

Situación actual de la fe y la teología

Joseph Ratzinger

Conferencia del Cardenal **J. Ratzinger** en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la doctrina de la fe, celebrado en Guadalajara (México). Publicado en *L'Osservatore Romano*, el 1-XI-1996.

Sumario

La crisis de la Teología de la liberación.- Relativismo: la filosofía dominante.- Relativismo en Teología: la retractación.- El recurso a las religiones de Asia.- Ortodoxia y ortopraxis.- New Age.- El pragmatismo en la vida cotidiana de la Iglesia.- Tareas de la Teología.- Perspectiva.

La crisis de la teología de la liberación

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como el desafío más urgente para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva, plausible y, a la vez, práctica a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención. Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos. Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella. De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación, que no debe perdurar, sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado ejerce su poder sobre las estructuras, y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo, la

redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convenirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación.

El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el Este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser no divina, sino demoníaca. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. Hasta entonces, el marxismo había sido el último intento de proporcionar una fórmula universalmente válida para la recta configuración de la acción histórica. EL marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún está lejos de haber sido asimilada. Por eso, me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo. De momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total.

Relativismo: la filosofía dominante

El relativismo se ha convertido así en el problema central de la fe en

la hora actual. Sin duda, ya no se presenta tan sólo con su veste de resignación ante la inmensidad de la verdad, sino también como una posición definida positivamente por los conceptos de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad, conceptos que quedarían limitados si se afirmara la existencia de una verdad válida para todos. A su vez, el relativismo aparece como fundamentación filosófica de la democracia. Esta, en efecto, se edificaría sobre la base de que nadie puede tener la pretensión de conocer la vía verdadera, y se nutriría del hecho de que todos los caminos se reconocen mutuamente como fragmentos del esfuerzo hacia lo mejor; por eso, buscan en diálogo algo común y compiten también sobre conocimientos que no pueden hacerse compatibles en una forma común. Un sistema de libertad debería ser, en esencia, un sistema de posiciones que se relacionan entre sí como relativas, dependientes, además, de situaciones históricas abiertas a nuevos desarrollos. Una sociedad liberal sería, pues, una sociedad relativista; sólo con esta condición podría permanecer libre y abierta al futuro.

En el campo de la política, esta concepción es exacta en cierta medida. No existe una opinión política correcta única. Lo relativo --la construcción de la convivencia entre los hombres, ordenada liberalmente-- no puede ser algo absoluto. Pensar así era precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas. Pero, con el relativismo total, tampoco se puede conseguir todo en el terreno político: hay injusticias que nunca se convertirán en cosas justas (como, por ejemplo, matar a un inocente, negar a un individuo o a grupos el derecho a su dignidad o a la vida correspondiente a esa dignidad); y al contrario, hay cosas justas que nunca pueden ser injustas. Por eso, aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo sociopolítico, el problema se plantea a la hora de establecer sus límites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética. Trataré de esbozar brevemente los desarrollos que en este punto definen hoy el diálogo teológico.

La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años cincuenta; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana. De algún modo, esta conquista ocupa hoy --por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura-- el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación. Además, se une de muchas maneras con ella, e intenta darle una forma nueva y actual. Sus modalidades son muy variadas; por eso,

no es posible resumirla en una fórmula corta ni presentar brevemente sus características esenciales. Es, por una parte, un típico vástago del mundo occidental y de sus formas de pensamiento filosófico: por otra, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje.

Relativismo en Teología: la retractación de la Cristología

Esta realidad se muestra claramente en uno de sus fundadores y eminentes representantes, el presbiteriano americano J. Hick, cuyo punto de partida filosófico se encuentra en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno: nosotros nunca podemos captar la verdad última en sí misma, sino sólo su apariencia en nuestro modo de percibir a través de diferentes lentes. Lo que nosotros captamos no es propiamente la realidad en sí misma, sino un reflejo a nuestra medida. En un primer momento, Hick intentó formular este concepto en un contexto cristocéntrico: después de permanecer un año en la India, lo transformó --tras lo que él mismo llama un giro copernicano de pensamiento-- en una nueva forma de teocentrismo. La identificación de una forma histórica única, Jesús de Nazaret, con lo «real» mismo, el Dios vivo, es relegada ahora como una recaída en el mito. Jesús es conscientemente relativizado como un genio religioso entre otros. Lo Absoluto o el Absoluto mismo no puede darse en la historia, sino sólo modelos, formas ideales que nos recuerdan lo que en la historia nunca se puede captar como tal. De este modo, conceptos como Iglesia, dogma, sacramentos, deben perder su carácter incondicionado. Hacer un absoluto de tales mediaciones limitadas, o, más aún, considerarlos encuentros reales con la verdad universalmente válida del Dios que se revela sería lo mismo que elevar lo propio a la categoría de absoluto; de este modo, se perdería la infinitud del Dios totalmente otro.

