistiendo nuestra naturaleza", o por la del himno de Navidad de Wesley: "Ved a la divinidad oculta bajo la carne".

Pero no cifro mi objetivo en dilucidar hasta qué punto ciertas expresiones particulares de la fe o la dirección general de pensamiento que ellas representan, bordean los límites de la ortodoxia, sino en plantear la cuestión de si toda esa armazón de referencia supranaturalista no constituye otra cosa que un imposible *tour de force*¹¹⁹ cristológico. Ya que mientras Dios y el hombre sean pensados como dos "seres" de naturalezas distintas, uno que procede del "otro lado" y el otro que existe en "este lado", será imposible obtener de todo eso nada que no sea un hombre-Dios, un divino visitante que viene "de fuera" y que ha optado por vivir en todos los aspectos como los indígenas de la tierra. La concepción supranaturalista de la encarnación nunca podrá librarse por entero de la imagen del príncipe que se presenta disfrazado de mendigo. Por verdadera que sea su miseria, es un príncipe; y eso, en resumidas cuentas, es lo que importa.

Pero, ¿y si supusiéramos que la noción entera de "un Dios" que "visita" la tierra en la persona de "su Hijo" es tan mítica como la del príncipe en el cuento de hadas? ¿Si supusiéramos que no existe ningún reino "afuera" del que pueda llegar el "Hombre del cielo"? ¿Si supusiéramos que ha de desaparecer el mito de Navidad (es decir, la invasión de "este lado" por el "otro lado"), como opuesto a la historia de Navidad (es decir el nacimiento del hombre Jesús de Nazaret)? ¿Estamos preparados para afrontar semejante cambio? ¿O bien vamos a aferrarnos ahora este último vestigio de la concepción mitológica o metafísica, como el único atuendo que aún puede conferir a la historia de Navidad suficiente poder para impresionar nuestra imaginación? ¿Acaso puede sobrevivir el esquema supranaturalista, como una parte cuando menos de la "magia" de Navidad?

Sí, naturalmente que puede sobrevivir, pero como mito. Ya que al mito le corresponde ocupar un lugar perfectamente legítimo y, en realidad, de suma importancia. El mito existe para indicar la

¹¹⁷ *They Became Anglicans*, p. 165.

¹¹⁸ Como una enérgica protesta, surgida incluso desde el campo del pensamiento supranaturalista, afirmando que Jesús participó totalmente, de pies a cabeza, en la humana naturaleza, cf.. Nels F. S. Ferré, *Christ and the Christian* (1958), cap. n. Véase asimismo W. N. Pittenger, *Proclaiming Christ Today* (1962), p. 87; "No constituye ningún camino de salvación decir a los hombres que Cristo es un "intruso", llegado de otro mundo, y que no ha compartido no verdaderamente nuestra condición humana porque, en tanto que extraño, no es uno de nosotros"

¹¹⁹ En francés en el original. (*N. de los T.*)

significación de los acontecimientos, la profundidad divina de la historia. Y nos sentiríamos dolorosamente empobrecidos si en nuestros oídos no pudiera ya resonar el cántico de los ángeles o si nuestros ojos se volvieran ciegos a la estrella de los Reyes Magos. Pero es preciso asimismo que podamos leer la historia de la Natividad sin dar por supuesto que su verdad depende de una literal interrupción de lo natural por lo sobrenatural, sin asumir que Jesús sólo puede ser Emmanuel –Dios con nosotros– si procede, por decirlo así, de otro mundo. Ya que al hacerse cada vez más increíble el supranaturalismo, vincular la acción de Dios a semejante manera de pensar equivale, por lo que se refiere a un número creciente de personas, a desterrarla a la esfera de los mitos paganos y, por ende, a separarla de toda conexión real con la historia. Y al convertirse Navidad en una historia maravillosa, el naturalismo –que es el intento de explicar a Cristo, como cualquier otra cosa, en términos humanistas– queda señor del campo porque constituye la única alternativa que se ofrece a la lealtad de las personas inteligentes.

El naturalismo, en conjunto, ha sido considerablemente favorable al cristianismo en el reino de la cristología. En cuanto se ha descartado el "dogma" de su divinidad, los humanistas se han forjado una imagen de Jesús notablemente simpática, sobre todo si la comparamos con la acritud de su "antiteísmo". En realidad, la visión "secularista" no cristiana de Jesús difiere tan sólo en leves matices de la que profesa el cristianismo liberal. Para hacer justicia a la interpretación naturalista de Cristo, vamos a examinarla, pues, en su forma más alta y más positiva.

Esta interpretación siempre ha estado presta a emplear el epíteto "divino" para calificar a Jesús, en el sentido de que fue el hombre más semejante a Dios que nunca haya existido, y de que todo cuanto dijo e hizo fue tan hermoso y tan verdadero que forzosamente tuvo que ser una revelación, incluso, la suprema revelación de Dios. Según esta visión, lo divino es simplemente lo humano elevado a la potencia X. Como dijo Kierkegaard hace más de cien años en una cruel parodia: "Si está bien dicho, el hombre es un genio, pero si está excepcionalmente bien dicho, es Dios quien lo dijo". Y así Jesús queda situado al mismo nivel que todos aquellos que carecen de autoridad, al mismo nivel que los genios, los poetas y los pensadores¹²⁰. Es uno de ellos, aunque sea el más elevado.

Por desgracia resulta a todas luces evidente que esto no es lo que el Nuevo Testamento dice de Jesús. Y la interpretación naturalista de Cristo tampoco comparte con Atanasio la opinión que éste consideraba como la divisoria crucial. Decir que Jesús tuvo una experiencia única de Dios, que puso de manifiesto todas las cualidades de Dios, que era como Dios o que Dios era como él: la suma de todo esto nunca podrá ser igual a la afirmación de que Jesús era "de la misma substancia" que el Padre. Y Atanasio estaba en lo cierto cuando consideraba que la batalla tenía que librarse en la defensa de esta afirmación, por mucho y muy legítimamente que luego podamos deplorar las categorías en que se ha estructurado este *test* de la ortodoxia.

Aun así quedaba enteramente justificado el valor con que los cristianos liberales se aprestaron a abandonar el andamiaje supranaturalista que hasta entonces había sostenido toda la estructura del edificio. El edificio iba a derrumbarse de un momento a otro, pero a ellos les cupo la fuerza de creer que el cristianismo no sería necesariamente arrastrado por aquel derrumbamiento. Además, por muy inadecuada que hoy día pueda parecernos la teología liberal, no cabe duda de que coadyuvó eficazmente a que mucha gente conservara la fe en una época en que, sin ella, habrían podido abandonarla por completo. A medida que fue haciéndose más increíble el esquema supranaturalista de las cosas, no quedó más que una teología naturalista para impedir que toda una generación se lanzara a abandonar por completo el espíritu y el poder de Jesús. En numerosos casos, empero, el espíritu y el poder de Jesús dieron pruebas de tener mayor empuje que la teología, aun demostrando asimismo la incapacidad de la teología para ensalzar ese espíritu y ese poder. El naturalismo humanista moderno ha experimentado cada vez una menor necesidad de considerar a Jesús como "divino", cualquiera que sea el sentido que se dé a este término. La creencia de que en este punto y por esta persona de Jesús entramos en contacto con *Dios* ha ido quedando progresivamente relegada a la minoría religiosa que aún puede aceptar la antigua mitología como física o metafísicamente verdadera. Y ésta es una situación que resulta hartamente peligrosa para la fe cristiana y que en modo alguno ayuda a contestar la

¹²⁰ "De la diferencia entre un genio y un apóstol" (1847), en *The Present Age* (traducción inglesa de 1940), pp. 146 y ss.

penetrante cuestión suscitada por Bonhoeffer: "¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos?"¹²¹

LO QUE AFIRMA EL NUEVO TESTAMENTO

Pero antes de preguntar con Bonhoeffer: "¿Quién es Cristo, hoy día, para nosotros?"¹²², hemos de detenemos y suscitar la cuestión previa de saber lo que hemos de reinterpretar de todo aquello que, de hecho, nos dice el Nuevo Testamento. Puesto que, a mi parecer, la estimación supranaturalista de Cristo, lo mismo que la estimación naturalista, cualquiera que sea su intención, tiende a deformar la verdad bíblica. No digo que necesariamente la deforme: es obvio que la armazón mitológico-metafísica puede proporcionarnos, tanto hoy como antaño, los elementos para una predicación y la enseñanza populares presenta una visión supranaturalista de Cristo cuya substancia no es posible inferir del Nuevo Testamento. Semejante concepción afirma sencillamente que Jesús *era* Dios, y lo dice de tal forma que los términos de "Cristo" y de "Dios" resultan intercambiables. Pero en ningún momento la Biblia los usa de este modo. El Nuevo Testamento dice que Jesús era el Verbo de Dios, que Dios estaba en Cristo, que Jesús era el Hijo de Dios; pero nunca dice, pura y simplemente, que Jesús era Dios.¹²³

Donde realmente lo define del modo más sucinto y exacto posible es en el primer versículo del Evangelio según san Juan. Pero su traducción requiere asimismo el mayor cuidado. El texto griego dice: *και θεος εν ο λογος*. La que nosotros llamados Versión Autorizada¹²⁴ lo traduce por: "Y el Verbo era Dios", lo cual en realidad nos sugiere la idea de que "Jesús" y "Dios" eran idénticos e intercambiables. Pero en griego este sentido se expresaría normalmente anteponiendo el artículo a la palabra "Dios": no *θεος* sino *ο θεος*. Pero es que san Juan tampoco dice que Jesús fuera un hombre "divino", en el sentido que era familiar al mundo antiguo o en el sentido en que lo emplean los liberales refiriéndose a Cristo. En este caso habría utilizado el vocablo *θειος*. La expresión griega se mantiene equidistante de ambos extremos. Por eso nos resulta imposible verterla en una sola palabra, pero creo que la Nueva Biblia Inglesa nos da su sentido bastante exacto con la traducción: "Y lo que Dios era, el Verbo lo era". En otras palabras: si se miraba a Jesús se veía a Dios –ya que "quien me ha visto a mí ha visto al Padre"¹²⁵. Jesús era la expresión completa, el Verbo, de Dios, A través de Él, como a través de nadie más, Dios hablaba y Dios actuaba: cuando los hombres le encontraban, a Él, eran encontrados –y salvados y juzgados– por Dios. Y a semejante convicción es a la que los apóstoles aportaban su testimonio; En aquel hombre, en su vida, muerte y resurrección, habían hecho la experiencia de Dios actuando; y lo confesaban en el lenguaje de su época, como el centurión al pie de la Cruz: "Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios"¹²⁶. Allí existía algo más que un simple hombre: allí existía una ventana abierta en el Dios actuando, ya que "Dios estuvo reconciliándose consigo el mundo en Cristo"¹²⁷,

La diferencia esencial se hace evidente en las manifestaciones mismas de Jesús. A menudo se nos pide que aceptemos la divinidad de Cristo porque él mismo la afirmó –y nos repiten con "insistencia aquel famoso argumento: "Un hombre que anda por el mundo afirmando que es Dios, o ha de ser Dios –o no es más que un loco o un charlatán (*aut deus aut malus homo*)". Y evidentemente no es empresa fácil leer el relato evangélico y rechazar luego a Jesús como loco o como malo. Se impone pues la conclusión: ha de ser Dios.

Pero a mí no me satisface semejante argumentación. Ningún discípulo, en los Evangelios, confiesa, a Jesús porque se proclamara Dios, y los apóstoles nunca predicaron diciendo: "Este hombre

¹²¹ *Op. cit.*, pp. 122 y ss.

¹²² *Op. cit.*, p. 122

¹²³ O, mejor dicho, no lo dice en ninguno de los pasajes que ciertamente requieren una interpretación de este tenor. Los pasajes que *pueden* ser interpretados así son: Romanos 9, 5 y Hebreos 1, 8. Pero bueno será que en cada caso se confronten con las distintas versiones que nos dan la *Revised Standard Versión* y la *New English Bible*.

¹²⁴ *Versión Autorizada* de que habla el autor, es la que se llevó a cabo durante el reinado de Jacobo I de Inglaterra a comienzos del siglo XV (*N. de los T.*)

¹²⁵ Juan 14, 9.

¹²⁶ Marcos 15, 39.

¹²⁷ 2 Corintios 5, 19.

afirma que es Dios; por consiguiente tenéis que creer en él". De hecho, el mismo Jesús dijo en distintos términos: "Si por mí mismo manifiesto alguna cosa, no me creéis". Naturalmente nunca se ha resuelto la cuestión de saber si Jesús en algún momento pretendió ser el Hijo de Dios o, con mayor razón aún, Dios mismo¹²⁸. Pudo aceptar quizá este epíteto en labios de los demás –pero, en lo que se refiere a él personalmente, siempre prefirió llamarse "el Hijo del hombre". En san Marcos¹²⁹ se nos dice que, durante su proceso, a la pregunta: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?", respondió con las simples palabras: "Yo soy". Pero en el pasaje paralelo de san Mateo¹³⁰, su respuesta es equívoca: "Tú lo has dicho" (como son igualmente equívocas, en todos los Evangelios, sus respuestas a Poncio Pilato); pero ¿qué interés podía tener Mateo en desvirtuar las manifestaciones de Jesús?¹³¹ No podemos estar pues seguros de los títulos que Jesús reivindicaba, y deberíamos ser tan prudentes como los apóstoles para no cimentar en ellos nuestra fe. El mensaje de los discípulos era más bien éste: "Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, que vosotros crucificasteis"¹³². Es decir, que por la resurrección Dios reivindicó aquel hombre y lo marcó con su sello como aquél a través del cual había hablado y actuado en una forma final y decisiva. Dios se entregó plenamente, completamente en el hombre Cristo Jesús: "Y plugo al Padre que en él habitase toda la plenitud"¹³³. Lo que Dios era, el Verbo lo era.

Resulta harto paradójico el hecho de que Jesús, a lo largo de todos los Evangelios, no reivindique nunca la menor acción como efectuada personalmente, por su propio derecho, pero que al mismo tiempo proclame altamente todo cuanto Dios está haciendo por Él y únicamente a través de Él. La respuesta que los hombres dan a Jesús es la respuesta que dan a Dios: cuando rechazan a Jesús, es a Dios a quien rechazan. Y el cuarto Evangelio (que no nos ofrece, como habitualmente se afirma, una versión completamente distinta de las manifestaciones de Jesús) no hace sino subrayar esta paradoja cuando nos presenta la afirmación de que "el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que vea que hace el Padre"¹³⁴ y, al mismo tiempo, aquella otra, tan decisiva, de que "nadie viene al Padre sino por mí"¹³⁵. Jesús nunca pretende ser Dios, en persona: y empero afirma siempre que lleva a Dios, en su plenitud.

De esta paradoja¹³⁶ es de donde ha de partir nuestra reinterpretación de la cristología. En el cuarto Evangelio, Jesús resume su ministerio exclamando: "El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado, y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado"¹³⁷. Es decir, Jesús nos revela a Dios haciéndose totalmente transparente a Él, precisamente porque no es nada en "sí mismo". Y, para Tillich, es éste el criterio decisivo de la rotunda afirmación cristiana de que Jesús es la revelación final de Dios:

La cuestión de la revelación final es la cuestión de un medio de revelación que sobrepase sus propias condiciones finitas sacrificándolas y sacrificándose a sí mismo con ellas. Aquél que es portador de la revelación final debe renunciar a su finitud –no sólo a su vida, sino también a su poder, a su conocimiento y a su perfección finitos. Al hacerlo así, se afirma como portador de la revelación final (como "Hijo de Dios", en la terminología clásica). Llega a ser completamente transparente al misterio que revela. Pero para poderse dar por entero, debe poseerse a sí mismo también por entero. Y sólo puede poseerse – y, por ende, sólo puede darse- a sí mismo por entero aquél que está unido con el fondo y la significación de su ser, sin separación ni rotura alguna. La descripción de Jesús como Cristo, nos ofrece la imagen de un hombre que posee estas cualidades; de un hombre, pues, al que podemos llamar el medio de la revelación final.¹³⁸

¹²⁸ Implícitamente Jesús negó que fuese Dios: "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios" (Mc 10, 18).

¹²⁹ Marcos 14, 61 y ss.

¹³⁰ Mateo 26, 63 y ss.

¹³¹ Creo que probablemente el texto original de Marcos era: "Tú has dicho que lo soy", y que Mateo lo acortó dejándolo en: "Tú lo dices"; luego esta respuesta aún fue más abreviada (y realizada) en Marcos: "Yo soy". Véase mi libro, *Jesus and His Coming* (1957), pp. 43.51.

¹³² Hechos 2, 36.

¹³³ Colosenses 1, 19.

¹³⁴ Juan 5, 19

¹³⁵ Juan 14, 6.

¹³⁶ También afirmada por D. M. Baillie, *God Was in Christ* (1948), pp. 125-132.

¹³⁷ Juan 12, 44 y ss.

¹³⁸ *Systematic Theology*, vol. I, p. 148.

De este modo, únicamente en la Cruz es donde Jesús puede ser el portador de la revelación final y la encarnación del acto decisivo de Dios: es el "Cristo crucificado" quien es "poder de Dios y sabiduría de Dios"¹³⁹. Ya que es en este último don absoluto de sí mismo, en este amor "hasta el fin"¹⁴⁰, donde Jesús se une tan completamente al Fondo de su ser que le es posible decir: "Yo y el Padre somos uno... El Padre está en mí, y yo en el Padre"¹⁴¹.

Es en Jesús, y sólo en él, donde no existe nada de él mismo para ver, sino tan sólo el amor último e incondicional de Dios. Porque se vació completamente de sí mismo, es por lo que llegó a ser el portador de "un nombre sobre todo nombre"¹⁴²; el revelador de la gloria del Padre¹⁴³, ya que este nombre y esta gloria son simplemente Amor. La teoría "kenótica" de la cristología, basada en esta concepción del auto-vaciamiento, es la única, a mi parecer, que ofrece las mayores posibilidades para relacionar satisfactoriamente lo divino y lo humano en Cristo¹⁴⁴. No obstante, la debilidad fatal de esta teoría cuando se formula en términos supranaturalistas, estriba en el hecho de que nos presenta a Cristo despojándose precisamente de aquellos atributos de la transcendencia que lo convierten en la revelación de Dios¹⁴⁵. La idea subyacente es que ha de ser descartada su omnipotencia, su omnisciencia y todo cuanto lo hace "sobrehumano" con objeto de que llegue a ser verdaderamente hombre. Por el contrario, es cuando se vacía, no de su divinidad, sino de sí mismo, de todo deseo de atraer la atención sobre sí mismo, de todo anhelo de ser "igual a Dios"¹⁴⁶, como Jesús se revela Dios. Ya que es reduciéndose a sí mismo a la nada, en su total autorrenuncia en pro de los demás por amor, cómo Jesús revela y deja al descubierto el Fondo del ser del ser humano: el Amor.

¿QUIÉN ES CRISTO HOY DÍA PARA NOSOTROS?

En una cristología más o menos así, creo yo, es en la que Bonhoeffer estaba trabajando y de la que nos dejó en sus cartas unos indicios harto acuciantes. Cuando describe el proceso de la creciente secularización, del acceso del hombre sin Dios a la edad adulta, como un proceso que los cristianos deben *acoger favorablemente*, dice en un texto que ya antes hemos citado:

Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo 8,17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos... La religiosidad humana remite el hombre, en su necesidad, al poder de Dios en' el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudar.¹⁴⁷

Partiendo de esto, comienza a bosquejar una cristología. Pero todo lo que de la misma nos ha dejado es un solo párrafo de notas, henchido de sentido, que escribió como "esbozo de un libro" que la muerte no le permitió escribir:

¿Qué es Dios? No es en primer lugar una creencia general en la omnipotencia de Dios, etc., lo cual no es una verdadera experiencia de Dios, sino una prolongación del mundo. El encuentro con Jesucristo: experiencia de tropezar aquí con un trastorno de toda existencia humana debido al hecho de que Jesús "no existe sino para los "demás". Este "ser enteramente para los demás" de Jesús: experiencia de la transcendencia. De esta libertad de sí mismo, de este "ser para los demás" hasta la muerte, es de donde nacen la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia. La fe es la participación en este Ser de Jesús (encarnación, cruz, resurrección). Nuestras relaciones con Dios no son unas relaciones "religiosas" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar –lo cual no es la verdadera transcendencia–,

¹³⁹ 1 Corintios 1, 23 y ss.