Desde este punto de vista, que domina más el pensamiento que la teoría de Hick, afirmar que en la figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia hay una verdad vinculante y válida en la historia misma es calificado como fundamentalismo. Este fundamentalismo, que constituye el verdadero ataque al espíritu de la modernidad se presenta de diversas maneras como la amenaza fundamental emergente contra los bienes supremos de la modernidad, es decir, la tolerancia y la libertad. Por otra parte, la noción de diálogo --que en la tradición

platónica y cristiana ha mantenido una posición de significativa importancia-- cambia de significado, convirtiéndose así en la quintaesencia del credo relativista y en la antítesis de la conversión y de la misión. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros, sin reconocerle por principio más verdad que la que se atribuye a la opinión de los demás. Sólo si supongo por principio que el otro puede tener tanta o más razón que yo, se realiza de verdad un diálogo auténtico. Según esta concepción, el diálogo ha de ser un intercambio entre actitudes que tienen fundamentalmente el mismo rango, y, por tanto, son mutuamente relativas; sólo así se podrá obtener el máximo de cooperación e integración entre las diferentes formas religiosas. La disolución relativista de la cristología y, mas aún, de la eclesiología, se convierte, pues, en un mandamiento central de la religión. Para volver al pensamiento de Hick: la fe en la divinidad de una persona concreta --nos dice-- conduce al fanatismo y al particularismo, a la disociación de fe y amor; y esto es precisamente lo que hay que superar.

EL recurso a las religiones de Asia

En el pensamiento de Hick, que consideramos aquí como un representante eminente del relativismo religioso, se aproximan extrañamente la filosofía posmetafísica de Europa y la teología negativa de Asia, para la cual lo divino no puede nunca entrar por sí mismo y desveladamente en el mundo de apariencia en que vivimos, sino que se muestra siempre en reflejos relativos y queda más allá de toda palabra y de toda noción, en una transcendencia absoluta. Ambas filosofías se diferencian fundamentalmente tanto por su punto de partida como por la orientación que imprimen a la existencia humana, pero parecen confirmarse mutuamente en su relativismo metafísico y religioso. EL relativismo arreligioso y pragmático de Europa y América puede conseguir de la India una especie de consagración religiosa, que parece dar a su renuncia al dogma la dignidad de un mayor respeto ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el hacer referencia del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India refuerza la relativización de todas las figuras religiosas propias de la cultura hindú. De este modo, también a la teología cristiana en la India se le presenta como imperativo apartar la imagen de Cristo de su posición exclusiva --juzgada típicamente occidental-- para colocarla al mismo nivel que los mitos salvíficos indios: el Jesús histórico --así se piensa ahora-- no es más Logos absoluto que cualquier otra figura salvífica de la historia.

Bajo el signo del encuentro de las culturas, el relativismo parece presentarse aquí como la verdadera filosofía de la humanidad: este hecho le otorga visiblemente --en Oriente y en Occidente, como se ha señalado antes-- una fuerza ante la que parece que ya no cabe resistencia alguna. Quien se resiste, se opone no sólo a la democracia y a la tolerancia --es decir, a los imperativos básicos de la comunidad humana--, sino que además persiste obstinadamente en la prioridad de la propia cultura occidental, y se niega al encuentro de las culturas, que es notoriamente el imperativo del momento presente. Quien desea permanecer en la fe de la Biblia y de la Iglesia, se ve empujado, de entrada, a una tierra de nadie en el plano cultural; debe, como primera medida, redescubrir la «locura de Dios» para reconocer en ella la verdadera sabiduría.

Ortodoxia y ortopraxis

Para ayudarnos en este intento de penetrar en la sabiduría encerrada en la locura de la fe, nos conviene tratar de conocer mejor la teoría relativista de la religión de Hick, y descubrir por que caminos conduce al hombre. A fin de cuentas, la religión significa para Hick que el hombre pasa de la «self-centredness» como existencia del viejo Adán a la «Reality-centredness» como existencia del hombre nuevo, y de este modo se extiende desde el propio yo hacia el tú del prójimo. Suena hermoso, pero, considerado con profundidad, resulta tan hueco y vacío como la llamada a la autenticidad de Bultmann, que, a su vez, había tomado ese concepto de Heidegger. Para esto no hace falta religión.

Consciente de estos límites, el antes sacerdote católico P. Knitter ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concreta e internamente enriquecida. Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo, fundándolo sobre un único principio: «el primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia». Este poner la praxis por encima del conocer es también herencia claramente marxista. Pero mientras el marxismo concreta sólo lo que proviene lógicamente de

la renuncia a la metafísica --cuando el conocer es imposible, sólo queda la acción--. Knitter afirma: no se puede conocer lo absoluto, pero sí hacerlo. La cuestión, sin embargo, es: ¿es verdadera esta afirmación? ¿Dónde encuentro la acción justa, si no puedo conocer en absoluto lo justo? El fracaso de los regímenes comunistas se debe precisamente a que han tratado de cambiar el mundo sin saber qué es bueno y qué no es bueno para el mundo, sin saber en qué dirección debe modificarse el mundo para hacerlo mejor. La mera praxis no es luz.

Este es el punto crucial para un examen crítico de la noción de ortopraxis. La anterior historia de la religión había comprobado que las religiones de la India no conocían en general una ortodoxia, sino más bien una ortopraxis; de ahí ha entrado probablemente la noción en la teología moderna. Pero en la descripción de las religiones de la India esto tenía un significado muy preciso: se quería decir que estas religiones no tenían un catecismo general obligatorio y que la pertenencia a ellas, por tanto, no estaba definida por la aceptación de un credo particular. Más bien estas religiones tienen un sistema de acciones rituales que consideran necesario para la salvación, y que distingue al «creyente» del no creyente. En ellas, el creyente no se reconoce por determinados conocimientos, sino por la observancia escrupulosa de un ritual que abarca toda la vida. El significado de ortopraxis, es decir, el recto obrar, está determinado con gran precisión: se trata de un código de ritos. Por otra parte, la palabra ortodoxia tenía originariamente, en la Iglesia primitiva y en las Iglesias orientales, casi la misma significación. Porque en el sufijo «doxia», por supuesto, doxa no se entendía en el sentido de «opinión» (opinión verdadera): las opiniones, desde el punto de vista griego, son siempre relativas; "doxa" era más bien entendido en su sentido de «gloria, glorificación». Ser ortodoxo significaba, por tanto, conocer y practicar el modo justo con el que Dios quiere ser glorificado. Se refiere al culto, y a partir del culto, a la vida. En este sentido, habría aquí un punto sólido para un diálogo fructuoso entre el Este y el Oeste. Pero volvamos a la recepción del término ortopraxis en la teología moderna. En este caso nadie piensa ya en el seguimiento de un ritual. La palabra ha cobrado un significado nuevo, que nada tiene que ver con el auténtico concepto indio. A decir verdad, algo queda de él: si la exigencia de ortopraxis tiene un sentido, y no quiere ser la tapadera de la carencia de obligatoriedad, entonces se debe dar también una praxis común, reconocible por todos, que supere la general palabrería del «centramiento en el yo» y la referencia al tú . Si se excluye el sentido ritual que se le daba en Asia, entonces la praxis solo puede ser comprendida como ética o como política. La ortopraxis supondría, en el primer caso, un «ethos» claramente definido en cuanto a su contenido. Esto viene, sin duda, excluido en la discusión ética

relativista: ahora ya no hay nada bueno o malo en sí mismo. Pero si se entiende la ortopraxis en un sentido socio-político, vuelve a plantearse la pregunta por la naturaleza de la correcta acción política. Las teologías de la liberación, animadas por la convicción de que el marxismo nos señala claramente cuál es la buena praxis política, podían emplear la noción de ortopraxis en su sentido propio. No se trataba en este caso de no-obligatoriedad, sino de una forma establecida para todos de la praxis correcta --o sea, ortopraxis--, que reunía a la comunidad y distinguía de ella a los que rechazaban el obrar correcto. En esta medida las teologías de la liberación marxistas eran, a su modo, lógicas y consecuentes.