¹⁴⁰ Juan 13, 1.

¹⁴¹ Juan 10, 30-38.

¹⁴² Filipenses 2, 5-11.

¹⁴³ Juan 17, 4 y ss.

¹⁴⁴ Cf. en particular la impresionante elaboración de esta teoría en P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909), pp. 313.316.

¹⁴⁵ Véanse las duras críticas de D. M. Baillie, *op. cit.*, pp. 94-98 y A. M. Ramsey *From Gore to Temple* (1960), pp. 30-43.

¹⁴⁶ Filipenses 2, 6.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 164.

sino que consisten en una nueva vida en "el ser para los demás" debido a la participación en el Ser de Jesús. Las tareas infinitas e inaccesibles no son las trascendentes, sino el prójimo que cada vez hallamos a nuestro alcance¹⁴⁸. Dios bajo forma humana, no como en las religiones orientales bajo forma animal, símbolo de lo que es monstruoso, caótico, lejano, pavoroso; ni tampoco bajo forma abstracta, símbolo de lo que es absoluto, metafísico, infinito, etc.; ni como el dios-hombre griego, que es "el hombre en sí mismo"; sino "el hombre para los demás", es decir, el crucificado. El hombre que vive de la trascendencia.¹⁴⁹

Jesús es "el hombre para los demás", aquél de quien el Amor ha tomado completa posesión, aquél que se halla enteramente abierto, y unido, al fondo de su ser. Y esta "nueva vida en 'el ser para los demás' debido a la participación en el Ser de Jesús", es la trascendencia. Ya que en este 'punto del amor' llevado al máximo, es donde nosotros encontramos a *Dios*, la "profundidad" última de nuestro ser, lo incondicional en lo incondicionado. Esto es lo que el Nuevo Testamento quiere decir cuando habla de que "Dios, estaba en Cristo" y de que "lo que Dios era, el Verbo lo era". Porque Cristo fue total y completamente "el hombre para los demás", porque *fue* amor, fue "uno con el Padre", puesto que "Dios es amor". Pero, por esta misma razón, fue el más enteramente humano, el hijo del hombre, el siervo del Señor. Fue en verdad "uno de nosotros"; y el símbolo del nacimiento virginal sólo puede significar legítimamente lo que con él quiere significar el cuarto Evangelio (en el supuesto de que su descripción de los cristianos refleje la de Cristo¹⁵⁰), es decir, que la totalidad de su vida es una vida "que no ha nacido de sangre, ni de querer de carne; ni del querer de hombre alguno, sino de Dios". Cristo, pues, no es "de este mundo" sino "del amor". La fuente y el impulso de todo su ser es Dios: la suya es una vida concebida y sostenida enteramente por el Espíritu Santo. Pero, por esta misma razón es el más verdaderamente "Humano". En el ser humano Jesucristo se halla revelada, se halla manifestada al nivel de la superficie de "la carne", la profundidad y el fondo de todo nuestro ser como Amor¹⁵¹... la vida de Dios, la última, palabra de amor en que todas las cosas subsisten¹⁵², se ha hecho corpórea de un modo completo, incondicional y sin reservas en la vida de un hombre –el hombre para los demás y el hombre para Dios. Cristo es hombre perfecto y Dios perfecto –no como una mezcla de aceite y agua, de natural y sobrenatural–, sino como la personificación, por la obediencia del "más allá en el centro de nuestra vida", de la trascendencia del amor.

Decir que en Cristo el ser humano se hallaba completamente unido al Fondo de su ser, es decir que, en este aspecto, no existe ninguna diferencia final entre la persona de Cristo y la obra de Cristo, entre la encarnación y la redención –como tampoco existe, en realidad, en aquella frase del Nuevo Testamento: "Dios estuvo reconciliándose consigo el mundo en Cristo". La doctrina de la redención no constituye –como piensa el supranaturalismo– una transacción altamente mitológica y a menudo harta ambigua entre dos partes, "Dios" por un lado y el "hombre" por el otro, que han de ser reunidas, transacción que, según palabras de san Anselmo, intenta explicar "por qué Dios se hizo hombre". Claro está que gran parte de este drama mitológico –como por ejemplo el rescate pagado al diablo o la noción de que el Padre castiga al Hijo en nuestro lugar– no es más que una perversión de lo que dice el Nuevo Testamento–. Pero, incluso si fuera cristiano su contenido, la totalidad del esquema de un Ser sobrenatural que desciende del cielo para "salvar" del pecado a la humanidad, a la manera del hombre que hundiera el dedo en un vaso de agua para rescatar a un insecto que en el mismo estuviera ahogándose, resulta francamente increíble para el hombre "adulto" que ya no cree en semejante *deus ex machina*. No obstante, la gente de iglesia sigue explicando la redención en términos parecidos a éstos, y la describe como la interacción que opone a dos partes personificadas: "El nexos existente

¹⁴⁸ E. Bethge en *Chicago Theological Seminary Register*, vol. LI (febrero 1961), p. 32: "Terrible error de traducción (en la traducción inglesa): la cosa más próxima".

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 179

¹⁵⁰ Juan 1, 13. El plural "han nacido" es preferible a la variante "ha nacido". [Tanto la reciente versión castellana, de José M^a Valverde, como la más antigua de Nacar y Colunga, e incluso la ya vetusta de Cipriano de Valera, traducen asimismo en plural; "han nacido". *N. de los T.*] Véase empero C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1955), pp. 137 y ss.: "La lectura que se, refiere explícitamente al nacimiento de Jesús debe ser descartada; es probable no obstante que Juan aludiera al nacimiento de Jesús y declarara que el nacimiento de dos cristianos, por estar arraigado únicamente en la voluntad de Dios, seguía el modelo del nacimiento del mismo Cristo".

¹⁵¹ Juan 1, 14. Creo que es esto lo que san Juan quiere decir con las palabras *σαρξ ἐγένετο*, y no (como lo sugiere el término más reciente de "encarnación") que algo viniendo de fuera entre en el interior y se encajone en la "carne". En realidad, salvo en el caso de leerse con los anteojos de los supranaturalistas, el Prólogo requiere una menor "desmitización" que cualquier otra parte del Nuevo Testamento.

¹⁵² Colosenses 1, 17.

entre Dios y el hombre fue roto por el pecado original. El hombre por sí solo no podía reanudarlo y, por consiguiente, la única esperanza de restauración se cifraba en el lado de Dios. No obstante, era en nuestro lado donde las cosas debían enderezarse. La situación parecía, pues, desesperada. Pero Dios dio con la respuesta adecuada. Puesto que, en Cristo, el mismo Dios se hizo hombre y, como hombre, nos reconcilió con Dios".

No cabe duda de que esta descripción constituye una expresión o proyección de las genuinas realidades profundamente arraigadas en la situación existencial; y, en tanto que mito, no debería ser rechazada. Pero, en cuanto a una transacción objetiva que se supone realizada fuera de nosotros en el tiempo y en el espacio, sólo habla en nuestros días a un número extraordinariamente reducido de personas –a menos en realidad que el mito de Navidad. Tal contraste resulta, de hecho, instructivo. Puesto que a muchos sinceramente les *gustaría* creer en el relato de Navidad, pero se preguntan si semejante relato *puede ser verdad* en el mundo de hoy, después de casi dos mil años de historia. Por lo que a la redención se refiere, se preguntan asimismo, aunque con cierta impaciencia cómo es *posible* que "me afecte ahora, a mí" algo que ocurrió dos mil años atrás en la Cruz. En tanto que descripción de un *opus operatum* metafísico, "el sacrificio completo, perfecto y suficiente, la oblación y la reparación por los pecados del mundo entero", que se suponen "realizados" en el Calvario, creo que requieren, para la mayoría de los hombres actuales, una desmitización más profunda incluso que la resurrección. En ningún otro punto nos parece menos convincente el esquema supranaturalista. Y, no obstante, en ningún otro punto la concepción naturalista, incluso en su forma cristiana liberal, es más superficial o se halla más desacreditada que en su estimación de lo que está mal en el mundo y de lo que se precisa para enderezarlo. Resulta, pues, de la mayor urgencia rebasar ambas concepciones en demanda de una tercera alternativa.

Para el logro de esta tercera alternativa, empecemos escuchando una vez más a Tillich cuando nos habla del estado de nuestra humana condición. Pues creo que sus palabras tienen el poder de suscitar una resonancia universal incluso en aquellos que carecen de todo sentido religioso o no creen en ningún Dios "afuera", cuya intervención en el mundo podamos impetrar.

El estado de nuestra vida en su totalidad es de alienación respecto a los demás y a nosotros mismos, porque estamos alienadas del Fondo de nuestro ser, porque estamos alienados del origen y de la finalidad de nuestra vida. Ignoramos de dónde hemos venido o hacia dónde vamos. Estamos separados del misterio, de la profundidad y de la grandeza de nuestra existencia. Nos llegan voces de semejante profundidad; pero nuestros oídos permanecen cerrados. Sentimos que algo radical, total e incondicional, nos es pedido; pero nos rebelamos contra ello, intentamos rehuir su apremio, y no queremos aceptar su promesa.

Sin embargo, no podemos escabullirnos. Si este algo es el Fondo de nuestro ser, estamos unidos a él por toda la eternidad, igual como estamos unidos a nosotros mismos y a toda otra vida. Siempre permanecemos sujetos al poder de aquello de que nos hemos alienado. Este hecho nos conduce a la última profundidad del pecado: separados y no obstante unidos, alienados y no obstante participantes, destruidos y no obstante preservados: a semejante estado se le llama desespero. El desespero, significa que no existe escapatoria. El desespero es "la enfermedad hasta la muerte". Pero lo terrible en la enfermedad del desespero es que no podemos librarnos de ella, ni siquiera por medio del suicidio, público o secreto. Ya que todos sabemos que estamos unidos eterna e ineludiblemente al Fondo de nuestro ser. El abismo de separación no siempre es visible. Pero se ha hecho más perceptible a nuestra generación que a las generaciones anteriores debido a nuestra sensación de absurdidad, de vacío, de duda y de cinismo –todas ellas expresiones del desespero– y a nuestra separación de las raíces y del sentido de nuestra vida. El pecado en su significación más profunda, el pecado como desespero, abunda entre nosotros.¹⁵³

Esta unión-en-la-alienación con el Fondo de nuestro ser –que Paul Althaus describió tiempo atrás como "una ineludible ausencia de Dios en una ineludible relación con Dios"¹⁵⁴– es lo que nosotros significamos con el infierno. Pero igualmente, la unión-en-el-amor con el Fondo de nuestro ser tal como la vemos en Jesucristo, es lo que llamamos cielo. Y es el ofrecimiento de esta vida que, en su divina profundidad, vence el extrañamiento y la alienación de la existencia, aquello de lo que el Nuevo Testamento sabemos que habla como de la "creación nueva". Esta nueva realidad es trascendente, está "más allá" de nosotros en el sentido de que no es nuestra para dirigirla. La experimentamos empero, como el hijo pródigo, cuando "penetramos en nosotros mismos". Ya que es un regresar al hogar o, mejor aún, es un ser recibido en casa, para recobrar en ella todo aquello para lo que

¹⁵³ *Se conmueven los cimientos de la tierra*, pp. 253 y ss.

¹⁵⁴ *Die letzten Dinge* (4ª edición, 1933), p. 183.

habíamos sido creados. Y eso es lo que el Nuevo Testamento no puede designar sino por la *gracia*. En el mismo sermón, Tillich nos habla de ello y nos muestra que esta realidad sólo en muy escasa medida puede ser contenida en las categorías puramente naturalistas, pese a hallarse "más cerca de nosotros de lo que nosotros lo estamos de nosotros mismos", ya que es *nuestro* "nuevo ser". No obstante, podemos no quererlo:

[El "nuevo ser"] se produce, o bien no se produce. Y ciertamente *no* se produce si intentamos imponérselo a nosotros mismos como tampoco se producirá mientras sigamos pensando, absortos en nuestra propia complacencia, que no tenemos necesidad de él. La gracia nos embarga cuando nos hallamos sumidos en un gran dolor y presos de desasosiego; cuando andamos por el oscuro valle de una vida vacía y carente de sentido; cuando sentimos que nuestra separación es más profunda que de costumbre, porque hemos violado otra vida, una vida que amábamos o una vida de la que hemos sido rechazados; cuando nuestro hastío por nuestro propio ser, nuestra indiferencia, nuestra debilidad, nuestra hostilidad y nuestra falta de dirección y de serenidad han llegado a sernos intolerables; cuando, año tras año, la anhelada perfección de nuestra vida no se realiza; cuando las antiguas compulsiones reinan hoy en nosotros como lo han estado haciendo durante muchas décadas; cuando el desespero destruye toda alegría y toda entereza. A veces, en este momento, una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad y es como si una voz nos dijera: "Eres aceptado. *Eres aceptado* por lo que es mayor que tú y cuyo nombre ignoras. No preguntes su nombre, ahora; quizá lo descubrirás más adelante. No intentes hacer nada ahora; quizá más adelante harás mucho. No busques nada, no realices nada, no inicies nada. *iSimplente acepta el hecho de que eres aceptado!*". Si esto nos ocurre, es que hacemos la experiencia de la gracia. Después de una experiencia así, podemos no ser mejores que antes y podemos no creer más que antes, pero todo queda transformado. En ese momento, la gracia domina el pecado y la reconciliación tiende un puente sobre el abismo de la alienación. Y nada se requiere para el cumplimiento de semejante experiencia, ninguna presuposición religiosa, moral o intelectual, absolutamente nada salvo la *aceptación*.

A la luz de esta gracia percibimos el poder de la gracia en nuestra relación con los demás y con nosotros mismos. Conocemos la gracia de poder mirar francamente a los ojos de los demás, la gracia milagrosa de la reconciliación de la vida con la vida. Experimentamos la gracia de comprender todas las palabras de los demás. No comprendemos simplemente el significado literal de las palabras, sino también lo que se oculta tras ellas, incluso cuando son ásperas o airadas. Ya que incluso entonces alienta en nosotros el anhelo de abrir una brecha en el muro de separación. Experimentamos la gracia de poder aceptar la vida de otro, incluso si nos es hostil o nociva, ya que por la gracia sabemos que pertenece al mismo Fondo al que nosotros pertenecemos y por el que hemos sido aceptados. Experimentamos la gracia que es capaz de vencer la trágica separación de los sexos, de las generaciones, de las naciones, de las razas, e incluso el gran abismo abierto entre el hombre y la naturaleza. A veces la gracia aparece en todas estas separaciones para unirnos de nuevo con aquellos a los que pertenecemos. Ya que la vida pertenece a la vida.¹⁵⁵

En todo esto podemos reconocer lo que san Pablo dice de la nueva creación o del hombre nuevo "en Cristo Jesús". Nada hay que sea particularmente religioso en todo eso -"no es nada la circuncisión ni el prepucio"¹⁵⁶. Es la vida del "hombre para los demás", el amor por el que somos llevados a la completa unificación con el Fondo de nuestro ser y que se manifiesta en las relaciones irreconciliadas de nuestra existencia. De un modo supremo esto se hizo patente en la Cruz, pero se da asimismo dondequiera que Cristo sea manifestado y reconocido en "un estilo de vida-en-relación completamente distinto de todo cuanto se conocía en el mundo"¹⁵⁷. Porque entonces, por "secular" que sea su forma, existe la redención y la resurrección. Y la comunidad cristiana existe, no para promover una nueva religión, sino simplemente para dar cuerpo a este nuevo ser en tanto que amor. Y eso significa, volviendo para terminar a Bonhoeffer, "participación en la impotencia de Dios en el mundo"¹⁵⁸.

Los cristianos están con Dios en su Pasión. Esto es lo que distingue a los cristianos de los paganos. "¿No habéis sido capaces de velar conmigo ni una hora?", pregunta Jesús en Getsemaní. Esto constituye el trastorno de todo aquello que el hombre religioso espera de Dios. El hombre está llamado a sufrir con Dios en el sufrimiento que el mundo sin Dios inflige a Dios.

Debe vivir, pues, realmente en el mundo sin Dios, y no ha de intentar transfigurar religiosamente esta ausencia de Dios en el mundo; debe vivir "mundanamente" y así precisamente participar en el sufrimiento de Dios; *puede* hacerlo, es decir puede vivir liberado de todas las falsas vinculaciones y de los

¹⁵⁵ *Op. cit.*, pp.255 y ss.

¹⁵⁶ Gálatas 6, 15. Sobre este texto véase el notable sermón de Tillich que ha dado título a su otra colección, *The New Being* (1956), pp. 15-24.

¹⁵⁷ J. Wren Lewis, que antes hemos citado, p. 107.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 167.

obstáculos de orden religioso. Ser cristiano no significa ser religioso de una cierta manera, convertirse en una clase determinada de hombre por un método determinado (un pecador, un penitente o un santo), sino que significa ser hombre, no un tipo de hombre, sino el hombre que Cristo crea en nosotros. No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo.¹⁵⁹

Pero tomar en serio esta última frase nos obliga a sopesar las consecuencias de una invitación tan radical a un cristianismo sin religión. ¿Qué sentido pueden tener estas 'palabras con respecto al hombre que es miembro de la sociedad cristiana y con respecto a los "actos religiosos" que tan gran papel juegan en ella?

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 166.

SANTIDAD DEL MUNDO

LO SAGRADO EN LO COMÚN

"¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión?" Esta pregunta de Bonhoeffer¹⁶⁰, que su muerte prematura le impidió contestar, puede parecer demasiado paradójica para ser inteligible. Puesto que culto y plegaria nos parecen ser la expresión misma de la religión, las actividades *par excellence*¹⁶¹ que distinguen a una persona religiosa de otra que no lo es. Pero nosotros no vamos a arriesgarnos a rehuir simplemente la cuestión. Sino que, muy al contrario, vamos a dejar que nos lleve a una definición más exacta de los términos.

Quizá la mejor manera de definir la palabra "religioso" sería preguntar, por ejemplo, cuál es la diferencia que media entre un film religioso y un film cristiano. La mayor parte de gente, sin detenerse a reflexionar, tendería a igualar ambos términos. Pero es evidente que cabe hacer en ellos una distinción importante. Un film cristiano es el que incluye unos juicios cristianos en el enfoque de las situaciones, unos valores cristianos en las relaciones personales, unos discernimientos cristianos en la finalidad y el sentido de la vida. Un film religioso; en cambio, es el que se refiere a una zona determinada de experiencia o actividad. El suyo puede ser un tema bíblico o cuasi bíblico, puede referirse a las monjas o a Lourdes, o puede centrarse sobre algún movimiento o experiencia religiosos. Es posible que un film cristiano no tenga específicamente nada que ver con la religión, mientras que un film religioso, como sabemos de sobras, puede ser nauseabunda y profundamente no cristiano.

Lo "religioso", en el sentido técnico de órdenes religiosas, es la antítesis de lo "secular". Hace referencia a aquel compartimiento de la vida que está en oposición al "mundo"; y en su sentido popular, aunque no técnico, incluye todas aquellas actividades que se desarrollan alrededor del santuario, tanto si eso se entiende de un modo literal como metafórico. Es una zona particular de experiencia o actividad en la que el hombre se halla distanciado del mundo o incluso "separado" totalmente de él, y que posee su propia psicología y sociología. Una "renovación religiosa" implica que retoñe de nuevo esta zona de experiencia y actividad, mientras que un proceso de secularización significa su agostamiento o decadencia. Y universalmente se supone que las Iglesias manifiestan un marcado interés por el primero y deploran amargamente el segundo.

Sobre semejante suposición es sobre la que Bonhoeffer yergue su interrogación. Pero, ¿acaso pretendía con esto que ya nadie acudiera a la iglesia o que los hombres dejaran de recitar sus plegarias? Evidentemente no¹⁶². Ya que de lo contrario no habría preguntado cuál era la significación del culto y de la plegaria en una ausencia total de religión, pues resulta obvio que tanto uno como otra carecerían de sentido. ¿Cómo hemos de contestar entonces a su pregunta? Planteemos la cuestión, como él hace, primero por lo que respecta al culto -plegaria pública, liturgia, culto propiamente dicho- y después, en lo que se refiere a la plegaria, privada, devoción personal, piedad, la "vida espiritual".