Como se ve, esta ortopraxis reposa, sin embargo, sobre una cierta ortodoxia --en el sentido moderno--: un armazón de teorías obligatorias acerca del camino hacia la libertad. Knitter se encuentra en las proximidades de este principio cuando afirma que el criterio para diferenciar la ortopraxis de la pseudopraxis es la libertad. Pero todavía tiene que explicarnos de una manera convincente y práctica qué es la libertad, y qué sirve a la verdadera liberación del hombre: la ortopraxis marxista seguro que no, como hemos visto. Una cosa sin embargo es clara: las teorías relativistas desembocan en el arbitrio y se vuelven por ello superfluas, o bien pretenden una normatividad absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene lugar. A decir verdad, es un hecho que también en Asia se proponen hoy concepciones de la teología de la liberación como formas de cristianismo presuntamente más adecuadas al espíritu asiático, y que sitúan el núcleo de la acción religiosa en el ámbito político. Donde el misterio ya no cuenta, la política debe convertirse en religión. Y, sin duda, esto es profundamente opuesto a la visión religiosa asiática original.

New Age

El relativismo de Hick, Knitter y teorías afines se basa, a fin de cuentas, en un racionalismo que declara a la razón --en el sentido kantiano-- incapaz del conocimiento metafísico; la nueva fundamentación de la religión tiene lugar por un camino pragmático con tonos más éticos o más políticos. Pero hay también una respuesta conscientemente antirracionalista a la experiencia del lema «todo es relativo», que se reúne bajo la pluriforme denominación de «New Age».

Para los partidarios del New Age, el remedio del problema del relativismo no hay que buscarlo en un nuevo encuentro del yo con el tú o con el nosotros. sino en la superación del sujeto, en el retorno extático a la danza cósmica. Al igual que la gnosis antigua, esta solución se considera en sintonía con todo lo que enseña la ciencia y pretende, además. valorar los conocimientos científicos de cualquier género (biología, psicología, sociología, física). Al mismo tiempo, sin embargo, partiendo de esas premisas, quiere ofrecer un modelo totalmente antirracionalista de religión, una moderna "mística" en la que lo absoluto no se puede creer, sino experimentar. Dios no es una persona que está frente al mundo, sino la energía espiritual que invade el Todo. Religión significa la inserción de mi yo en la totalidad cósmica, la superación de toda división. K.H. Menke describe muy bien el giro espiritual que de ello deriva, cuando afirma: «El sujeto, que pretendía someter a sí todo, se transfunde ahora en el "Todo"». La razón objetivante nos cierra el camino hacia el misterio de la realidad: la *yoidad* nos aísla de la abundancia de la realidad cósmica, destruye la armonía del todo, y es la verdadera causa de nuestra irredención. La redención está en el desenfreno del yo. en la inmersión en la exuberancia de lo vital, en el retomo al Todo. Se busca el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que puede acaecer en la música embriagadora, en el ritmo, en la danza, en el frenesí de luces y sombras, en la masa humana. De este modo, no sólo se vuelca el camino de la época moderna hacia el dominio absoluto del sujeto: aún más, el hombre mismo, para ser liberado, debe deshacerse en el «Todo». Los dioses retornan. Ellos aparecen más creíbles que Dios. Hay que renovar los ritos primitivos en los que el yo se inicia en el misterio del Todo y se libera de sí mismo.

La reedición de religiones y cultos precristianos, que hoy se intenta con frecuencia, tiene muchas explicaciones. Si no existe la verdad común, vigente precisamente porque es verdadera, el cristianismo es sólo algo importado de fuera. un imperialismo espiritual que se debe sacudir con no menos fuerza que el político. Si en los sacramentos no tiene lugar el contacto con el Dios vivo de todos los hombres, entonces son rituales vacíos que no nos dicen nada, ni nos dan nada: que, a lo sumo, nos permiten percibir lo numinoso, que reina en todas las religiones. Aún entonces, parece más sensato buscar lo originalmente propio, en lugar de dejarse imponer algo ajeno y anticuado. Pero, ante todo, si la «sobria ebriedad» del misterio cristiano no puede embriagarnos de Dios, entonces hay que invocar la embriaguez real de éxtasis eficaces, cuya pasión arrebatada y nos convierte --al menos por un instante-- en dioses, y nos deja percibir un momento el placer de lo infinito y olvidar la miseria de lo finito. Cuanto más manifiesta sea la inutilidad de los absolutismos políticos,

tanto más fuerte será la atracción del irracionalismo, la renuncia a la realidad de lo cotidiano.

El pragmatismo en la vida cotidiana de la Iglesia

Junto a estas soluciones radicales, y junto al gran pragmatismo de las teologías de la liberación, está también el pragmatismo gris de la vida cotidiana de la Iglesia, en el que aparentemente todo continúa con normalidad, pero en realidad la fe se consume y decae en lo mezquino. Pienso en dos fenómenos, que considero con preocupación. En primer lugar, existe en diversos grados de intensidad el intento de extender a la fe y a las costumbres el principio de la mayoría. para así «democratizar», por fin, decididamente la Iglesia. Lo que no parece evidente a la mayoría no puede ser obligatorio; eso parece. Pero propiamente, ¿a qué mayoría? ¿Habrà mañana una mayoría como la de hoy? Una fe que nosotros mismos podemos determinar no es en absoluto una fe. Y ninguna minoría tiene por qué dejarse imponer la fe por una mayoría. La fe, junto con su praxis, o nos llega del Señor a través de su Iglesia y la vida sacramental, o no existe en absoluto. El abandono de la fe por parte de muchos se basa en el hecho de que les parece que la fe podría ser decidida por alguna instancia burocrática, que sería como una especie de programa de partido: quien tiene poder dispone qué debe ser de fe, y por eso importa en la Iglesia misma llegar al poder o, de lo contrario --más lógico y más aceptable--, no creer.

El otro punto, sobre el que quería llamar la atención, se refiere a la Liturgia. Las diversas fases de la reforma litúrgica han dejado que se introduzca la opinión de que la liturgia puede cambiarse arbitrariamente. De haber algo invariable, en todo caso se trataría de las palabras de la consagración: todo lo demás se podría cambiar. El siguiente pensamiento es lógico: si una autoridad central puede hacer esto, ¿por qué no también una instancia local? Y si lo pueden hacer las instancias locales, ¿por qué no en realidad la comunidad misma? Esta se debería poder expresar y encontrar en la liturgia. Tras la tendencia racionalista y puritana de los años setenta e incluso de los ochenta, hoy se siente e! cansancio de la pura liturgia hablada y se desea una liturgia vivencial que no tarda en acercarse a las tendencias del New Age: se busca lo embriagador y extático, y no la «logiké latreia», la «rationabilis oblatio», de que habla Pablo y con él la liturgia romana (Rom 12,1).

Admito que exagero: lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero las tendencias están ahí. Y por eso se precisa vigilancia, para que no se nos introduzca subrepticamente un Evangelio distinto --la piedra en lugar del pan-- del que nos ha entregado el Señor.

Tareas de la Teología

Nos encontramos, en resumidas cuentas. en una situación singular: la teología de la liberación había intentado dar al cristianismo, cansado de los dogmas, una nueva praxis mediante la cual finalmente tendría lugar la redención. Pero esta praxis ha dejado tras de sí ruina en lugar de libertad. Queda el relativismo y el intento de conformarnos con él. Pero lo que así se nos ofrece es tan vacío que las teorías relativistas buscan ayuda en la teología de la liberación, para, desde ella, poder ser llevadas a la práctica. El New Age dice finalmente: dejemos el fracasado experimento del cristianismo; volvamos mejor de nuevo a los dioses, que así se vive mejor. Se presentan muchas preguntas. Tomemos la más práctica: ¿por qué se ha mostrado tan indefensa la teología clásica ante estos acontecimientos? ¿Dónde se encuentran los puntos débiles que la han vuelto ineficaz?