A primera vista, la liturgia y el culto conciernen esencialmente a lo que tiene, lugar en un edificio consagrado, a lo sagrado mejor que a lo común, a la "religión" mejor que a la "vida". Más que pertenecer, en realidad constituyen virtualmente aquella área o zona de experiencia que ejerce un atractivo peculiar sobre las personas de "tipo religioso", sobre las personas que "se complacen en esta

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p. 123.

¹⁶¹ En francés en el original. (*N. de los T.*)

¹⁶² Este es el punto esencial donde no es posible comprender el pensamiento de Bonhoeffer sin tener en cuenta sus anteriores escritos, en especial *Life Together* (1954). No obstante, la respuesta a su pregunta *no* debe buscarse en la piedad de su primera época. Más bien, como dice Martin E. Marty en su introducción al artículo de R. H. Fuller, "Liturgy and Devotion", en *The Place of Bonhoeffer*; pp. 167-196, hemos de comprender estas dos etapas en una relación de polaridad y de dialéctica: "La Iglesia inhala y exhala".

clase de cosas" o que "de ellas obtienen algún beneficio". El culto y el hecho de acudir a la iglesia carecerían de sentido para la mayor parte de personas si no fueran la expresión de su interés por la religión.

Y no obstante el sacramento que constituye el corazón del culto cristiano es la negación permanente de semejante concepción. Puesto que es la afirmación del "'más allá' *en el centro de nuestra vida*", de lo sagrado *en* lo común. La sagrada comunión es *el* punto donde lo común, lo comunal, se convierte en vehículo de lo incondicional, a semejanza de Cristo. Que se hizo reconocer cuando partió y distribuyó el pan. La *sagrada* comunión es comunión, vida de comunidad, *in sacris*, en profundidad, al nivel en que no nos hallamos en la mera vinculación de la fraternidad humana sino "en Cristo", en que no estamos simplemente en el amor sino en el Amor: unidos a Aquél que es el fondo y el renovador de todo nuestro *ser*. Por lo menos, esto es lo que debería ser la comunión. Pero demasiadas veces no es el lugar donde lo común y lo comunal entran en contacto con el más allá que está en su centro, con lo trascendente en, con y debajo de ellos, sino precisamente su contrario¹⁶³. Ha dejado de *ser* la comida sagrada para convertirse en un servicio religioso en el que nos volvemos de espaldas a lo común y a la comunidad y, en devoción individualista, vamos a "comulgar" con el "Dios de fuera". Alcanzamos la esencia de la perversión religiosa¹⁶⁴ cuando el culto se convierte en un reino en el que nos apartamos del mundo para "estar con Dios" –incluso si sólo es para recibir en él la fuerza que precisamos para volver de nuevo al mundo. En este caso, la totalidad de lo no-religioso (en otros términos, "la vida") es relegado al dominio de lo profano, en el sentido estricto de que es profano todo cuanto se halla fuera del *fanum* o santuario. El lugar sagrado donde efectuamos nuestro encuentro con Cristo, ya no se halla, como en la parábola de las ovejas y los machos cabríos, en las relaciones corrientes de la vida: se halla en el seno del círculo de lo "religioso", de donde saldrá el creyente para llevar el amor de Cristo al "mundo secular". En este sentido, el culto y la liturgia no son el encuentro de lo sagrado *en* lo común. Lo sagrado es aquello que no es común y que hay que sacar del templo para que santifique lo común. La esfera de lo "religioso" constituye el *sancta sanctorum*, y así retrocedemos a la concepción sacerdotal judía acerca de la relación existente entre lo sagrado y lo secular, concepción que fue destruida por la encarnación, cuando Dios declaró sagradas todas las cosas y el velo del templo se rasgó de arriba abajo.

Para el cristianismo, en cambio, lo sagrado es la "profundidad" de lo común, igual como lo "secular" no es una sección (sin Dios) de la vida, sino el mundo (el mundo de Dios, el mundo por el que Cristo murió) escindido y alienado de su verdadera profundidad. La finalidad del culto no consiste en retirarse desde lo secular a la zona de lo religioso, y menos aún en huir de "este mundo" para refugiarse en "el otro mundo", sino en abrirse al encuentro de Cristo en lo común, abrirse a aquello que tiene el poder de atravesar su superficialidad y redimirlo de su alienación. La función del culto estriba en hacernos más sensibles a estas profundidades; en enfocar, agudizar y profundizar nuestra respuesta al mundo y a los demás más allá del interés inmediato (gusto personal, interés propio preocupaciones limitadas, etc.) y en función del interés último; en purificar y corregir nuestros amores a la luz del amor de Cristo; y en encontrar, en Él, la gracia y la fuerza de llegar a ser una comunidad reconciliada y reconciliante. Todo cuanto logre este resultado o ayude a logrado es culto cristiano. Todo cuanto no nos lleve a alcanzar este objetivo no es culto cristiano, por muy "religioso" que sea.

Como ya antes he indicado, todo esto encuentra su punto de concentración en *la* liturgia, que constituye el corazón del culto cristiano. La liturgia (palabra que, etimológicamente, no procede de la esfera cultural, sino de las "obras públicas") no es para el cristiano un rito "religioso", sino la proclamación, el reconocimiento, la acogida, la adoración de lo sagrado en, con y debajo de lo-común. El pan y el vino que están en el corazón de la acción litúrgica y forman su base, *no* son sino la muestra

¹⁶³ Cf. la siguiente cita, que transcribo de una revista parroquial (cuyo nombre silencio) de mi diócesis: "Hoy día los cristianos se retiran del mundo por su participación en la sagrada comunión. Nuestro Señor nos ha ordenado que así lo hiciéramos. En 1961 se administraron 12.526 comuniones, con un incremento de unas 500 sobre las del año anterior".

¹⁶⁴ Quizá sea éste el momento de reconocer que muchas de nuestras discusiones a favor o en contra de "la religión" pueden no ser más que una cuestión de definición. En última instancia, creo que Tillich tiene razón cuando dice que "la religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de profundidad en todas sus funciones". Lo que él admite como "el sentido más estricto y más corriente de esta palabra", no es más que un resultado de la alienación causada por el pecado. (*Theology of Culture*, 1959, pp. 5 y ss.; cf. *The Protestant Era*, pp. 65 y ss.). Pero he preferido conservar el sentido habitual para que así se destacara mejor la crítica de Bonhoeffer.

de todas las otras cosas comunes y el punto de convergencia de todas las otras relaciones comunes. La sagrada comunión es la proclamación en la Iglesia y en el mundo de que la presencia de Cristo entre los suyos está unida a una correcta aceptación de lo común y a unas buenas relaciones con el prójimo. Puesto que esa presencia, tanto en el seno de la Iglesia como fuera de ella, nos es dada únicamente en y a través de tales cosas. La acción de la Iglesia se limita a manifestar esta verdad en símbolo y en poder. Y es así como el modelo de esta acción resulta formativo para la totalidad de la vida cristiana. Debe ser concebida de modo que represente la verdad de que el "más allá" hemos de hallarlo "en el centro de la vida", "entre hombre y hombre" por eso el *Prayer Book*¹⁶⁵ indica que el pan utilizado en la comunión ha de ser "como el que habitualmente se consume"; por eso los más profundos discernimientos sobre la significación del "banquete divino" les han llegado, a muchos de nuestros contemporáneos, no en la "jaula de cristal" del santuario, sino directamente en su propio hogar; por eso la renovación litúrgica se ha manifestado por el retorno al altar central y la celebración por todo el pueblo congregado alrededor de la mesa.¹⁶⁶

La diferencia surgida en lo que respecta a la posición del celebrante en la mesa del altar, una diferencia tan banal y aparentemente tan ritualista, tan alejada de la vida, resulta ser en sí misma tanto simbólica de lo que hasta ahora hemos tratado de decir. La llamada "posición hacia el este", en la que el sacerdote permanece de espaldas al pueblo, tiene el efecto psicológico de concentrar la atención sobre un punto situado en algún lugar más allá del santuario. Simboliza aquella manera de pensar que considera a Dios como una proyección "afuera", hacia la que nos volvemos desde este mundo. Por el contrario, la "posición hacia el oeste", en la que el oficiante, rodeado de sus ayudantes, celebra la misa de cara al pueblo desde el otro lado de la mesa, concentra la atención sobre un punto situado en el centro, como lo está Cristo entre sus discípulos al partir el pan. Igualmente se da aquí -o debería darse- el elemento del "más allá", de lo trascendente, ya que todos elevan su corazón a Él, a su Señor ascendido al cielo y triunfante. Pero el más allá no es concebido ahora como aquello que separa y aleja a los hombres de lo terrestre y de lo común, sino como la vertical de lo incondicionado que atraviesa y rebasa las limitaciones de la fraternidad meramente humana, reivindicándola y transformándola en el Cuerpo de Cristo viviente. Además, toda la tendencia que inspira esta transición en el pensamiento y en la expresión, trata de destruir las vinculaciones existentes entre la beatería y la religiosidad, así como todo cuanto separa el santuario de la sociedad, dejando que la decoración, la música y la arquitectura hablen el lenguaje del mundo que ha de ser transformado.

En todo caso, creo que ésta es la dirección en la que deberíamos empezar a buscar la respuesta a la pregunta de Bonhoeffer sobre la significación del culto en una ausencia total de religión -aunque para ello tengamos que recorrer un camino largo, muy largo, y aunque los beatos continúen reafirmando su beatería.

Siempre es posible que la liturgia, incluso reformada, se lance a crear simplemente un "otro mundo" propio suyo, un mundo donde todo esté "hecho" según los modelos más recientes (o más antiguos), y que empero continúe bordeando tan sólo la vida real. Como dice Eric James:

Estos actos tendrán una vida independiente, propia, una vida eclesiástica; serán algo que pertenecerá a la Iglesia para su propio bien; algo que no será ni natural, ni necesariamente sobrenatural... El gran peligro estriba en que la liturgia cree un mundo de nociones opuestas a lo secular, en lugar de ser una visión de la sacralización de lo secular.¹⁶⁷

El *test* decisivo del culto consiste en dilucidar hasta qué punto nos hace *más sensibles* al "más allá en el centro de nuestra vida", al Cristo en los hambrientos, en los desnudos, en los vagabundos, en los prisioneros. Sólo si somos *más capaces* de reconocer así a Cristo después de asistir a un acto de culto, será cristiano este culto y no una piadosa escenificación de religiosidad con atuendo cristiano. No otra cosa es lo que implican aquellas palabras de Jesús: "El sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado"¹⁶⁸. Debemos aceptar que la totalidad de nuestra práctica: religiosa y de nuestra asistencia a la iglesia sean sometidas a semejante *test*. Y deberíamos tener luego la osadía de

¹⁶⁵ Libro anglicano de plegarias. (*N de los T.*)

¹⁶⁶ En este punto no entro adrede en detalles, porque ya escribí extensamente sobre esta cuestión en mi obra: *Liturgy Coming to Life* (1960).

¹⁶⁷ *The Roots of the Liturgy, Prism*, Pamphlet nº 1 (1962), p. 5.

¹⁶⁸ Marcos 2, 27.

deducir de ello todas sus consecuencias, como lo ha hecho John Wren-Lewis en un artículo titulado: "Acerca de la no asistencia a la iglesia"¹⁶⁹.

Si la atmósfera general que reina en una iglesia determinada es tal que invierte el orden de las palabras de Jesús e induce a la gente a creer que, en realidad, acuden a la iglesia para *encontrar* en ella a Dios, para entrar en relación con Él, lo cual es imposible salvo en algunos actos específicos de culto, entonces sería un milagro que *realmente* obtuvierais de vuestra presencia en aquella iglesia lo que sería justo obtener de la misma, y no está permitido tentar a Dios reclamándole milagros. En tal caso, es *mucho* mejor mantenerse alejado de ella. Quizá el ideal sería que intentarais revolucionar la iglesia en cuestión haciendo comprender a sus miembros el sentido llano y real de su propio Evangelio; pero existen ciertas tradiciones eclesásticas cuya modorra les protege de una innovación así, y todos debemos medir con realismo nuestras propias capacidades revolucionas.

No cabe duda de que estas palabras son duras, especialmente para los párrocos. Pero no lo son más que las que Jesús dirigió a los rabinos. Lo cual no significaba para Jesús que dejara de acudir al templo, como tampoco lo significa para nosotros. Pero significaba para el judaísmo una revolución en la totalidad de su concepción de lo sagrado, o bien su decadencia y total ruina.

Quizá sería más justo decir que esta concepción del culto no es en sí misma "del demonio", sino que pertenece a aquella manera de pensar que si bien puede inspirar todavía al hombre "religioso" una vida genuinamente cristiana, aparta empero en los demás el "más allá" que está en el centro de su vida y coloca a Dios algo más lejos aún. Y a no ser que la Iglesia -a pesar de todas las *protestas* de los religiosos- pueda descubrir y establecer una concepción diferente del culto "en una ausencia total .de religión", también ella estará condenada a la decadencia y total ruina.

VINCULACIÓN Y DESVINCULACIÓN

Esta impresión descrita por el Dr. Wren-Lewis (y que marca la disyuntiva esencial), es decir, la impresión de que una persona acude a la iglesia para *hallar* en ella a Dios, para entrar con Dios en una relación que no es posible establecer en "el mundo", resulta igualmente aguda cuando dejamos de ocuparnos del culto público para volver a la plegaria privada. Pues la plegaria se concibe como una retirada de los asuntos del mundo para "estar con Dios". Por mucho que difieran entre sí los variados métodos y técnicas de plegaria, todos ellos tienden a dar por supuesto que la plegaria se *define como* una actividad desarrollada en las horas de la desvinculación. Claro está que también todos insisten luego en decir que esta actividad ha de penetrar e irrigar seguidamente la totalidad de la vida. Pero los momentos sacramentales de comunión con Dios sólo cabe esperarlos en las horas de retiro que, como el agua en la giba del camello, nos permiten atravesar los desiertos de cada día sin arriesgarnos a morir de sed. E incluso las "oraciones jaculatorias", murmuradas en plena baraúnda, presuponen una proyección nuestra, por breve que sea, *desde* las presiones del mundo *hacia* un Dios que se halla afuera y encima de todas ellas, y con el que aún podemos establecer una comunión *a pesar* de tales presiones.

No es difícil reconocer en semejante concepción de la plegaria una nueva, versión de la tentativa de "encontrar a Dios en los intervalos". Pero en la vida moderna, lo mismo que en la ciencia moderna, los intervalos van haciéndose cada vez más exiguos.

*The world, is too much with us; late and soon, Getting and spending, we lay waste our powers.*¹⁷⁰

Todos admitimos esto. La concentración se nos hace imposible: las horas de retiro menguan hasta desaparecer, y constatarlo nos consume. ¿Qué hemos de hacer?

La respuesta tradicional ha consistido en retener la presuposición básica, pero en hacer al mismo tiempo todo lo posible para redimir el tiempo. Nuestras formas tradicionales de espiritualidad, que fueron ideadas para los monasterios, han sido luego adaptadas a millones de seres. En ellas siempre

¹⁶⁹ "On not Going to Church", *Prism*, febrero 1962, p. 28.

¹⁷⁰ Primeros versos de un soneto de Wordsworth: "Gravita con excesiva fuerza sobre nosotros este mundo; tarde o temprano- por el mucho allegar y gastar, acabamos agotando en él nuestras fuerzas". (*N. de los T.*)

se parte del supuesto de que el corazón de la plegaria es el retiro. Y sin embargo es obvio que, en una vida ajetreada como la nuestra, no todo el mundo dispone del tiempo suficiente para un retiro prolongado, ni tampoco todo el mundo posee aptitud para hacerla. Está bien, pues, que existan hombres y mujeres especialmente consagrados a esa vida y a ese ministerio. Son "los religiosos", cuyo modelo de espiritualidad ha proporcionado la norma para todos. Este modelo reviste su forma más pura en las órdenes contemplativas, pero puede ser adaptado, según los distintos grados de inserción en el mundo, a las demás comunidades religiosas, al clero "secular", y finalmente, tras diluirlo mucho, al "laicado". En este último estadio, los "intervalos" pueden haber menguado considerablemente, pero incluso del laico cabe esperar que, si a ello es exhortado, acabe proveyendo unos "espacios de tiempo" regulares para la plegaria y logre practicar un "retiro" anual.

Lo último que se me ocurriría hacer sería caricaturizar esa actitud o negar su profundo valor para los que pueden beneficiarse de ella. Pero, como más adelante veremos, tampoco pretendo poner en duda la virtud y, de hecho, la absoluta necesidad del retiro, de la desvinculación, del retroceso. Ni soy, ciertamente, tan necio que impugne la necesidad de unos expertos en este dominio, como en todos los demás; y cada vez será más evidente que, por desgracia, yo no lo soy. Sin embargo, creo que es necesario decir ciertas cosas por cuenta de aquellos que no son expertos y sufren por la falta de un portavoz. Hablo ciertamente dolido, pues creo que los expertos han suscitado en nosotros un profundo complejo de inferioridad. Nos dicen que ésta es la manera como deberíamos orar y, no obstante, nosotros nos damos cuenta de que no podemos mantenernos, aunque sólo sea por un breve espacio de tiempo, ni siquiera en los más bajos peldaños de la escalera -en el supuesto de que nos hayamos encaramado en ellos. Si ésta es la *scala sacra*, se nos antoja que no es para nosotros. Resulta, pues, evidente que no somos del "tipo orante". Y así vamos tirando con una sensación siempre inconfesada de fracaso y de culpa.

El testimonio que por mi parte puedo dar de esta situación es considerablemente fuerte debido al tiempo que pasé en un Colegio de Teología, primero como estudiante y después como profesor. Era un verdadero laboratorio para la plegaria, el lugar donde no se podía dejar de orar, si se era capaz de hacerla: Todas las condiciones estaban allí reunidas -tiempo, espacio, silencio. Y asimismo estaban allí los profesores, los clásicos de la vida espiritual, y todos los libros y medios de asistencia precisos. Si se fracasaba en tales circunstancias, ¿qué esperanza quedaba para más tarde, cuando ya estuviéramos rodeados y absorbidos por "el mundo"? No obstante, creo que no soy el único en considerar que un Colegio de Teología no es el lugar donde sea más fácil sino más difícil orar. De hecho, sé que no soy el único en sustentar esta opinión. Puesto que allí descubrí lo que sólo puedo describir como una francmasonería de silenciosa y subterránea oposición, profundamente desalentada, a la que no se le ocultaba que era inatacable todo cuanto allí se decía y escribía acerca de la plegaria, pero que sencillamente no correspondía a "nuestra" condición. Para mí era un verdadero alivio encontrar espíritus hermanos, y así, en una confesión compartida, llegar lentamente a la convicción de que, en definitiva, como la evidencia lo sugería, no podíamos ser considerados como un mero residuo de "inadaptados" a los que no satisfacían ni las mejores cosas. Pero como nada nos era propuesto en sustitución de aquella plegaria, desde aquel entonces nos hemos sentido agobiados por un complejo de inferioridad. No osamos admitir, ni frente a los demás ni en nuestro fuero interno, hasta qué punto nos hallamos fuera de concurso. Estoy persuadido, no obstante, de que tenemos "algo" y aunque "no hemos hecho sentir nuestra voz" como los personajes del poema de Chesterton, es posible que nuestra hora esté próxima. Pues ya empieza a percibirse un oleaje de fondo henchido de insatisfacción y un murmullo a favor de algo que corresponda mejor a lo que se anuncia como una "espiritualidad laica".

Pero, aunque todos podemos comprender cuál es la significación de esta frase, yo me pregunto si es correcta la distinción que establece, en el supuesto de que "laico" signifique aquí la persona que "no ha sido ordenada". Pues, si bien puede existir una diferencia de género entre la espiritualidad apropiada al "religioso" (en el sentido técnico) la espiritualidad del cristiano establecido en el mundo (tanto si es sacerdote como laico), no estoy convencido de que exista tan sólo una diferencia de grado entre la espiritualidad "secular" que es apropiada al clero y la espiritualidad que es válida para el laicado. Creo que el anhelo de la gente por algo más "terrestre" refleja un descontento general con respecto a los tipos tradicionales de espiritualidad nos están fallando desde hace mucho tiempo y de que, en nuestro intento de comunicar una espiritualidad apropiada a nuestro pueblo, hemos fracasado por no haberles dicho que aquello de lo que tenemos necesidad para el "laicado" es algo realmente nuevo.

Sólo conozco un escrito sobre "la plegaria que tenga el valor de preguntarse sino deberíamos partir de un punto enteramente nuevo y es un capítulo del libro profético de George Macleod, *Only One Way Left*. Resulta significativo que este capítulo se titule: "La vida de plegaria de un ministro cristiano en una iglesia de avanzada, y no atañe tan sólo a los laicos, sino al λαος, y precisamente el λαος de mediados del siglo XX. El Dr. Macleod se aproxima al punto de vista de Bonhoeffer cuando dice que nuestra mayor dificultad estriba en "la diferencia que nos separa del hombre medieval, mientras gran número de nuestros 'métodos de plegaria' se derivan aún de un modelo medieval". Y añade:

En mi biblioteca tengo dispuesto un rincón al que llamo el "rincón de la quiebra", y me siento llevado a descubrirlo, muy negativamente por cierto, en los anaqueles de las rectorías de la mayoría de los ministros del culto que han intentado orar. Se trata de un rimero de folletos de vulgarización, que hemos adquirido a intervalos irregulares, con la esperanza de que nos ayuden a orar mejor: aunque todos nos llegan ya muertos a las manos, seguimos comprándolos empero por aquel dicho de que "la esperanza dura lo que dura la vida". Pero, ¿por qué llegan ya sin vida a nuestras manos? Pues porque la mayoría de ellos están escritos en unos términos que implican una conciencia distinta de la nuestra. Porque en realidad nosotros ya no estamos condicionados para leer lo que ellos realmente dicen, puesto que están concebidos en términos medievales. Para el hombre medieval la vida era deslucida, brutal y corta. La vida de entonces transcurría de un modo opuesto a una vida real del Espíritu... Nosotros, los modernos, tenemos una expectativa muy distinta de la que se ofrecía al hombre medieval. La vida ahora ya no es ni brutal ni corta. A nuestro alrededor se abren numerosas posibilidades. Mientras la persona medieval miraba hacia lo alto a través de un telescopio, nosotros más bien miramos hacia abajo a través de un microscopio. ¡Es tan maravillosa la materia! Si lo que temía el hombre medieval era otear fantasmas en el cielo, lo que a nosotros nos espanta se halla oculto en las posibilidades infinitesimales, pero igualmente diabólicas y paradójicamente infinitas del hidrógeno... El hombre moderno se halla enraizado en la tierra, se halla rodeado de materia. Sus devociones están sufriendo una transformación. No hay progreso alguno en todo esto. Nos hallamos cogidos en la red de este materialismo. Pero el secreto de nuestra liberación del mismo es de una vasta importancia.¹⁷¹

¿Cuál es "el secreto de nuestra liberación"? El autor describe la escapatoria de que se sirvieron los hombres abiertos a la dimensión espiritual cuando "el mundo" se abatió sobre ellos con la secularización de la Iglesia en tiempos del emperador Constantino. Aquella escapatoria los llevó a los arenales de Egipto. "Allí elaboraron la vía negativa: el camino de la renuncia interior. Desgraciadamente la vía negativa se cruza de parte a parte con la ruta de Emaús"¹⁷². No obstante, la *vía negativa* reforzaba la totalidad del "camino de perfección" medieval, que definía los diversos peldaños de la plegaria (purgativa, iluminativa, unitiva) en "la escala de la ascensión". El Dr. Macleod tiene el valor de preguntarse si es éste, invariablemente, "el camino real que, en el plan cristiano, conduce a la santidad". No es que se trate simplemente de saber, cómo ya antes hemos sugerido, "cuántos hombres vinculados al mundo han abandonado casi por completo toda vida de plegaria seria, porque pensaban que esta vía negativa era la esencia de la plegaria y se sentían paralizados por su incapacidad de alcanzarla"¹⁷³. De lo que realmente duda el Dr. Macleod es de que semejante tipo de plegaria sea capaz de mantener al hombre en equilibrio sobre lo que él llama "el filo de la navaja", entre el pietismo por un lado y la vertiente que conduce al materialismo por el otro. "Por exigente que sea, tan agradable resulta este ejercicio" de la plegaria en la renuncia interior, que

están prestos a cortar el teléfono cuando el mundo entero, en la urgencia de sus necesidades, trata de establecer comunicación con ellos. y no obstante estos hombres son los que solemos considerar como verdaderamente religiosos o realmente espirituales.

En cambio, el resto de nosotros, sintiendo que no estamos hechos para semejante vida de renuncia interior, adoptamos el criterio pragmático y, sin orar suficientemente, seguimos resbalando en nuestro caminar por el "filo de la navaja". Tan ininterrumpidas son ahora las llamadas de nuestro teléfono, que acabamos arrumbando el montón entero de aquellos folletos piadosos. Y así, también nosotros declinamos en el preciso momento en que, si hubiéramos recobrado a fondo la santidad original, habríamos logrado dar con las palabras que necesita nuestro mundo.

Quedan luego los indiferentes, con quienes no puede contar ninguna de las dos escuelas. Tan pronto pragmáticos como espirituales, su teléfono ha dejado sencillamente de llamar. Ya no sirven ni para dirigir un retiro, ni para conducir una "guerra contra la miseria".

¹⁷¹ *Op. cit.*, pp. 151 y ss.

¹⁷² *Op. cit.*, p. 152.

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 153.

Estamos inmersos en el ahora y el aquí. Sabemos que debemos estarlo. Pero, demasiadas veces, cuando volvemos a la plegaria, nuestra soledad se agudiza, lo medieval resucita, y, ¡ini la vida logra ser ya poderosa, ni la plegaria real!¹⁷⁴

En esta situación, ¿hacia dónde enderezamos nuestros pasos? Es la misma pregunta, en el fondo, que Bonhoeffer formulaba. Y creo que la respuesta se halla asimismo en la dirección por él indicada. Sospecho que hemos de preguntar nos muy seriamente si incluso debemos iniciar nuestra reflexión sobre la plegaria en unos términos que son propios de las épocas que "hemos dejado atrás", si la plegaria es primordialmente algo que hacemos en los "intervalos", en los momentos de desvinculación del mundo. Me pregunto si la plegaria cristiana, la plegaria que surge en nosotros a la luz de la encarnación, no ha de ser *definida* en términos que impliquen una penetración en el mundo para que, a través suyo, nos dirijamos a Dios, y no una retirada del mundo para así enderezarnos a Dios. Ya que, según mi experiencia personal, muy a menudo el momento de la revelación es precisamente el momento del encuentro y de la *vinculación* incondicional. Con cuánta facilidad nos sorprendemos dando este piadoso consejo a una persona enfrentada con una decisión ardua: "Ve y pídele a Dios que te ilumine". Pero, si soy sincero, he de reconocer que la luz que me ha iluminado para tomar una decisión, me ha llegado casi siempre, no cuando la he rehuido echándomela a la espalda, sino precisamente cuando *he luchado porfiadamente* con ella sopesando sus pros y sus contras más prácticos, generalmente con el concurso de otras personas. Y esta actividad, acometida por un cristiano que confía y espera que Dios está allí presente, podría muy bien *ser* una plegaria.

Quizá podamos expresarnos de otro modo diciendo que la espiritualidad tradicional confiere la primacía a "la vida interior", por considerarla el centro espiritual del hombre. Pero Bonhoeffer señala que la Biblia no sabe nada de semejante primacía: "El corazón, en el sentido bíblico, no es el ser íntimo, sino el ser humano entero, tal como se yergue ante Dios"¹⁷⁵. Y luego añade la sorprendente observación de que, para la Biblia, "el ser humano vive tanto de 'fuera' a 'dentro' como de 'dentro' a 'fuera'"¹⁷⁶. Creo que esto es profundamente cierto para gran número de personas, probablemente para la mayoría. Para ellos "la vida real es un encuentro"¹⁷⁷. Naturalmente que están sujetos al ritmo de la vinculación y la desvinculación, exactamente igual como la capacidad del cuerpo para la función creadora depende de la calidad de su relajamiento. Pero la valoración de nuestras capacidades físicas y de nuestra vitalidad se funda en el testimonio de nuestra actividad en las horas de vigilia. Y para tales personas "la plegaria está en la práctica de su oficio"¹⁷⁸. La necesidad de momentos de retiro es naturalmente admitida, pero sin ninguna pretensión de que estos momentos sean particularmente "sagrados": y tampoco serán necesariamente más "religiosos" por el hecho de estar consagrados a ejercicios espirituales. Son esencialmente unos momentos de retroceso, de propia consolidación, de dejar que crezcan las raíces del amor. Y estas raíces pueden ser fertilizadas por muchos y muy distintos procesos, tanto de acción como de inacción.

Sería el último en decir que estos períodos de desvinculación no son absolutamente vitales. De hecho, gracias a uno de tales períodos es como tuve la posibilidad de escribir este libro. Y esto puede servir de ejemplo de la especie de relación con que, a mi parecer, deberían estar unidos a la vida. Soy de los que constatan que todo su pensamiento y toda su capacidad de escribir les llega a través de su total inmersión en lo que han de *hacer*. En realidad, gracias en gran parte a la acción de escribir, de estar literalmente con la pluma en la mano, es como puedo pensar a fondo. Y sin el constante estímulo de los problemas a resolver, de las personas a quienes ayudar, de los alumnos a quienes he de enseñar, nada en mí ascendería a la superficie. Si permanezco aislado del mundo, me quedo sin grano para moler en mi molino. Pero resulta asimismo claro que los molinos de Dios no son los únicos que muelen lentamente. Tiempo, espacio, retiro, alejamiento, aunque sólo sea del teléfono, son siempre necesarios si hemos de llevar algún fruto a su cabal sazón.

Me parece que todo esto resulta paradigmático para la plegaria. No es que la desvinculación no sea necesaria, pero el momento de Pentecostés, si me atrevo a llamarlo así, está en la vinculación. Para hacer más clara la diferencia, permitidme que por un momento me contraste con mi tío Forbes

¹⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 153 y ss.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 160; cf. p. 126.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Título de un libro de J. H. Oldham, *Real Life is Meeting* (1942).

¹⁷⁸ Ecles. 38, 34.

Robinson, cuyas "Cartas a sus amigos"¹⁷⁹ tan vívidamente exponen una "espiritualidad laica" realmente comunicada. Forbes decía constantemente: "He de ver a fulano; pero antes tengo que reservarme una hora para rezar por él"; o 'también: "Mejor podría ayudarle si la hora que acabo de destinarle la hubiera empleado rezando por él". Semejante conducta no me parece ser precisamente demasiado eficaz en la práctica; y no estoy convencido de que se deba *meramente* al hecho de que la lucecita de mi espíritu brille con un fulgor tan incomparablemente tenue. Mi experiencia personal es que estoy rezando de veras por la gente, agonizando con Dios por ellos, precisamente *cuando* salgo a su encuentro y realmente les doy mi alma entera. Es entonces, en todo caso, en esa relación encarnada, cuando la profundidad habla a la profundidad y cuando el Espíritu de Dios puede recoger nuestros gemidos inarticulados y convertidos en plegarias. Y no es sino *después* cuando se deja sentir la: necesidad del retiro –en cierta manera, para clarificar por escrito sobre tablas y erigir en ley la revelación recibida en la cumbre del Sinaí.

UNA COMPRENSIÓN "NO RELIGIOSA" DE LA PLEGARIA

Quizá sea éste el punto de partida para una comprensión "no religiosa", de la plegaria: Podemos empezar por la constatación de que los humanos se consagran efectivamente los unos al bien de los otros. No hay nada de "religioso" en semejante actitud. Pero abrirse con un amor *incondicional* al prójimo es estar con él en la presencia de Dios, y en esto estriba la esencia de la intercesión. Orar por otro es exponernos, ambos a la vez, al fondo común de nuestro ser; es ver que el meollo de nuestro interés por el prójimo lo constituye nuestro interés por lo que es *último* en él; es permitir que *Dios* entre en la relación que con el prójimo establecemos. La intercesión consiste en *estar con* otro a esta profundidad, tanto si es por el silencio, como por la compasión o la acción. Puede consistir simplemente en escuchar, cuando nos tomamos la alteridad del prójimo con una seriedad total¹⁸⁰. Y puede asimismo significar que no hablemos de él a Dios, como si fuera una tercera persona. El *Tú* al que nos dirigimos puede muy bien ser el propio *tú* del prójimo, pero el diálogo puede desarrollarse a un nivel tan profundo que podemos pretender que tan sólo conocemos al prójimo en Dios y a Dios en el prójimo. Es posible que todo esto no sea específicamente religioso, ni quizá conscientemente cristiano: pero puede ser un encuentro de Cristo en aquel hombre, porque su humanidad es aceptada "sin reserva alguna". El camino que nos conduce a la visión del Hijo del hombre y al conocimiento de Dios –y eso constituye la esencia de la plegaria contemplativa- pasa por el amor incondicional del prójimo, del "*Tú* más próximo y primero".

La plegaria es la responsabilidad de encontrarme con otros hombres llevando *todo* lo que poseo; es estar preparada para el encuentro de lo incondicional en lo condicional; es esperar el hallazgo de *Dios* en el camino, y *no* desviarse nunca del camino. Todo lo demás no es sino adiestramiento para esto o su meditación en profundidad. Fue en el camino de Damasco donde Saulo tuvo su encuentro con Cristo, y eso lo llevó a Arabia. No tuvo que ir a Arabia para buscar a Dios; pero, no obstante, de Arabia regresó ahondado en el poder del Espíritu. Existe una dialéctica ineluctable de la vinculación y del retiro. Pero casi todo depende de lo que consideremos como primordial. No existe razón alguna que *obligue* al cristiano a apartarse del mundo para encontrar a Dios –como tampoco existe la que le haga situar el *sancta sanctorum* en el santuario. Pero sí que existe una razón por la que el cristiano *ha de* participar en el mundo con un amor incondicional a fin de encontrar a Dios; ya que "Dios es amor" y "quien no ama no conoce a Dios".

Y esto repercute profundamente en la "materia" de su plegaria. Oigamos de nuevo a George Macleod:

Lo que debilita nuestra vida de plegaria... es nuestra presuposición de que las exigencias de la vida están a un lado, mientras Dios está en algún otro lado: interesado e implicado en la vida, pero en algún otro lado. Debido a esta suposición, cuando llega la noche poniendo fin a las urgencias del día, nos sentimos prestos para volvernos con fervor hacia Dios, pero nos desconcierta que hallemos tan sólo el vacío. Intentamos colmar este vacío con "pensamientos espirituales". Pero cuanto mayores son nuestros esfuerzos, tanto más desesperada llega a ser nuestra situación: hasta que acabamos diciéndonos que en

¹⁷⁹ Recién reeditadas por M. R. Manktelow con el título: *Forbes Robinson: Disciple of Love* (1961).

¹⁸⁰ Véase Bonhoeffer, *Lile Together*, pp. 87.89.

realidad no somos del tipo orante. Y es así como empezamos a desviarnos peligrosamente hacia una de las vertientes del filo de la navaja.

Claro está que hay noches en que nuestra vida de plegaria nos reconforta. Pero, si las analizamos con esmero, resultan ser las veces en que las exigencias del día han sido tan agobiantes que, sencillamente, hemos tenido que presentarnos con ellas a Dios. Pero esto es precisamente recobrar nuestro equilibrio sobre el filo de la navaja. El momento religioso surge cual flor en medio de la vida práctica. Pues también con respecto a la vida de plegaria podemos llegar a decir: "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, *porque amamos a nuestros hermanos*"¹⁸¹.

Creo que nuestra enseñanza sobre la plegaria no debe empezar "hallando a Dios en los intervalos" (y menos aún buscándolo "en los límites", "cuando las fuerzas humanas fallan"¹⁸², que es el momento en que la gente "recurre a la plegaria"), sino considerando con toda seriedad el mundo, la historia, lo cotidiano, como el *locus* de la encarnación. La "materia" de la plegaria la suministra el mundo –y por esto puede ser *más difícil* orar en una atmósfera excesivamente enrarecida, como lo es el respirar en ella. La vida cristiana, la vida del "hombre para los demás", debe ser, como Bonhoeffer decía con insistencia¹⁸³, una vida "en el mundo". No obstante, debe ser una vida de "santa mundanidad"¹⁸⁴, de "secularidad sagrada"¹⁸⁵.

Y eso implica ver los acontecimientos diarios *en profundidad*, prepararse a encontrar a *Dios* en el teléfono. Cosa que resulta de imposible realización si se resbala sobre la superficie de la vida; sólo puede llevarse a cabo en "la espera en el Señor", una espera en el Señor como la de Nehemías, "trabajando con una mano y teniendo un arma en la otra". Y así, como si dijéramos con la agenda y el diario desplegado ante el Señor, George Macleod describe la función de la plegaria matutina:

Calculamos resueltamente el dinero necesario para el día que nos disponemos a vivir, hasta que hemos logrado establecer su valor en moneda del Eterno. A la luz de la encarnación nada es profano. Pero, a no ser que aguantemos cada billete, aparentemente profano, para examinarlo por transparencia y medir su verdadero valor a la luz de la humanidad glorificada, ya a las diez de la mañana habremos caído al fondo de un precipicio desde el filo de la navaja, víctimas de un error parecido al que habrá despeñado al devoto por el lado opuesto.¹⁸⁶

La plegaria es una apertura sobre el fondo de nuestro ser y, en ella, "la disposición lo es todo". Esto significa –y seguidamente veremos que lo mismo ocurre en el dominio de la ética– que es imposible compilar un manual de plegarias comparable a las antiguas guías para la "vida espiritual"¹⁸⁷. Si la plegaria es la actividad a la que os entregáis cuando os reclusís en el "jardín secreto", entonces hasta cierto punto podéis trazar sus senderos y cultivar sus arriates. La "meditación" puede ser dirigida como un experimento de laboratorio, con sus condiciones fijadas de antemano y sus métodos preseleccionados. Pero si realmente nos tomamos en serio el hecho de que el Señor haya de encontrarnos primero en el camino de Emaús antes de que pueda "quedarse con nosotros", entonces no hay reglas preconcebidas. Las palabras:

*If on our daily course our mind
Be set to hallow all we find.*¹⁸⁸

no constituyen ninguna guía segura para la vida religiosa. Pero pueden ser la única condición de la plegaria.

Además, si la plegaria no tiene su punto de arranque en los "tiempos" a ella reservados, fijar tales tiempos como si fueran primordiales para que todo lo demás se derive de ellos, puede ser el camino que lleve a la decepción. Naturalmente, creo que ésta es la causa de que innumerables

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 160.

¹⁸² Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, p. 124.

¹⁸³ *Op. cit.*, p. 166.

¹⁸⁴ A. R. Vidler, *Essays in Liberalism* (1957), cap. V.

¹⁸⁵ M. A. C. Warren, *CMS Newsletter*, núm. 252. septiembre 1962.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 161.

¹⁸⁷ Digamos incidentalmente que esta expresión no es bíblica. Si el Nuevo Testamento la hubiera utilizado, habría significado la totalidad de la nueva vida en el Espíritu, y no "el sector religioso".

¹⁸⁸ Cántico inglés: "Si nuestro espíritu está dispuesto cada día a santificar *todo* lo que encontremos en nuestro camino". (*N. de los T.*)

personas abandonen la plegaria, pues ponen religiosamente de lado los "tiempos" destinados a la plegaria, pero éstos van haciéndose cada vez más vacíos. No pretendo sugerir en absoluto que tales "tiempos" no sean necesarios, pero creo que no llegarán a ser realmente creadores hasta que no sean *vistos* como necesarios, hasta que no se hayan hecho imperativos por el desbordamiento de una vida henchida de plegaria. De hecho, si tuviera la suficiente intrepidez, empezaría a enseñar la disciplina de la plegaria por el otro extremo: no partiendo del *κρονος* –tiempo fijado por el reloj–, sino partiendo del *καιρος* –instante de gracia que nos induce a hincarnos de rodillas. No soy sino demasiado consciente de que ésta es una doctrina peligrosa y de que puede acarrear muchos desastres –pero, ¿serán más numerosos que los que ahora provocan nuestros actuales métodos? Una actitud así requiere una autodisciplina mayor, y no menor. Pero antes de que sea rechazada como la más laxa de todas las reglas de vida, me apresuro a hacer una comparación. Hay quienes se mantienen en forma, y sienten que sólo pueden mantenerse en ella, imponiéndose rígidamente un paseo diario; hay otros que prefieren fiarse de su sentido común y sólo hacen ejercicio cómo y cuando lo sienten realmente necesario. Hay estudiantes que no pueden mantenerse a nivel más que imponiéndose una estricta cuota de horas diarias de estudio; hay otros que confían en sí mismos para trabajar o distraerse según su propio criterio. Hay quienes saben que sólo pueden controlar sus gastos llevando unas cuentas detalladas; pero hay otros que se remiten a los estados de cuentas de su banco y al juicioso cálculo diario de los gastos que pueden permitirse.

Nuestros abuelos victorianos creían en el paseo diario, en los horarios precisos, y sobre todo en las cuentas minuciosas, y creían en todo esto casi tan religiosamente como ciertos sacerdotes cuando ahora nos prescriben una regla de vida. Pero surge la pregunta de si, para cierto tipo de personas, el abandono de estas reglas rígidas no representaría una mayor liberación y, en definitiva, una no menor disciplina, que su estricta observancia. Claro está que con harta facilidad podemos volvemos obesos, indisciplinados y manirroto, y, en lo que respecta a nuestra contabilidad espiritual, ¿quién puede estar seguro de su inmovible entereza? No obstante, dejad que un hombre experimente el poder constrictivo de lo incondicional sobre su vida, incluso en una cuestión no religiosa; dejadle que aprenda con profundidad o pasión que "la persona es lo que importa"; dejadle que sienta toda la fuerza compulsiva del amor de Cristo; entonces será posible que la vida de aquel hombre tenga una disciplina interior –y una compulsión a la plegaria– mucho más efectiva que la impuesta por cualquier norma artificial. Reglas, líneas, de conducta, comprobaciones y balances son necesarios, ciertamente; pero para el "hombre mayor de edad"¹⁸⁹, aunque no esté regenerado, serán forzosamente distintos –y más peligrosos. Pero, en la libertad con que Cristo nos ha hecho libres, hemos de aceptar e incluso acoger de buen grado este riesgo. En todo caso, poca esperanza podemos cifrar en el simple redoblar del viejo tambor, No impondremos una disciplina religiosa si no es al hombre religioso –es decir (en términos análogos a los que utilizó san Pablo en su controversia con los judaizantes) al "hombre sometido a la ley". En la actualidad, el hombre ya no se siente satisfecho de hallarse "bajo tutela". Pero aún debe descubrir –y descubrir por sí mismo– que sólo llegará a ser libre "en la ley de Cristo", como fiel sirviente del Amor. Las palabras de san Agustín, "Ama a Dios, y haz lo que quieras", nunca dejan de ser peligrosas. Pero constituyen el corazón de la plegaria cristiana –igual como lo son de la conducta cristiana.

Hacia esa conducta cristiana, pues, hemos de volver ahora si queremos explorar todas las consecuencias de un cristianismo "en una total ausencia de religión".

¹⁸⁹ Quizá semejante expresión es desafortunada en la medida que sugiere una madurez emocional o moral que Bonhoeffer nunca dio por sobrentendida (¡y menos que en nadie en sus carceleros!). "Cuando se quiere hablar de Dios 'no religiosamente' -dice-, es preciso hacerlo de manera que no se disimule la ausencia de religión del mundo; muy al contrario, debemos ponerla de manifiesto, y es así precisamente cuando una luz sorprendente cae sobre el mundo. El mundo adulto es más sin Dios y, quizá precisamente por esta razón, está más cerca de Dios del que lo estaba el mundo menor de edad" (*op. cit.*, p. 167). Para la minoría cultivada, semejante "mayoría de edad" implica realmente una madurez intelectual; pero para la mayor parte de gente no es más que una etapa de su desarrollo psicológico, en la cual la religión y sus esfuerzos para mantener al hombre en un puño, es rechazada como infantil. Pero no por eso es menos real la edad adulta de todos.

"LA NUEVA MORALIDAD"

LA REVOLUCIÓN EN LA ÉTICA

La plegaria y la ética son, simplemente, el interior y el exterior de la misma realidad. Desde un punto de vista cristiano ambas podrían definirse como el encuentro de lo incondicional en lo condicionado por la relación personal incondicional. Y es imposible llevar a cabo una nueva valoración de nuestra doctrina de Dios, de nuestra comprensión del trascendente, sin llevar al mismo crisol nuestra concepción de la moralidad. En realidad, ambas son inseparables: ya que las afirmaciones acerca de Dios son, en último análisis, afirmaciones sobre el Amor -sobre el fondo último y la significación de las relaciones personales. Como la fórmula John Wren-Lewis en su interpretación de la enseñanza de los profetas y del Nuevo Testamento,

las aserciones morales acerca de las interrelaciones humanas no pueden colegirse de "segunda mano" del hecho que el Ser llamado "Dios" se interese precisamente por la justicia -sino que se hallan directa e íntegramente implicadas en las aserciones sobre el Ser de Dios *en sí mismo*.¹⁹⁰

Pero no tenemos la menor necesidad de demostrar que sea necesaria una revolución en la moral. Tiempo ha que estalló; y no se trata ciertamente de ninguna "revolución a regañadientes": el vendaval de semejante revolución se ha trocado en un temporal. Nuestra única tarea consistirá, pues, en fijar correctamente su relación con la revolución que acabamos de describir y en intentar discernir cuál debería ser la actitud cristiana frente a ella.

Son abundantes las voces que, en el seno de la Iglesia, no la saludan sino con una consternación vocinglera: las prescripciones religiosas pierden pujanza, los hitos morales desaparecen anegados por la riada, la nación está en peligro! Nos hallamos en presencia de la última consecuencia "que entraña la apostasía del cristianismo: los padres rechazaron la doctrina, los hijos abandonan la moral. En realidad, podríamos repetir aquí, casi inalteradas, aquellas palabras de Bonhoeffer que antes hemos citado, acerca del proceso de secularización: "Los historiadores protestantes y católicos coinciden en considerar esta evolución, como la gran deserción que nos aleja de Dios y de Cristo, y *cuanto más recurren y más uso hacen de Dios y de Cristo para oponerse a ella tanto más anticristiana se declara esta evolución*"¹⁹¹. Es aquí, naturalmente, donde yace el peligro. El cristianismo se identifica *tout court*¹⁹² con la vieja moralidad tradicional. Lo cual carecería de importancia si semejante moralidad fuera cristiana. Pero, de hecho, no es sino el equivalente, en el dominio ético, de la manera de pensar supranaturalista. Y si bien esta manera de pensar sirvió sin duda a la Iglesia en su tiempo y todavía parece perfectamente adecuada -incluso vitalmente necesaria- a los religiosos, sería desastroso permitir que el cristianismo fuera ahora rechazado juntamente con ella. No obstante, es esto precisamente lo que estamos alentando.

Según esta manera de pensar, las nociones de bien y de mal *nos vienen* de Dios, pero "de segunda mano". Son los mandamientos dados por Dios, las leyes por Él establecidas que, según la formulación clásicamente mitológica de esta posición, le fueron entregadas a Moisés, en la cumbre del Sinaí, grabadas en tablas. Nos bajaron directamente del cielo y son eternamente válidas para la conducta humana. Pero, tanto en moral como en metafísica hace tiempo que se cumplió la transición desde el Dios "en lo alto" al Dios "afuera", y, por consiguiente, estas "normas absolutas" suelen sernos propuestas ahora a nuestra obediencia ya despojadas de su vestidura mitológica. Es más normal, pues, que las consideremos como "derecho natural" y no como "derecho positivo", aunque todavía continúan inscritas en el universo, todavía nos son "dadas" como una realidad objetiva e inmutable.

¹⁹⁰ *They Became Anglicans*, pp. 170 y ss.

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 146. Soy yo quien ha subrayado las frases en cursiva.

¹⁹² En francés en el original. (*N. de los T.*)

Ciertas cosas son siempre "malas" y "nada puede hacerlas buenas", y ciertos actos son siempre "pecado", tanto si son como si no son juzgados como "crímenes" por las diversas sociedades humanas. La realización suprema de esta manera de pensar es sin duda alguna, el *corpus* de la teología moral del catolicismo romano, magnífico en su consistencia monolítica. Pero es una manera de pensar que informa e incluso enturbia la totalidad de la enseñanza ética de la Iglesia, tanto católica como protestante, oficial u oficiosa.

Un conspicuo ejemplo de ello nos lo ofrece el pensamiento tradicional sobre uno de los temas morales más calurosamente debatidos, el del matrimonio y el divorcio. Ciertamente es que en esta cuestión se dan pareceres ampliamente divergentes en el seno de la Iglesia, incluso dentro de lo que podríamos llamar el campo supranaturalista. Existe, por ejemplo, una profunda división en lo que se refiere a la interpretación de la "indisolubilidad" del matrimonio. Algunos dicen que "indisoluble" significa "que no debe ser disuelto", que *nunca* debe ser disuelto. Otros lo interpretan como significando "que no puede ser disuelto": una unión física o metafísica se ha creado por el matrimonio y ya no puede ser abrogada como tampoco dos personas pueden dejar de ser hermano y hermana. Este último punto de vista, por otra parte, constituye un ejemplo interesante de una manera de pensar que ha caracterizado toda la visión supranaturalista del mundo y que el Dr. Wren-Lewis ha analizado en su ensayo, "La decadencia del elemento mágico en el arte y en la política"¹⁹³. En ella se parte del supuesto que la red de las relaciones empíricas es tan sólo un velo tendido ante un mundo de realidades ocultas que están detrás del orden exterior de las cosas y constituyen la verdad acerca del hombre, de la sociedad o de la naturaleza, pese a la aparente refutación que puedan oponerle gran número de hechos empíricos. El "derecho divino de los reyes" es un ejemplo de esta manera de pensar, lo mismo que la doctrina medieval de las "signaturas" o del "grado" –jerarquía mística basada en "la primogenitura y los derechos que confiere el nacimiento". Tras las relaciones empíricas existen unas realidades invisibles, unas esencias, unas estructuras, cuya validez, fundada en el orden eterno de las cosas, es independiente de todo cuanto pueda inferirse de los fenómenos o pueda ser puesto en duda por el testimonio de los mismos. A esta misma categoría pertenece la noción de que la esencia del matrimonio es una realidad metafísica o cuasi-física, constituida por el sacramento, que perdura con absoluta independencia de la calidad real de la relación personal que une a los esposos, e incluso de cualquier indicio de que en la vida práctica semejante relación sea inexistente. La realidad no puede ser modificada por ningún hecho empírico o anulada por ninguna ficción legal. Según esta concepción supranaturalista, el divorcio, no sólo desde el punto de vista meramente moral sino en su sentido literal, es totalmente imposible. No se trata de aquello que "lo que Dios ha unido, que el ser humano no lo separé": ningún ser humano podría hacerlo, aunque lo intentara. Ya que el matrimonio no es meramente insoluble: es indeleble.

Hay quienes están dispuestos a pedir prestados unos argumentos –y aparentemente unos argumentos invencibles– a esta manera de pensar con objeto de mantener "la santidad del matrimonio"; pero es discutible si aún son muchos hoy día los que creen en esta forma de doctrina: que "los matrimonios se hacen en el cielo". No deja de ser cierto en todo caso que las probabilidades de imponer su punto de vista son harto escasas en un mundo que, en todos sus frentes –científico, político, artístico y religioso– rehuye francamente semejante visión esotérica de la vida.

Por otra parte, todavía "es más importante el hecho de que obviamente semejante doctrina no cuenta con el menor fundamento en la enseñanza de Jesús o en el Nuevo Testamento. No hay nada de específicamente cristiano en ella, como tampoco lo hay en la visión mitológica del mundo. Se trata tan sólo de la metafísica de una edad pre-científica. Encadenar el cristianismo a todo esto es, simplemente, exponerlo a que caiga en idéntico descrédito.

Pero existe otra versión de la ética supranaturalista del matrimonio, que cuenta con una difusión mucho mayor, especialmente entre los protestantes. Fundamenta el matrimonio, como todo lo demás de la vida, sobre el carácter absoluto de los mandamientos o ley de Dios, o sobre la enseñanza de Cristo interpretada de la misma manera legalista. Según este punto de vista, Dios ha dictado "unas leyes que nunca deben ser violadas". El divorcio es malo, siempre y de una manera absoluta. Si en una u otra forma se transige con él, ello se debe a "la dureza del corazón de los hombres". Pero, en todo caso, debe ponerse de manifiesto la falta que entrañan tales acomodamientos. Ya que la "regla moral absoluta" está escrita y grabada para que todos la conozcan. La ética supranaturalista se apoya

¹⁹³ "The Decline of Magic in Art and Politics", *The Critical Quarterly*, primavera de 1960. pp. 7-23.

en las prescripciones del Sinaí y en la "enseñanza perfectamente clara de Nuestro Señor". No puede caber la menor duda acerca de las normas cristianas, tanto en ésta como en las demás cuestiones. En medio de todos los cambios, son incambiables: la única cuestión estriba en saber si los hombres conforman a ellas su vida. La tarea de la Iglesia consiste en inducir a los hombres a que las observen y a que retornen a la religión en la que están basadas.

Esta posición suscita la más amplia adhesión popular. Corresponde a lo que los hombres esperan que la Iglesia represente –y si alguien, especialmente un obispo, parece contradecirla, se considera su actitud profundamente ofensiva. Pero resulta igualmente obvio que muy a menudo los hombres honran mayormente esta posición infringiéndola que no observándola. Las prescripciones del Sinaí han perdido su poder aterrador y ahora la gente ya no acepta la autoridad de Jesús, ni siquiera a fuer de gran maestro de moral. A los hombres les viene muy cuesta arriba tomarse en serio un código de vida que, explícitamente, dependía de unos soportes supranaturales que han sido suprimidos. "¿Por qué no podría yo?", o "¿Qué hay de malo en esto?", son preguntas que, para los hombres de nuestra generación, exigen una respuesta. Y las razones supranaturalistas –que Dios o Cristo dijeron que aquello era "pecado"- carecen ya de fuerza e incluso de significación para todo el mundo, excepto para un remanente religioso cada vez más reducido.

Pero, ¿acaso la ética cristiana no está destinada sino a este remanente? De hecho, en los Evangelios no hay nada que nos induzca a creer que la puerta no es sino estrecha: "y son pocos los que la encuentran"¹⁹⁴. Pero, parejamente, tampoco hay nada que nos sugiera que la ética cristiana esté destinada únicamente a los "religiosos". Existe para todos los hombres: está basada en la naturaleza humana; y para cimentar su enseñanza sobre el matrimonio, Jesús se remontó expresamente hasta más allá de Moisés y de la Ley para llegar a la creación¹⁹⁵. Existe pues para todos los hombres universalmente: no está reservada al *homo religiosus*.

LA ENSEÑANZA DE JESÚS

Una crítica mucho más fundamental de esta ética supranaturalista es decir de ella que tergiversa gravemente la enseñanza de Jesús, lo cual reviste una gravedad mucho mayor que el hecho de restringir su pertinencia a aquellos que pueden aceptar sus fundamentos. Se afirma "la enseñanza perfectamente clara de Nuestro Señor" en el sentido de que Jesús estableció ciertos preceptos como universalmente obligatorios. Hay cosas que siempre han sido buenas, mientras otras cosas siempre serán malas –para todos los hombres y en todas partes.

Pero eso es tratar el sermón de la montaña como una nueva Ley, y aunque san Mateo hubiera podido interpretar a Jesús de esta manera, a duras penas encontraríamos hoy algún especialista del Nuevo Testamento que no reconociera lo erróneo de semejante interpretación. Los preceptos morales de Jesús no son proclamados para ser comprendidos de un modo legalístico, como si prescribieran lo que todos los cristianos han de hacer cualesquiera que sean las circunstancias, y como si nos dieran unas normas de conducta universalmente buenas y otras universalmente malas. No son un conjunto de leyes que dicten lo que el amor exige siempre de cada hombre: son ejemplos de lo que el amor puede pedir a cualquiera en cualquier momento¹⁹⁶. Son por decirlo así, parábolas del Reino en sus imperativos morales –visiones instantáneas de la exigencia sin compromiso que el Reino puede comportar en aquél que quiera responderle. Las palabras dirigidas al joven rico: "Ve y vende lo que tienes"¹⁹⁷, no son un principio universal de vida ética, sino, por decirlo así, una traducción al imperativo de la parábola del mercader rico que se fue e hizo justamente eso mismo para adquirir una perla de mucho precio¹⁹⁸. Esta transición al imperativo –"ve también y haz tú lo mismo"¹⁹⁹ –no es una ley sino una manera de hablar, como cuando Natán dijo a David al final de la parábola clásica del

¹⁹⁴ Mateo 7, 14.

¹⁹⁵ Marcos 10, 2-9.

¹⁹⁶ Véase especialmente C. H. Dodd, *Gospel and Law* (1951).

¹⁹⁷ Marcos 10, 21.

¹⁹⁸ Mateo 13, 46.

¹⁹⁹ Lucas 10, 37

Antiguo Testamento: "Tú eres ese hombre"²⁰⁰. Esto nos recuerda que las parábolas no son precisamente unas historias interesantes de general aplicación, sino la llamada del Reino dirigida a un grupo específico o a un individuo, en un momento determinado.

Esta insistencia en el carácter parabólico de los preceptos éticos de Jesús debería libramos del peligro de considerarlos o como preceptos que hemos de aplicar literalmente en una situación determinada o como principios universales que hemos de respetar en todas las situaciones. El sermón de la montaña no dice anticipadamente: "He aquí lo que debéis hacer en todas las circunstancias", sino: "He aquí la clase de cosas que en cualquier momento el Reino (o el amor) puede pedirnos si estáis abiertos a la absoluta e incondicional voluntad de Dios". Y. esto nos atañe, no porque nos provea de una guía infalible para nuestra vida moral, sino porque, "como dice Martín Dibelius, "somos capaces de que nos transforme".

La enseñanza de Jesús acerca del matrimonio, como acerca de todo lo demás, no es una nueva Ley que prescriba qué el divorcio siempre y en todos los casos es el mayor de dos males (mientras que Moisés dijo que, en algunos casos, no lo era). Sino que dice que el amor, el amor absolutamente incondicional, no admite componenda alguna; aunque no es posible definir por anticipado las situaciones en que el amor no será satisfecho sino con un don de sí mismo completo y sin reserva. Esto puede significar vender todo cuanto se posee²⁰¹, poner a disposición de la comunidad todos sus medios de existencia²⁰², dar sus vestidos o dejar en préstamo su fortuna entera sin condición alguna²⁰³, cortarse la mano derecha o arrancarse un ojo²⁰⁴. No obstante, es igualmente evidente que no a todas las situaciones corresponderán tales exigencias, y las palabras de Jesús no pretenden dirimir unas reclamaciones contradictorias²⁰⁵ o tener en cuenta las necesidades de terceras personas como las que aparecen en numerosas situaciones de la vida real (por ejemplo, quién cuidará de mantener a la viuda que ha ofrecido todos sus medios de vida, o a los hijos del hombre que todo lo ha dado a un mendigo). El amor ha de tener en cuenta estas necesidades –y asimismo sin reserva alguna. Jesús nunca resolvió tales opciones por nuestra cuenta: se limitó a enseñarnos que, si nos mantenemos en el corazón del problema, si nuestra mirada es pura, entonces el amor encontrará el camino, su propio y peculiar camino en cada situación individual.

La ética supranaturalista subordina la relación individual real a algo universal y que le es externo, tanto si este algo es metafísico como moral. En ella la decisión no se alcanza y el juicio no se formula ateniéndose a las realidades empíricas de la relación particular y concreta existente entre las personas implicadas en una situación determinada. El hombre está hecho para el sábado, y no el sábado para el hombre. Cualesquiera que sean las circunstancias individuales, la ley moral siempre es la misma –para todos los hombres y para todos los tiempos. Es impuesta a la relación humana desde fuera, desde arriba: la función de la casuística estriba en "aplicarla" al caso en cuestión.

Semejante ética es "heterónoma" en el sentido de que deriva sus normas de "fuera"; y ésta es, naturalmente, su fuerza. Defiende unos valores morales "absolutos", "objetivos", y así levanta un dique contra las riadas del relativismo y del subjetivismo. No obstante, esta heteronomía constituye asimismo su profunda debilidad. Excepto para el hombre que cree en el "Dios afuera", carece de toda fuerza coercitiva y de todo fundamento de autenticidad en sí misma. No puede contestar a la pregunta: "¿Por qué está mal, esto?", con una referencia a las realidades intrínsecas de aquella misma situación.

La revolución operada en el campo de la ética al pasar del supranaturalismo al naturalismo, de la heteronomía a la autonomía, ha venido desarrollándose desde hace tan largo tiempo que ya no es preciso que perdamos el tiempo con ella. Empezó con la magnífica grandeza del ideal autónomo de Kant, quizá el mayor y más objetivo de todos los sistemas éticos. Pero, en realidad, no era más que un deísmo secularizado –y ni siquiera enteramente secularizado; pues, aunque Kant prescindía de esta hipótesis de Dios para determinar el origen de la ley moral, lo reintrodujo luego en forma de un *deus*

²⁰⁰ 2 Samuel 12, 7.

²⁰¹ Marcos 10, 21.

²⁰² Marcos 12, 44.

²⁰³ Mateo 5, 40, 42.

²⁰⁴ Mateo 5, 29 y ss.

²⁰⁵ Lucas 12, 14.

ex machina muy tosco, con objeto de asegurar la coincidencia eventual de la virtud y la felicidad. El idealismo moral de Kant vivía de un capital religioso. Cuando éste desapareció o fue rechazado aquél vino a ser sustituido por toda suerte de relativismos éticos –utilitarismo, naturalismo evolucionista, existencialismo. Estos sistemas, aunque muy distintos entre sí, tienen un denominador común: han tomado posición, perfectamente correcta, contra cualquier subordinación de las necesidades concretas de cada situación individual a una norma universal y ajena a dicha situación. Pero, a lo largo de este proceso, toda referencia objetiva o incondicional ha desaparecido en el lodazal del relativismo y del subjetivismo. Tillich resume la situación en unos términos que, aun refiriéndose a la cultura en general, se aplican asimismo a su aspecto ético:

La autonomía puede vivir durante tanto tiempo como pueda inspirarse en la tradición religiosa del pasado, en los restos de una teonomía perdida. Pero va perdiendo cada vez más su fundamento espiritual. Vuélvese más vacía, más formalista; o más factual, y así se ve impelida hacia el escepticismo y el cinismo, hacia la pérdida de toda significación y finalidad. La historia de las culturas autónomas es la historia de una continuada pérdida de substancia espiritual. Al final de este proceso, la autonomía retorna, anhelante pero impotente, a la teonomía perdida o va en busca de una nueva teonomía.²⁰⁶

¿Qué entiende Tillich por "teonomía"? Esta palabra corresponde a su deseo de desembocar, "más allá del supranaturalismo y del naturalismo", en una "tercera posición en la que el trascendente ya no es exterior o "afuera", sino que se halla en, con y debajo el *Tú* de todas las relaciones finitas como su profundidad, fondo y significación últimas. En ética esto significa aceptar como base de los juicios morales la relación concreta y real, en toda su particularidad, negándose a subordinarla a cualquier norma universal o a tratarla meramente como un caso de excepción, antes al contrario, considerándola, en su profundidad y unicidad, como el lugar del encuentro y de la respuesta a las exigencias de lo sagrado, de lo santo y de lo absolutamente incondicional. Para el cristiano, eso significa reconocer el amor incondicional de Jesucristo, "el hombre para los demás", como el último fondo de nuestro ser, que así es encontrado., y como la base de cada una de nuestras relaciones y decisiones. Esto es lo que significa para el cristiano "conocer el pensamiento del Señor"²⁰⁷ dejar que sus acciones sean gobernadas., como Jesús prescribió, simplemente y únicamente por el amor con que "yo os he amado."²⁰⁸ o, según las palabras de San Pablo: "Tened en vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús"²⁰⁹. Vivir en Cristo Jesús, en el ser nuevo, en el Espíritu, significa no tener otro absoluto que su amor, estarle totalmente entregado, pero totalmente desasido de cualquier otra observancia. Y esta apertura total en amor al "otro" y para su propio bien, es igualmente el único absoluto para los no cristianos, como nos lo enseña la parábola de las ovejas y los machos cabríos. Pueden no reconocer a Cristo en "el otro", pero en la medida que hayan respondido a la llamada de lo incondicional en el amor, han respondido a Cristo –porque Cristo es la "profundidad" del amor. La ética cristiana, pues, no está reservada únicamente a los cristianos, y menos aún tan sólo a los religiosos. La llamada de Cristo puede llegar a los oídos de todos tan de incógnito como a menudo llega a los mismos cristianos: pero, como esta llamada al amor es interior y surge del fondo personal de nuestro mismo ser, no nos llega como algo procedente del exterior. Y esto no es heterónimo, ni autónomo, sino teónimo.

Sólo el amor puede permitirse el hecho de estar completamente dirigido por la situación, porque, por decirlo así, posee una brújula moral interior que le permite encaminarse intuitivamente hacia la más profunda necesidad del otro. Sólo el amor puede permitirse el hecho de estar totalmente abierto a la situación o, mejor dicho, a la persona implicada en una situación, actuando únicamente por ella y para su bien, sin perder la propia dirección o incondicionalidad. Es capaz de adoptar una ética de respuesta radical, ya que afronta cada situación en virtud de sus propios méritos, sin ninguna ley prescriptiva. Como dice Tillich: "Sólo el amor puede transformarse según las exigencias concretas de cada situación individual y social, sin que por ello pierda nada de su eternidad, de su dignidad y de su validez incondicional"²¹⁰. Por esta razón es la única ética que ofrece un punto de constancia en un mundo movido, y empero permanece absolutamente libre por encima y con respecto a cada situación cambiante. Está preparada para ver cada momento como una creación recién surgida de las manos de Dios, una creación que requiere una respuesta estrictamente particular suya quizás única y

²⁰⁶ *The Protestant Era*, p. 53.

²⁰⁷ 1 Corintios 2, 16

²⁰⁸ Juan 13, 34.

²⁰⁹ Filipenses 2, 5.

²¹⁰ *The Protestant Era*, p. 173.

sin precedentes. A esto se debe que Tillich continúe diciendo: "La ética en un mundo, cambiante debe ser comprendida como la ética del *kairós*" –del momento dado por Dios, lugar del encuentro de lo eterno en lo temporal. "El amor, realizándose de *kairós* en *kairós*, crea una ética que está más allá de la alternativa entre una ética absoluta y una ética relativa"²¹¹ –o de lo que en otros lugares denomina supranaturalismo naturalismo.

NINGUNA PRESCRIPCIÓN, EXCEPTO EL AMOR

Esta posición, que treinta años atrás ya fue prefigurada en el gran libro de Emil Brunner, *El divino imperativo*²¹², ha recibido la expresión más coherente que conozco en un artículo del profesor Joseph Fletcher publicado en el *Harvard Divinity Bulletin*²¹³ con el título: "El nuevo aspecto de la ética cristiana". "La ética cristiana –dice, Fletcher– no es un esquema de conducta codificada. Es un esfuerzo que se propone vincular el amor a un mundo de relatividades por inedia de una casuística obediente al amor"²¹⁴. Es una "ética de situación" absolutamente radical, sin ninguna prescripción –excepto el amor.

Como la casuística clásica, es concreta y está centrada sobre el caso particular, cifrando todo su interés en que los imperativos cristianos informen el obrar práctico. Pero, a diferencia de la casuística clásica, esta neocasuística repudia todo intento de anticipar o de prescribir las decisiones de la vida real en su particularidad existencial. En definitiva, esta actitud no representa ningún descrédito para los viejos casuistas ni para los talmudistas, según reza aquel antiguo refrán de que las reglas sólo las hacían para que fueran luego transgredidas. Se agitaban y se debatían en su propia trampa tratando de servir tanto al amor como a la ley, pero desgraciadamente el único resultado era la maraña sin fin de legalismo en que incide toda ética que intente enmendar la ley codificada con la gracia del amor. Es, pues, vitalmente necesario invertir estos papeles. Puesto que es el amor el que es el principio constitutivo –y la ley, como máximo, no es más que un principio regulador, y aun suponiendo que lo sea".²¹⁵

El ejemplo clásico de aquella insistencia de Jesús en enseñar que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado, que la compasión hacia las *personas* pasa por encima de toda ley, lo encontramos en su sorprendente aprobación de la conducta de David, cuando éste situó las necesidades humanas (incluso su propia necesidad) por encima de toda reglamentación, por sacrosanta que fuera:

¿No habéis leído qué hizo David cuando tuvo hambre, y los que iban, con él: cómo entró en la casa de Dios y comió los panes del ofrecimiento, que no debían comer él, ni los que iban con él, sino sólo los sacerdotes?²¹⁶

Claro está que semejante ética es altamente peligrosa y siempre atemorizará a los representantes, del legalismo supranaturalista, como los fariseos²¹⁷. No obstante, creo que es la única ética válida para el "hombre adulto". Oponerse a ella en nombre de las prescripciones religiosas no la detendrá: sólo servirá para inducirla a que adopte una forma anticristiana. Pues, como Fletcher dice:

En nuestra época, la ley Torá sufre un segundo eclipse, más radical aún que cuando Jesús y san Pablo la atacaron por primera vez –porque hoy día el contexto cultural, la presión del medio ambiente, son más propicios a un eclipse así que en el período apostólico y patrístico.²¹⁸

El hecho de que estén desapareciendo los viejos hitos morales, no es cosa que simplemente hayamos de deplorar. Si somos verdaderamente animosos, más bien debemos acogerlo como un reto lanzado a la ética cristiana para que por fin se desembarace de los soportes del legalismo

²¹¹ *Op. cit.*, p. 173.

²¹² 1932; edición inglesa, 1937: *The Divine Imperative*.

²¹³ Octubre de 1959, pp. 7-18. [Véase la obra *Ética de situación. La nueva moralidad* de Joseph Fletcher, de inminente publicación en traducción castellana por LIBROS DEL NOPAL de Ediciones Ariel, S. A. *Nota de los T.*]

²¹⁴ *Op. cit.*, p. 10.

²¹⁵ *Op. cit.*, p. 17.

²¹⁶ Mateo 12, 3 y ss. Véase el contexto entero, Mateo 12, 1-14.

²¹⁷ Mateo 12, 14.

²¹⁸ *Op. cit.*, p. 15.

supranaturalista sobre los que durante demasiado tiempo se ha apoyado plenamente satisfecha. Pero esto no se llevará a cabo sin que fatalmente suscite profundas perturbaciones. Citemos de nuevo a Fletcher:

Esta forma contemporánea de la ética cristiana fue cabalmente descrita y tildada de "existencial" o de "situacional" por el papa Pío XII en su alocución del 18 de abril de 1952²¹⁹. La denunció, ciertamente, subrayando que una ética no prescriptiva como ésta podría utilizarse para justificar que un católico abandonara la Iglesia romana, si se le antojaba que así llegaría más a la vera de Dios, o para defender la práctica del control de la natalidad, si con ello la personalidad humana podía resultar revalorizada. Cuatro años más tarde, el 2 de febrero de 1956, la Suprema y Sagrada Congregación del Santo Oficio la designaba con el nombre de "la nueva moralidad" y la desterraba de todas las academias y seminarios, intentando contrarrestar así la influencia que ya ejercía sobre los moralistas católicos.²²⁰

Pero, como es natural, la reacción de los protestantes y de los anglicanos ha sido de una igual suspicacia en cuanto se han hecho evidentes los juicios a los que esta ética puede conducir o las reglas y principios que puede comprometer.

En sí, no hay cosa alguna que siempre podamos calificar de "mala". Por ejemplo, no podemos partir de la posición de que "las relaciones sexuales antes del matrimonio" o "el divorcio" sean malas o pecaminosas en sí mismas. Pueden serlo en un 99 ó en un 100 por 100 de casos, pero, intrínsecamente, no lo son, puesto que el único mal intrínseco es la falta de amor. La continencia y la indisolubilidad del matrimonio pueden ser las normas directrices de la respuesta del amor; pueden y deben ser protegidas por las leyes y las convenciones sociales, ya que son los diques que salvaguardan el amor en un mundo vacilante y carente de amor. Pero, moralmente hablando, han de ser defendidas, como dice Fletcher, "según la situación y no según la "prescripción" –o, en otros términos, teniendo en cuenta el hecho de que lo que importa son las personas y, por encima de toda otra cosa en el mundo, el más profundo bienestar de cada –una de las personas que se hallan en esta situación particular. La casuística del amor ha de incidir a una mayor profundidad, y ha de ser más penetrante, más exigente incluso que todo cuanto la ley requiere, precisamente porque apunta al corazón mismo de la situación personal e individual. No obstante, para terminar, bueno será que digamos con el profesor Fletcher: "Si en el caso *particular* de una familia determinada, el bienestar sentimental y espiritual tanto de los padres como de los hijos puede quedar más eficazmente asegurado por un divorcio, entonces, por malo y agitanado que suela ser habitualmente el divorcio, el amor lo exige"²²¹.

Una vez más, estas palabras serán acogidas como una licencia para el relajamiento y la vida más fácil posible. Empero, la puerta del amor es tan estricta como estrecha, y sus exigencias infinitamente más profundas y penetrantes. Al mozo que, por lo que se refiere a sus relaciones con una chica, nos pregunta: "¿Por qué no podría yo?", es relativamente fácil contestarle: "Porque está mal" o "Porque es un pecado" –y entonces condenarle, aunque él mismo, o toda su generación por lo menos, hacen caso omiso de semejantes condenas. Mucho más exigente es responderle con la pregunta: "¿La amas?" o "¿Hasta qué punto la amas?", y ayudarle entonces a que *por sí mismo* decida que, si no la ama o no la ama muy profundamente, su acto es inmoral, o que, si la ama, ha de respetada tanto que ya no le será posible tomarse la menor libertad con ella. La castidad es la expresión de la caridad –de "amar" con suficiente solicitud. Y éste es el criterio para toda forma de conducta, en el matrimonio o fuera de él, en cuestiones de ética sexual o en cualquier otro dominio. Ya que *nada que no sea eso* hace buena o mala una cosa²²².

Esta "nueva moralidad" no es, naturalmente, sino la vieja moralidad, del mismo modo que el nuevo mandamiento es el antiguo, aunque en su primitiva lozanía: el mandamiento del amor²²³. Es lo que san Agustín se atrevía a expresar con su *dilige et quod vis fac*²²⁴ que, como con sobrada razón recalca Fletcher²²⁵, no debería traducirse por "ama, y haz lo que quieras", sino por "ama, y, entonces,

²¹⁹ *Acta Apostolicae Sedis* (1952), XLIV, pp. 413-419.

²²⁰ *Op. cit.*, p. 16.

²²¹ *Qp. cit.*, p. 15.

²²² Véase el ensayo sobre "La virtud de la castidad", en J. Macmurray, *Reason and Emotion* (1935) y H. A. Williams. "Theology and Self-Awareness" en *Soundings*, pp. 81 y ss.

²²³ 1 Juan 2. 7 y ss.

²²⁴ Ep. *Joan*, VII, 5.

²²⁵ *Op. cit.*, p. 10.

lo que quieras, hazlo". *Lo que* es exigido por la "casuística del amor" implica, ciertamente, las exigencias más rigurosas por lo que atañe a la profundidad e integridad del interés que sienten el uno por el otro –cuando es realmente el *ágape* de Cristo absolutamente desinteresado–, como implica asimismo la apreciación de lo que, verdaderamente, puede ser la mayor prueba de amor en una situación particular para cada persona en ella involucrada. Una, ética así no puede descansar sino en una profunda humildad, en normas que orienten, y en la experiencia acumulada de una obediencia a sí mismo y a los demás. Es este banco de la experiencia el que nos dicta nuestras normas prácticas de lo "bueno" y de lo "malo", sin las cuales no podríamos andar sino a tropezones. Y son estas normas, constantemente contrastadas de nuevo, las que, para proteger a la personalidad, han de ser incorporadas a nuestros códigos legales, paradójicamente "sin acepción de personas". Pero el amor es la plenitud de la ley²²⁶, precisamente porque de hecho *hace* acepción de las personas –de la persona única, individual– y lo hace de un modo incondicional. "Lo absoluto del amor es su poder de penetrar en la situación concreta, de descubrir lo que reclama la realidad concreta sobre la cual se inclina"²²⁷. Cualesquiera que sean las prescripciones de la ley frente a las exigencias del amor, para el cristiano no pueden existir juicios morales "en conserva", ya que las personas son más importantes aún que las "normas".

Al tratar de conservar su integridad en estos juicios, el cristiano entrará inevitablemente en conflicto con los guardianes de la moralidad establecida, tanto si son eclesiásticos como seculares. A menudo puede encontrarse que simpatice más con aquellos cuyas normas son diferentes de las suyas, pero cuya profunda rebelión está motivada empero por la misma protesta que da prioridad a las personas y a las relaciones personales sobre toda heteronomía, incluso la del supranatural. Ya que muchos de éstos pueden sentir que su camino se endereza hacia una nueva teonomía a la que el cristiano ha de responder "sí", incluso en el caso de que este *theos* no sea "el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo". D. H. Lawrence, por ejemplo, se sitúa muy a la vera de lo que nosotros hemos estado diciendo cuando, al hablar de lo que anida en el corazón y en la profundidad de una persona, escribe:

y entonces, cuando descubris vuestra propia virilidad, vuestra propia feminidad entonces sabéis que no es vuestra para hacer de ella lo que se os antoje. No la tenéis por vuestra propia voluntad. Os viene de –del centro de las cosas– de Dios. Más allá de mí, en el centro, hay Dios.²²⁸

"Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella": estas palabras de Bonhoeffer²²⁹ son casi idénticas. "El Dios", sin duda, es muy diferente;²³⁰ pero por lo menos existe un camino que nos conduce a lo trascendente en un mundo sin religión. Y en este "camino" debe encontrarse el cristiano si tiene algo que decir a los que caminan por él. En moral, como en toda otra cosa, "el secreto de nuestra liberación" de los lodazales del relativismo no es, creo yo, un "toque de llamada" por parte de la religión, una reafirmación de las prescripciones de lo supranatural. Sino que es ocupar nuestro lugar junto a los que tratan de comprender profundamente *etsi deus non daretur*, incluso si Dios no está "ahí". Es unirse a los que, en el camino de Emaús, se han quedado sin religión²³¹, y allí, en, con y bajo ese encuentro del hombre con el hombre, y ese partir nuestro pan común, salir al encuentro de lo incondicional como el Cristo de nuestras vidas.

²²⁶ Romanos 13, 10.

²²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, p. 16.9.

²²⁸ *The Plumed Serpent* (1926), edición Phoenix, p. 70.

²²⁹ *Op. cit.*, p. 124.

²³⁰ Para una ponderada valoración cristiana de la concepción de Dios que tenía Lawrence, cf. M. Jarret-Kerr, *D. H. Lawrence and Human Existence* (2ª edición, 1961), pp. 129.157.

²³¹ Lucas 24, 21.

REFUNDIR EL MOLDE

LAS IMÁGENES QUE PUEDEN DESCARTARSE

"El 'cristianismo' ha sido siempre un arquetipo de la 'religión' (quizá el verdadero arquetipo)", escribió Bonhoeffer el 30 de abril de 1944.²³²

Toda nuestra predicación y toda nuestra teología cristianas, viejas ya de mil novecientos años, descansan sobre el "*a priori* religioso" de los hombres... Si un día llega a descubrirse que este *a priori* no existe, sino que ha sido una forma de expresión del hombre que dependía de la historia y era transitoria, si pues los hombres llegan a ser real y radicalmente irreligiosos –y creo que, en más o en menos, tal es ya nuestro caso (¿a qué se debe, por ejemplo, que esta guerra, a diferencia de las otras, no provoque ninguna reacción "religiosa"?) –¿qué significa entonces esta situación para el "cristianismo"?... [Significa que se habrá arrumbado] todo aquello que hasta ahora ha sido el fundamento de nuestro cristianismo–.²³³

Bonhoeffer establece aquí una distinción entre el Evangelio y el "cristianismo" como "arquetipo de la religión", distinción que nos resulta extremadamente difícil comprender, dado que sus dos términos, como él mismo dice, se han identificado en nuestra mente durante 1.900 años. Justamente ahora comenzamos a acostumbrarnos a la idea de que la "cristiandad" puede ser un fenómeno históricamente condicionado que aparece en la escena europea en la época de Constantino y va desapareciendo poco a poco de ella a lo largo de los últimos 500 años. Pero, ¿podemos -debemos- acostumbrarnos a considerar del mismo modo el "cristianismo", en tanto que religión organizada? No estoy seguro sin embargo de que podamos comprender a fondo esta pregunta, y menos aún de que podamos darle una respuesta.

En este capítulo intentaré acometer una empresa más limitada, como es la de considerar algunas de las implicaciones que comporta lo que hasta ahora he dicho acerca de nuestro actual "arquetipo de religión". No lo aboliremos, aunque lo pretendiéramos. Pero, dada la actual situación en que, para la mayor parte de gente, este arquetipo no se diferencia, ni siquiera teóricamente, del Evangelio, es importante que tratemos de ver las consecuencias que se derivan y las que no se derivan de todo ello. A algunos les parecerá sin duda que cuanto llevo dicho equivale", implícitamente por lo menos, a un abandono total de la fe y de la práctica cristianas. Muy al contrario. creo que, *salvo* en el caso de estar dispuestos a acometer la clase de revolución de la que he hablado, *llegará* el día en que esta fe y esta práctica cristianas serán efectivamente abandonadas. Y esto ocurrirá porque, en su forma actual, ambas han sido vaciadas en un molde de pensamiento que pertenece a una época pretérita el molde de pensamiento que, cada uno con su peculiar énfasis, Bultmann califica de "mitológico", Tillich de "supranaturalista", y Bonhoeffer de "religioso".

Quizá nos sea más fácil admitir estas perspectivas si no examinamos primero nuestra propia situación actual, sino otra que, a pesar de no serle estrictamente paralela (puesto que entrañaba la predicación de un evangelio enteramente nuevo), guarda suficiente similitud con la nuestra para resultarnos instructiva.

"En la ley –decía san Pablo hablando de los judíos– tenéis la pauta (μορφοσις) la sabiduría y la verdad"²³⁴. Ésta fue la gloria, y la responsabilidad de los judíos. Todo lo tenían, -los verdaderos "oráculos de Dios"²³⁵, "la adopción, y la gloria, y las alianzas"²³⁶, y sin embargo nada de todo esto era válido para ellos si no se hallaba englobado en el "arquetipo de religión" establecido: la Ley" era el

²³² *Op. cit.*, p. 122.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Romanos 2, 20.

²³⁵ Romanos 3, 2.

²³⁶ Romanos 9, 4.

molde que hacía aceptables todas las cosas. San Pablo, naturalmente, no admite ninguna crítica de la Ley como tal: "la ley es santa, y el precepto es santo, y justo, y bueno"²³⁷. Y sin embargo vino el día en que la Ley hubo de convertirse en la piedra de tropiezo para el conocimiento del mismo Dios, cuya verdad seguía sin definir.

Ya hemos visto que, para Bonhoeffer, el "a priori religioso" actual es comparable a aquella presuposición de la Ley que se interponía entre los judíos el Evangelio. Una vez más hemos de insistir en el hecho de que no hay nada de malo en este Dios del "a priori religioso", en este "Ser en lo alto", hacia el que instintivamente "levanta" los ojos la persona religiosa –siempre que sea verdaderamente el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Semejante arquetipo de religión engloba para el fiel "la pauta de la sabiduría y la verdad" –y ¡ay! de quien quisiera destruirlo con argumentos licenciosos. Ha sido –y aún sigue siéndolo para millones de personas- la precondition de la Presencia. Y, sin embargo, como observa John D. Godsey en su libro sobre Bonhoeffer: "La permanencia de una interpretación "religiosa" del Evangelio en un mundo "no religioso", puede ser a la vez una interpretación errónea del Evangelio mismo y una falta de responsabilidad de la Iglesia frente al mundo. Bonhoeffer ha suscitado esta cuestión de un modo tan agudo que ya no es posible ignorarla"²³⁸.

Según parece, y a pesar de lo reacios que podamos sentirnos al esfuerzo que eso implica, lo que ahora se nos pide es que proporcionemos un molde radicalmente nuevo o procedamos a una *metamorfosis* de la fe y de la práctica cristianas. Estoy convencido de que un remodelaje así dejará indemne la verdad fundamental del Evangelio. Pero eso significa que hemos de aprestarnos para que *todo* entre en la fundición –incluso nuestras más preciadas categorías religiosas y nuestros absolutos morales. Y lo primero que hemos de estar dispuestos a soltar es la imagen que nos hemos forjado de Dios mismo.

La necesidad de que procedamos así, quizá la veremos mejor si de nuevo consideramos aquel otro gran debate en que Pablo se halló empeñado, ya no esta vez el que sostuvo con los judíos, para quienes el Evangelio era una piedra de tropiezo, sino el que opuso a los griegos, para quienes Cristo era una locura²³⁹. La descripción clásica de este debate la hallamos en el enfrentamiento de Pablo con la *intelligentsia* de aquellos tiempos en el areópago de Atenas²⁴⁰.

Allí, aparentemente, no era posible el menor punto de contacto debido a la barrera insuperable que yergue el molde aceptado de verdad religiosa. A los griegos, el Evangelio de Pablo les parecía completamente incomprensible. "¿Podemos saber qué doctrina nueva es esa que enseñas?", le preguntaban en son de burla y menosprecio. Esta misma pregunta, aunque con distinta intención, las muchedumbres la habían hecho a Jesús en los comienzos de su ministerio público: "¿Esto qué es? Una doctrina nueva..."²⁴¹. Y siempre ha sido así. Pablo fue arrumbado por considerarle propagador de divinidades extranjeras, y Sócrates fue condenado por "ateo". Cada nueva verdad religiosa surge como destructora de alguna otra deidad, constituye un ataque a las creencias más sagradas de los hombres.

No es difícil persuadirnos de que este proceso yace ahora sepultado en el pasado, de que el cristianismo ha sustituido a los ídolos paganos, y de que hoy día conocemos al único Dios verdadero; pero, de hecho, el debate que se inició en el areópago de Atenas nunca ha sido llevado a conclusión. De nuevo ha de abrirse cada vez que un ídolo es derribado con el único objeto de ser sustituido por otro ídolo. Ya que el Evangelio cristiano se halla en perpetuo conflicto con las imágenes de Dios erigidas en la mente de los hombres, incluso cristianos, cuando en cada generación se esfuerzan por acotar su sentido. Estas imágenes cumplen una finalidad esencial: la de precisar lo incognoscible, la de limitar lo inagotable, para que los hombres y las mujeres corrientes puedan situar su espíritu a la vera de Dios y tengan algo en qué fijar su imaginación y sus plegarias. Pero en cuanto estas imágenes se convierten en un sustituto de Dios, en cuanto *llegan a ser Dios hasta el punto de ser excluido o negado todo lo que no se halla incorporado a la imagen*, entonces ha nacido una nueva idolatría y una vez más ha de ser sometida a juicio. En el mundo pagano esta cuestión se dirimía –y se dirime aún– en lo que respecta a las imágenes de metal. Para nosotros, en cambio, el problema concierne mucho más a unas

²³⁷ Romanos 7, 12.

²³⁸ *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. pp. 17 y ss.

²³⁹ 1 Corintios 1, 23.

²⁴⁰ Hechos 17, 16-34.

²⁴¹ Marcos 1. 27.

imágenes mentales, puesto que estas últimas vienen después de las primeras, cumplen asimismo su finalidad, y luego han de desaparecer.

Más arriba he intentado esbozar de qué modo las imágenes sucesivas de un Dios "en lo alto" y de un Dios "afuera" –imágenes que en su época parecían indispensables para concretar toda idea de una deidad– pueden ir perdiendo poco a poco o incluso súbitamente toda su significación, o mucho peor aún. Cité allí²⁴² –simplemente como ejemplo de una de las posibles alternativas– la descripción que Tillich nos da de Dios como la "profundidad" de la vida. Desde entonces me he servido de esa cita en una publicación diocesana. Ha suscitado dos réplicas: una, de profunda gratitud, porque su autor había logrado ver la significación de Dios bajo una luz enteramente nueva; la otra, procedente de un hombre de Iglesia, ortodoxo y profundamente sincero, a quien la definición se le antojaba una herejía blasfematoria.

Experimento una enorme simpatía por los que reaccionan de esta última manera, ya que es tanto mi Dios como el suyo el que parece estar así en peligro. Pero comparto con igual intensidad los sentimientos de los que se proclaman ateos. Puesto que el Dios contra el que están luchando, el Dios en quien, con toda honradez, les es imposible creer, demasiadas veces no es sino una imagen de Dios que ocupa el lugar de Dios, una manera de concebirlo que se ha trocado en un ídolo. Pablo tuvo la suficiente perspicacia para ver que detrás de los ídolos de los atenienses existía un Dios desconocido, un Dios no reconocido, cuya presencia sentían oscuramente los griegos y en cuya búsqueda andaban a tientas. Y para ayudar a los hombres a alcanzar esta convicción de la existencia de una Realidad última, que en definitiva es la única que importa, quizá tendremos que descartar todas las imágenes de Dios - tanto la de un Dios "en lo alto", como la de un Dios "afuera", o cualquier otra. Esta convicción, según el Evangelio cristiano, es que

ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni potestades, ni lo que ha sido ni lo que será, ni fuerzas, ni altura, ni profundidad, ni criatura ninguna nos podrá separar del amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor.²⁴³

Esto lo creo con todo mi ser y, en el fondo, esto es lo que significa ser cristiano. Por lo que se refiere a lo demás, en lo que atañe a las imágenes de Dios, tanto si son metálicas como mentales, estoy dispuesto a ser agnóstico con los agnósticos, e incluso ateo con los ateos: tan enorme es el alivio que experimento al leer el relato del gran enfrentamiento de san Pablo con los hombres de Atenas.

Sin embargo, después de decir todo esto, quisiera definir mejor mi posición y protegerla eficazmente en sus dos flancos, en el uno contra el naturalismo no cristiano y en el otro contra el supranaturalismo "ortodoxo".

CRISTIANISMO Y NATURALISMO

En el persuasivo libro que ha publicado bajo este título, Julian Huxley sostiene que el final del sobrenaturalismo será "la religión *sin revelación*". El descrédito que sufre "la hipótesis Dios" hace retroceder a Huxley a una religión del Humanismo evolucionista. "Mi fe –dice a manera de conclusión– se cifra en las posibilidades del hombre"²⁴⁴

Pero precisamente la tesis en la que he insistido a lo largo de este libro, afirma que no es ésta la única alternativa posible. Como antes dije, estoy convencido de que deberíamos seguir a Huxley, que en este punto está de acuerdo con Bonhoeffer, y descartar la estructura supranaturalista. Pero mientras Huxley lo hace en nombre de una religión sin revelación, Bonhoeffer aboga por un cristianismo sin religión –aunque, naturalmente, no desea abolir la religión en la forma en que Huxley quiere prescindir de la revelación: tan sólo pretende liberar el cristianismo de toda dependencia necesaria del "a priori religioso".

²⁴² Véase más atrás, p, 13

²⁴³ Romanos 8, 38 y ss.

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 239.

La diferencia esencial que media entre uno y otro, quizá cabe expresarla con mayor exactitud si recordamos la distinción entre las afirmaciones, aparentemente similares, de: "Dios es amor" y "el amor es Dios". Para el humanista, creer en una "religión del amor" equivale a afirmar la convicción de que el amor *debería ser* la última palabra acerca de la vida y ponerlo todo a contribución para verlo prevalecer en todas partes. Así es como el profesor R. B. Braithwaite sostiene que afirmar que Dios es amor (*αγαπη*) es proclamar nuestra "intención de adoptar un estilo de vida *agapéístico*"²⁴⁵. La creencia es, pues, la confesión de una actuación, la declaración de que el amor es la calidad supremamente valiosa. Y, como es de suponer, semejante creencia no requiere revelación alguna.

Pero la afirmación cristiana no dice simplemente que el amor *debería ser* la última palabra acerca de la vida, sino que lo es, a pesar de todas las apariencias. Se trata, repitémoslo, de la convicción de que "no hay cosa alguna... en el mundo, ni en lo que ha sido ni en lo que será... que pueda separarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor". Y esto exige una cantidad de creencia casi imposible. Incluso resulta netamente increíble *a no ser* que el amor revelado en Jesús sea en verdad la substancia de la realidad última, a no ser que Cristo sea la ventana por la que nos es dado atravesar la superficie de las cosas en demanda de la interioridad de *Dios*. El cristianismo es o no es en tanto que es o no es la revelación, en tanto que es o no es Cristo descubriéndonos la verdad final no meramente acerca de la naturaleza humana (noción que podríamos aceptar con relativa facilidad), sino acerca de toda la naturaleza y de la realidad entera. La fe del cristiano no puede descansar sobre las capacidades del ser humano. En verdad sorprende que un pensador de la sinceridad e inteligencia de Huxley pueda reeditar su obra en 1957 sin la menor alusión a la posibilidad, por no decir a la probabilidad de que, en el encuadre de su sistema sea inexistente toda expectativa futura para la humanidad. No, la fe del cristiano está en Cristo en tanto que revelación, en tanto que descubrimiento absoluto del corazón mismo y del ser de la realidad última. Y esto explica por qué, en las categorías de la teología tradicional, era tan necesario insistir en el hecho de que Cristo era *ομοουσιος*, de la misma substancia que el Padre. Pues, a no ser que la *ουσια*, el ser de las cosas en profundidad, sea Amor, un amor de la calidad que se revela en la vida, en la muerte y en la resurrección de Jesucristo, el cristiano no podría tener sino una escasa confianza en la afirmación de que el carácter de la realidad es, últimamente, de esencia personal. Esto –y no su religiosidad ni su creencia en la existencia de una Persona en el cielo– es lo que en definitiva le distingue del humanista y del ateo.

Podemos esclarecer esta distinción contrastándola con la obra de otro gran escritor no cristiano de nuestros días, Albert Camus, en cuyo libro *La Chute* hallamos una descripción enteramente "no religiosa" de la humana condición, descripción que, incidentalmente, se halla mucho más próxima que la de Huxley a la estimación cristiana del hombre. Pues mientras Huxley escribe en tanto que hombre religioso para quien la piedra de tropiezo es el Dios del cristianismo supranaturalista, a Camus en cambio le parece insensata la totalidad del sistema. La escena final de su novela, *L'Étranger*, nos presenta al capellán de la cárcel en sus inútiles esfuerzos para comunicar cierto sentido de Dios al homicida encerrado en su celda. Después de un violento estallido contra todo lo que el sacerdote representa, el condenado acaba con estas palabras que cierran el libro:

Como si aquel arrebato de cólera me hubiera purgado del mal, me hubiera vaciado de esperanza, ante aquella noche cargada de signos y de estrellas me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al sentirlo tan semejante a mí mismo, por fin tan fraternal, he comprendido que había sido feliz y que aún seguía siéndolo. Para que todo esté consumado, para que me sienta menos solo, me faltaba desear que fueran muchos los espectadores que asistieran a mi ejecución y que me acogieran aquel día con un griterío de odio.²⁴⁶

Tal es el universo que para "el extranjero" constituye su hogar. Difícilmente podría ser mayor el contraste que presenta con las sartas que Bonhoeffer escribió desde la prisión. Y, no obstante, ambos hablan en una situación *etsi deus non daretur*, la situación del hombre para quien los consuelos de la religión, el *deus ex machina*, la hipótesis Dios, han muerto hasta más allá de todo recuerdo. El cristiano es el hombre que, en semejante situación, todavía sabe que su "hogar" es Cristo, y que estar "en Él" es abrirse, no a la tierna indiferencia, sino al divino *ágape* del universo, sintiéndolo muy próximo, totalmente fraternal. Ya que en último análisis, esto es lo que significa estar convencido de la personalidad, de la semejanza crística de Dios.

²⁴⁵ *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (1955), p. 18.

²⁴⁶ Albert Camus, *L'Étranger*.

CRISTIANISMO Y SUPRANATURALISMO

Pero, ¿qué significa todo esto en el otro lado, es decir, para los representantes del supranaturalismo tradicional? Les puede ser difícil creer que esta posición no desemboque necesariamente en una teología de inmanencia pura, por no hablar de panteísmo. Y quizá es necesario refutar con esmero la sospecha de panteísmo, que sin duda ha de suscitar toda reconstrucción que ponga en duda la existencia de Dios como un Ser *separado*. Ya que, tradicionalmente, la visión inmanentista o panteísta del mundo ha sido refutada por los deístas y teístas con la afirmación de que el mundo debe su origen a un Creador, a un Artífice todopoderoso que, en un momento del tiempo (o "con" el tiempo), lo "hizo" de la "nada".

A nadie se le oculta que semejante afirmación es altamente mitológica y antropomórfica. Pero resulta perfectamente posible desmitizarla sin caer por ello en el panteísmo. La diferencia esencial que media entre la visión bíblica y cualquier visión inmanentista del mundo estriba en el hecho de que la primera fundamenta de un modo último toda la realidad en la libertad personal: en el Amor. Para el panteísmo, en cambio, la relación que une cada aspecto de la realidad con su fondo es determinista en último análisis, sin que deje el menor hueco para la libertad o para el mal moral. Este panteísmo encuentra su expresión natural en las categorías mecánicas u orgánicas de la emanación o de la evolución, y no en las categorías personales de la creación. Pero, la afirmación bíblica insiste en el hecho de que en la estructura misma de nuestra relación con el fondo de nuestro ser se halla entretejida una fibra indestructible de libertad personal. No somos como los rayos con relación al sol o como las hojas con respecto al árbol: estamos unidos a lo que constituye la fuente, el soporte y el objetivo de nuestra vida, por una relación que no tiene otra analogía que la del Yo al Tú –con la única diferencia de que la libertad, en la que nos mantenemos, es la de una cabal dependencia. Estamos, totalmente enraizados y fundamentados en el Amor. Y la doctrina de la creación, ex *nihilo* consiste en afirmar que no hay nada en nosotros ni en "toda la creación" que hayamos de atribuir últimamente a algún otro fondo o que requiera otras explicaciones.

Esta libertad, tejida en la estructura de nuestro ser, es la que nos da (dentro de nuestra relación de dependencia) la independencia, la "distancia", por decirlo así, que nos permite ser nosotros mismos. El deísmo y el teísmo tradicionales han "objetivado" esta distancia en la imagen pictórica de un Dios "afuera". Pero, proyectar a Dios, *fuera* del mundo, como si fuera un Super-individuo, no expresa más necesariamente su transcendencia que contar los kilómetros de su encumbramiento por encima de la superficie de la tierra. Ambas no son sino objetivaciones en términos mitológicos –en términos de "otro" mundo– de lo transcendental, de lo incondicional que se nos da en toda nuestra experiencia. El *test* a que debemos someter toda nueva expresión no estriba en constatar si se ha conservado esta proyección de distancia, sino en ver si se han salvaguardado estos elementos esenciales. Y esto es lo que he intentado hacer a lo largo de este libro.

Todo verdadero saber de Dios es una experiencia de ultimidad y, a la vez, de intimidad, del *mysterium tremendum et fascinans*. Desde el punto de vista psicológico, quizá sea inevitable que el reconocimiento de "la infinita diferencia cualitativa" entre el Creador y la criatura, entre el Dios santo y el hombre pecador, encuentre su expresión simbólica en la exclamación: "Aléjate de mí, Señor"²⁴⁷ –es decir, en el *espacio* interpuesto entre ambos. Y quizá sea imposible *imaginar*, el fondo personal de todo nuestro ser de otro modo que como un Individuo todopoderoso, dotado como nosotros de un centro de conciencia y de voluntad, y empero totalmente "otro". En tanto que símbolos, a estas imágenes les corresponde ocupar su propio y destacado lugar. Sólo se convierten en ídolos cuando se las considera indispensables para la aprehensión de la realidad; sólo se hacen peligrosas cuando dejan de ser intermediarias entre el hombre y la realidad y se alzan entonces cual barreras frente a ésta. Desmitizar –como Bultmann fácilmente admitiría– no implica el supuesto de que podamos prescindir de todo mito o símbolo, sino que indica la ruptura de nuestra dependencia de una mitología particular –de lo que Tillich llama el "supermundo de objetos divinos"–, la cuál está en peligro de convertirse más bien en una fuente de incredulidad que en una ayuda para la fe. Cualquier otro lenguaje –el de la profundidad,

²⁴⁷ Lucas 5, 8.

por ejemplo– está obligado a ser igualmente simbólico. Pero puede hablar más profundamente al alma del ser humano moderno.

Por otra parte, existen dominios enteros en los que el mito no suscita aún grandes dificultades. En la profecía y en la plegaria, en la liturgia y en el culto, las imágenes tradicionales conservan todo su poder numinoso.

*Así habló el Altísimo, el Excelso que habita en la eternidad...
Padre nuestro, que estás en los cielos...
por tanto, con los ángeles y los arcángeles...*

Cada generación puede hacer suyo un lenguaje así, cualquiera que sea el molde de su creencia, cualquiera que sea su proyección de Dios. La liturgia es, en verdad, el medio por excelencia que nos permite efectuar aquella transposición de la que antes hablé²⁴⁸ y gracias a la cual nos es fácil aceptar y usar una notación que aparentemente pertenece a una esfera de pensamiento enteramente ajena a la nuestra. De hecho, como señala el canónigo Hugh Montefiore hablando de otras cosas²⁴⁹, nuestro *impasse*²⁵⁰ es primordialmente intelectual.

No afecta de un modo inmediato o directo a la fe cristiana, al culto cristiano o a la conducta de los cristianos. Dios sigue actuando, siempre. Todavía nos servimos de las viejas fórmulas: son útiles al culto, como lo son para la meditación las imágenes pictóricas que implican, y establecen la continuidad de nuestra fe y de nuestra devoción con la de nuestros antepasados cristianos. Preservan lo que puede carecer de sentido para una generación pero que puede tenerlo muy acusado para la generación siguiente. Nuestra búsqueda es *fides quaerens intellectum*: y mientras la búsqueda pueda continuar y continúe, la insuficiencia de nuestra teología no ha de afectar a la fe, a la conducta o al culto cristianos.

Pero la condición que expresa esta última frase reviste una importancia primordial. Sin la constante disciplina del pensamiento teológico, sin la indagación de lo que realmente queremos expresar con los símbolos, sin la eliminación de los mitos muertos, y sin una total sinceridad ante Dios con respecto a nosotros mismos y al mundo, la Iglesia puede caer rápidamente en el oscurantismo, y su fe, su conducta y su culto pueden hacerse cada vez más formalistas y huecos. Esta es la causa de que, a la larga, sea tan importante el cuadro de nuestra teología y el molde de nuestra creencia, puesto que todo lo condicionan. En modo alguno he intentado recorrer en este libro toda la gama de la doctrina cristiana. Me he limitado a efectuar en ella unos pocos sondeos –tratando de discernir, en algunos puntos fundamentales de la fe y de la práctica cristianas, el sentido que podría entrañar, como ya dije anteriormente, nuestra interrogación sobre todo un sistema de presuposiciones y su sustitución por otro sistema distinto.

CONSECUENCIAS PARA LA IGLESIA

Menos aún ha sido mi intención trazar un nuevo programa. No obstante, por simple honradez debo decir algo acerca de las consecuencias prácticas que, en la vida y en la estrategia de la Iglesia, entrañan mis sugerencias. Puesto que tales consecuencias deben tenerlas muy presentes tanto los partidarios como los adversarios de la "religión organizada".

¡Qué espantosa es esta última frase cuando nos detenemos a pensar en ella, y qué desastre ha sido para los cristianos el que se hayan sentido obligados a defenderla! Que la Iglesia tenga que ocuparse de la religión –como de cualquier otro aspecto de la vida humana–, nadie lo pone en duda. Que haya de estar organizada –y organizada de una manera eficiente–, resulta así mismo evidente. Pero que, en el espíritu del pueblo, tanto en el seno de la Iglesia como fuera de ella, el cristianismo haya de identificarse con la "religión organizada", esto pone de manifiesto hasta qué punto nos hemos alejado del Nuevo Testamento. Pues la última cosa para la que existe la Iglesia es la de ser una organización para las personas religiosas. Su carta constitucional la pone al servicio del mundo.

²⁴⁸ Véase más atrás, pp. 8-9.

²⁴⁹ "Towards a Christology for Today", en *Soundings*, pp. 161 y ss.

²⁵⁰ En francés en el original; significa: callejón sin salida. (*N. de los T.*)

Puede objetárseme que esto es demasiado obvio para que tengamos que repetirlo, pero desgraciadamente no se precisa ninguna larga indagación para tropezar con un artículo como el que cita el Dr. Vidler al iniciar el capítulo sobre "la religión y la vida nacional", en su contribución a la colección de ensayos llamada *Soundings*²⁵¹, a la que ya antes me he referido. "La Iglesia es primordialmente una organización religiosa –escribe el autor citado por el doctor Vidler– y el Evangelio cristiano satisface las necesidades religiosas del hombre. Es de la incumbencia de la Iglesia predicar, rezar, cantar himnos, alentar y desarrollar los sentimientos piadosos de sus miembros... A la religión no le interesa la totalidad de la vida, sino tan sólo una parte de ella"²⁵².

No cabe duda de que se trata de una magnífica cita, y lo primero que se me ocurrió suponer fue que estas frases a buen seguro habían sido torpemente entresacadas de su contexto. Pero, no era así, pues lo mejor aún no había sido dicho. "¿Qué podemos hacer para lograr que la Iglesia sea más religiosa? –seguía diciendo el autor–. Es indudable que algo debe hacerse... Hemos de... incrementar nuestro énfasis sobre el hecho de que la Iglesia es una organización *religiosa* con una finalidad *limitada*"²⁵³.

Si la Iglesia ha de estar organizada para muchas otras cosas, nunca puede estarlo primordialmente para ésta. Sin embargo, resulta mucho más difícil dar una respuesta positiva a toda la serie de inquietantes preguntas que Bonhoeffer formuló:

¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión?... ¿Cómo somos cristianos "irreligiosos-mundanos"? ¿Cómo somos *εχρησιμα*, los que son llamados, sin consideramos unos privilegiados en el plan religioso, sino más bien como perteneciendo plenamente al mundo?²⁵⁴

Por algunas indicaciones que nos ha dejado podemos colegir que, en su pensamiento, las respuestas tenían que ser bastante radicales. "Cuando alcances la edad adulta –escribía a su ahijado– el rostro de la Iglesia habrá cambiado por completo"²⁵⁵. Y en su "Esbozo para un libro", el capítulo final comenzaba así:

La Iglesia no es la Iglesia sino cuando existe para los demás. Para empezar, debe dar a los indigentes todo cuanto ella posee. Los pastores han de vivir exclusivamente de las dádivas voluntarias de sus parroquias, y eventualmente han de ejercer una profesión secular. La Iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa "ser para los demás"²⁵⁶.

El Dr. Vidler comenta estas líneas diciendo:

Si aceptamos a Bonhoeffer como un profeta de nuestro tiempo, hemos de reconocer empero que, como otros profetas, veía las cosas demasiado en blanco y negro, y que asimismo abreviaba la realización de sus expectativas al decir a su ahijado que "*cuando alcances la edad adulta*, el rostro de la Iglesia habrá cambiado por completo"²⁵⁷.

Creo no obstante que Bonhoeffer tenía razón en su estimación de la *dirección* en que debía moverse la Iglesia. Y, ya para terminar, quisiera decir algunas palabras acerca de esta dirección.

Nada de lo que hasta ahora he dicho debería interpretarse como si implicara que una de las tareas inexcusables de la Iglesia no es lo que la colecta de la séptima dominica después de la Trinidad denomina el "engrandecimiento" de la "verdadera religión". No es otra, desde luego, la preocupación que se adivina en el artículo que hace un momento hemos llevado a la picota. A no ser que la Iglesia posea la "disciplina secreta" de la que Bonhoeffer hablaba como la presuposición de todo su

²⁵¹ "Religion and the National Life", en *Soundings*, p. 241.

²⁵² David Nicholls, "Your God is Too Big!", *Prism*, julio 1961, p. 22.

²⁵³ *Op. cit.*, pp. 22 y ss. La cursiva es del autor.

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 123. Anteriormente, en su *Ética* (1955), p. 21, se habla expresado con estas asombrosas palabras: "La Iglesia no es más que una fracción de la humanidad, en la que Cristo ha tomado realmente forma. La Iglesia es el hombre en Cristo, encarnado, condenado y desvelado a una nueva vida".

²⁵⁵ *Letters and Papers from Prison*, p. 140.

²⁵⁶ *Op. cit.*, p. 180.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 253.

"cristianismo no religioso"²⁵⁸, a no ser que la vida del cristiano esté "escondida con Cristo en Dios"²⁵⁹, toda distinción entre estar *en* el mundo y ser *del* mundo desaparece y entonces caemos despeñados por una vertiente del "filo de la navaja". Ha de existir lo que Jacques Ellul ha llamado un "estilo de vida"²⁶⁰ distintivamente cristiano, y si no lo fomentamos todo está perdido. No obstante, incluso este estilo de vida no queda descrito del mejor modo posible si sólo es descrito en términos religiosos ya que no está confinado a la esfera de la religión. Como dice Ellul, que es laico: "es la totalidad de la vida la que se halla implicada" en ello. "Puesto que incluye nuestra manera de pensar las cuestiones políticas actuales, así como nuestra manera de practicar la hospitalidad".²⁶¹ Y el profesor Gregor Smith, cuando intenta exponer el significado de Bonhoeffer, dice:

Es una especie de sonriente, humilde y desinteresado secreto de devoción y esperanza, que no encuentra ninguna contrapartida en el mundo visible, ningún símbolo ni gesto alguno que puedan ser su reflejo y total expresión... No obstante, existe, y las simplicidades del Evangelio, la llamada a la humildad y a la discreción en la plegaria, a no usar nunca un poder ostentoso, sino siempre el servicio y el sacrificio, constituyen su sustento a la vez que su defensa.²⁶²

Y esto, lejos de requerir la promoción de la Iglesia en tanto que organización religiosa, tiende más bien al *depouillement*²⁶³ o despojamiento que Bonhoeffer creía que la Iglesia debía arrostrar.

Podría expresarse de otro modo diciendo que la Iglesia ha de llegar a ser genuinamente y cada vez más *laica*, a condición de que entendamos correctamente esta palabra de la que tanto se ha abusado. No se trata de que la Iglesia pase a ser un movimiento laico, en el sentido de abolir sus ministros sacramentales (ni siquiera la visión más radical de Bonhoeffer no entrañaba una medida así). Puesto que definir el laicado en oposición al clero ya es uno de los subproductos del clericalismo. Mejor dicho, el laicado es el λαος o pueblo de Dios *en el mundo*. Y lo que Bonhoeffer entendía por mundanidad auténticamente cristiana, encuentra una resonancia completamente independiente en el padre Yves Congar, católico romano, cuando define al laico²⁶⁴ como aquél para quien "la substancia de las cosas *en sí mismas* existe y es interesante", para quien "la verdad de las cosas no es, por decirlo así, engullida y destruida por una referencia más alta", como, por ejemplo, cuando se las puede poner al servicio de la Iglesia o se las puede usar ocasionalmente para la evangelización²⁶⁵. Se trata de una disposición de espíritu, de una "autenticidad laica" (usando el mismo término de Congar) que no necesita, que en realidad no puede necesitar, el estar únicamente reservada a aquellos que no han sido ordenados. Ha de ser la disposición de espíritu de la Iglesia entera, si es que ésta tiene que ser el verdadero representante del "hombre para los demás". Citemos ahora de nuevo a Ronald Gregor Smith cuando escribe:

Lo que el mundo vería realmente con alegría sería, por parte de los que pretenden difundir el mensaje cristiano, el reconocimiento sincero y completo, sin ninguna motivación ulterior, de la existencia de este mundo y de todos sus propios principios de movimiento, de esperanzas y de posibilidades.²⁶⁶

La Iglesia, continúa diciendo,

debería reconocer el fondo incondicional que se halla oculto incluso en las más autónomas de las aspiraciones humanas; debería acoger estas aspiraciones, no con la esperanza de que puedan ser violentamente "bautizadas" en Cristo, sino por su valor propio... Si la unidad de la verdad y del ser en Cristo es más que una mera noción sentimental, entonces esta plena identificación de uno mismo con las cosas y con las personas del mundo es, de hecho, una etapa absolutamente necesaria en la misma

²⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 123, 126; véase anteriormente, *The Cost of Discipleship* (1948) y *Life Together*.

²⁵⁹ Colosenses 3, 3.

²⁶⁰ *Présence au Monde moderne* (Ginebra, 1951), pp. 191-200. Para una extensión de este concepto, cf. F. O Ayres, *The Ministry of the Laity* (1962).

²⁶¹ *Op. cit.*, p. 195

²⁶² *Op. cit.*, pp. 104 y ss.

²⁶³ En francés en el original. (*N. de los T.*)

²⁶⁴ *Jalons pour une théologie du laicat*, París.

²⁶⁵ Cf. D. Jenkins, *Beyond Religion*, p. 22.

²⁶⁶ *Op. cit.*, p., 69.

dirección que tomó el Señor encarnado, quien revistió la forma de un siervo con una absoluta seriedad y no meramente como una extravagancia docetista.²⁶⁷

Lo que esto significa purito por punto en la estructura y la estrategia de la Iglesia, no me propongo desarrollarlo aquí. Variará mucho en cada situación local. Lo que es específico de la Alemania en guerra de Bonhoeffer, de los EE. UU. actuales²⁶⁸ o de las naciones africanas que ahora emergen a la vida, es obviamente muy distinto. No es que me impresionen en gran manera los indicios corrientes de supervivencia de la religiosidad en Rusia o de su resurgimiento en América. Pueden incluso confirmar, como ha sugerido Daniel Jenkins,²⁶⁹

la extraordinaria profecía que, en la generación anterior, formuló Oswald Spengler cuando hablaba en *La Decadencia de Occidente* de la aparición de una "segunda religiosidad" que, según él constituye la señal de que una cultura está llegando al final de su ciclo vital²⁷⁰. El resurgimiento actual evidencia un conservadurismo de perspectiva, una nostalgia del pasado y una estilización, que son harto características de la "segunda religiosidad" para sugerirnos la posibilidad de que realmente se esfume de este modo.

Por mi parte, yo no me atrevería a formular un juicio así, aunque no tenga la menor intención de poner en duda su sinceridad. Suscito sencillamente la cuestión de saber si, en medio de todas las urgencias de la sociedad secular moderna, tanto si es colectivizada como cibernética,²⁷¹ la función principal de la Iglesia ha de consistir en hacer o mantener religiosos a los hombres. Dudo que esto ayude a responder a la cuestión de cómo defender el cristianismo en una época pos-religiosa. De hecho, probablemente lo obstaculice. "Todos hemos estado demasiado dispuestos, dice Ronald Gregor Smith, especialmente desde la gran ruptura del Renacimiento, a librar una especie de batalla contra el mundo en nombre de Dios"²⁷². Vería mucha mayor esperanza para la Iglesia si se organizara, no para defender los intereses de la religión contra las irrupciones del Estado (por legítimo y necesario que esto pueda ser), sino para equipar a los cristianos, gracias a la calidad y al poder de su vida comunitaria, al objeto de que entraran con su "disciplina secreta" en todas las empresas seculares, vivificantes y peligrosas, de nuestros días, y descubrieran en ellas, actualizándolos, los designios de Dios.

Por lo que se refiere a mi Iglesia de Inglaterra, estoy ampliamente de acuerdo tanto con las esperanzas como con los temores expresados por el Dr. Vidler²⁷³. Todo cuanto contribuya a mantener sus fronteras abiertas al mundo, en tanto que Iglesia de la nación, debería ser vigorizado y mejorado; todo cuanto la repliegue sobre sí misma, en tanto que organización religiosa o secta episcopaliana, se me hace sospechoso y lo deploro. Ya que el verdadero reformador no es el hombre que quiere arrancar la cizaña de entre el trigo para hacer perfecta a la Iglesia: es demasiado fácil reformar la Iglesia sobre estas bases para convertirla en un jardín amurallado. El verdadero reformador es el hombre que somete continuamente la Iglesia al juicio del Reino, a las exigencias de Dios en un mundo cada vez más no religioso, un mundo para servir al cual existe la Iglesia.

En este libro no he intentado proponer un nuevo modelo de Iglesia o de cualquier otra cosa. Mi objetivo ha sido mucho más modesto. He intentado simplemente ser sincero y estar abierto a ciertas "cuestiones obstinadas", que no dejan de hablarme de la necesidad de lo que al principio he llamado una revolución a regañadientes. En ella y a través de ella, estoy convencido de que los fundamentos permanecerán incólumes, pero únicamente si estamos prestos a abandonar los fundamentalismos de

²⁶⁷ *Op. cit.*, pp. 69 y ss. Cf. N. Pittenger, "Secular. Study and Christian Faith", *Theology*, vol. LXV (febrero de 1962), pp. 45-51.

²⁶⁸ Cf. la importante serie de análisis del "religious establishment" americano: Will Herbert, *Protestant-Catholic-Jew* (1955); Martin E. Marty, *The New Shape of American Religion* (1959); Gibson Winter, *The Suburban Captivity of the Churches* (1961); y (la que creo más estimulante), Peter L. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies* (1961). Esta última obra desarrolla la proposición perspicaz pero peligrosa: "El compromiso con la religión organizada es una vocación cristiana" (p. 174).

²⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 100 y ss.

²⁷⁰ *Op. cit.* (1918-1922); traducción inglesa (1926-1928). [Existe una magnífica traducción castellana de Manuel G. Morente: *La Decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A. . N. de los T.]

²⁷¹ Cf. el informe fascinante y espantoso de D. N. Michael, *Cybernation: The Silent Conquest* (1962), sobre las perspectivas sociales de la automatización. Es posible procurárselo gratuitamente si se pide a "The Center for the Study of Democratic Institutions", Box 4086, Santa Bárbara, California.

²⁷² *Op. cit.*, pp. 98 y ss.

²⁷³ *Op. cit.*, pp. 255-263.

toda clase. Es decir, según las palabras, tan a menudo citadas, con que el profesor Herbert Butterfield pone fin a su *Cristianismo e Historia*²⁷⁴:

Se dan épocas en que no podemos afrontar el futuro con suficiente elasticidad de espíritu, especialmente si nos hallamos encerrados en los sistemas contemporáneos de pensamiento. Podemos evitar lo peor si recordamos un principio que nos confiere la firmeza de una roca y, a la vez, nos permite la máxima elasticidad de espíritu, y es el principio que reza: Manteneos firmes en Cristo, y sed extremadamente libres para todo lo demás.

En el pasado –y todavía hoy para muchos de nosotros este compromiso básico con respecto a Cristo puede haber sido afianzado y fortificado por muchos otros compromisos secundarios– con respecto a una proyección particular de Dios, a un "mito" particular de encarnación, a un código particular de moral, a un arquetipo particular de religión. Sin tales afianzamientos podría parecer que todo iba a hundirse. Pero, no obstante, hemos de evitar asirnos a los afianzamientos en lugar de unimos a Cristo. Y todavía más hemos de evitar toda insistencia en la necesidad de tales afianzamientos como camino para enderezarnos a Cristo. Ya que, para un número cada vez mayor de nuestros contemporáneos, son mucho más unas barreras que no unos soportes. Dejemos que el editor de *Prism*²⁷⁵ hable ahora por ellos:

Ignoro si es verdad, como Bonhoeffer evidentemente pensaba, que el *homo non religiosus* es, en masa, un fenómeno nuevo. Lo que ciertamente sí es verdad es que son muchas las personas a quienes la religión y la espiritualidad tradicionales les parecen totalmente vacías de sentido, y que estas personas las encontraréis tanto entre quienes se hallan completamente vinculados a Cristo como entre los que no lo están... Hemos llegado a un momento de la historia en que estas cosas se dicen por fin abiertamente, y cuando se dicen así, casi resulta audible un suspiro de alivio por parte de aquellos cuya conciencia ha sido injustamente cargada con el peso de la tradición religiosa.

Pero es verdad asimismo que tras haber dicho todo eso, nos hallamos tan sólo al principio de nuestra tarea. No obstante, el principio consiste en intentar ser sincero, y en seguir adelante partiendo de esta sinceridad. Esto es lo que, de un modo muy preliminar y tan sólo exploratorio, he intentado llevar a cabo este pequeño libro.

²⁷⁴ *Christianity and History*: 1949, p. 146.

²⁷⁵ Septiembre de 1962, pp. 2 y ss.