Desearía mencionar dos puntos que, a partir de Hick y Knitter, nos salen al encuentro. Ambos se remiten, para justificar su labor destructiva de la cristología, a la exégesis: dicen que la exégesis ha probado que Jesús no se consideraba en absoluto hijo de Dios, Dios encarnado, sino que él habría sido hecho tal después, de un modo gradual, por obra de sus discípulos. Ambos --Hick más claramente que Knitter-- se remiten, además, a la evidencia filosófica. Hick nos asegura que Kant ha probado irrefutablemente que lo absoluto o el Absoluto no puede ser reconocido en la historia ni aparecer en ella como tal. Por la estructura de nuestro conocimiento, no puede darse --según Kant-- lo que la fe cristiana sostiene: así, milagros, misterios o sacramentos son supersticiones, como nos aclara Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*. Las preguntas por la exégesis y por los límites y posibilidad de nuestra razón, es decir, por las premisas filosóficas de la fe, me parece que indican de hecho el punto crucial de la crisis de la teología contemporánea, por el que la fe --y, cada vez más, también la fe de los sencillos-- entra en crisis.

Querría ahora tan solo bosquejar la tarea que se nos presenta. En primer lugar, por lo que se refiere a la exégesis, sea dicho de entrada que Hick y Knitter no pueden indudablemente apoyarse en la exégesis en general, como si se tratase de un resultado indiscutible y compartido por todos los exegetas. Esto es imposible en la investigación histórica, que no conoce tal tipo de certeza. Y todavía más imposible respecto de una pregunta que no es puramente histórica o literaria, sino que encierra opciones valorativas que exceden la mera comprobación de los pasado y la mera interpretación de textos. Pero es cierto que un recorrido global a través de la exégesis moderna puede dejar una impresión que se acerca a la de Hick y Knitter.

¿Qué tipo de certeza le corresponde? Supongamos --lo que se puede dudar-- que la mayoría de los exegetas piensa así: todavía permanece la pregunta: ¿Hasta qué punto está fundada dicha opinión mayoritaria? Mi tesis es la siguiente: el hecho de que muchos exegetas piensen como Hick y Knitter y reconstruyan como ellos la historia de Jesús, se debe a que comparten su misma filosofía. No es la exégesis la que prueba la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis. Si yo sé *a priori* (para hablar con Kant) que Jesús no puede ser Dios, que los milagros, misterios y sacramentos son tres formas de superstición, entonces no puedo descubrir en los libros sagrados lo que no puede ser un hecho. Sólo puedo descubrir por qué y cómo se llegó a tales afirmaciones. y cómo se han ido formando gradualmente.

Veámoslo con algo más de precisión. El método histórico-crítico es un excelente instrumento para leer fuentes históricas e interpretar textos. Pero contiene su propia filosofía que, en general --por ejemplo, cuando intento estudiar la historia de los emperadores medievales--, apenas tiene relevancia. Y es que, en este caso, quiero conocer el pasado, y nada más. Tampoco esto se puede hacer de un modo neutral, y por eso también aquí hay límites del método. Pero si se aplica a la Biblia, salen a la luz muy claramente dos factores que de lo contrario no se notarían. En primer lugar, el método quiere conocer lo pasado como pasado. Quiere captar con la mayor precisión lo que sucedió en un momento pretérito, encerrado en su situación de pasado, en el punto en que se encontraba entonces. Y, además, presupone que la historia es, en principio, uniforme: el hombre con todas sus diferencias, el mundo con todas sus distinciones, está determinado de tal modo por las mismas leyes y los mismos límites, que puedo eliminar lo que es imposible. Lo que hoy no puede ocurrir de ningún modo, no pudo tampoco suceder ayer, ni sucederá tampoco mañana.

Si aplicamos esto a la Biblia. resulta que un texto, un acontecimiento, una persona estará fijada estrictamente en su pasado. Se quiere averiguar lo que el autor pasado ha dicho entonces y puede haber dicho o pensado. Se trata de lo "histórico", de lo "pasado". Por eso la exégesis histórico-crítica no me trae la Biblia al hoy, a mi vida actual. Esto es imposible. Por el contrario, ella la separa de mí y la muestra estrictamente asentada en el pasado. Este es el punto en que Drewermann ha criticado con razón la exégesis histórico-crítica en la medida en que pretende ser autosuficiente. Esta exégesis, por definición, expresa la realidad, no de hoy, ni mía, sino de ayer, de otro. Por eso nunca puede mostrar al Cristo de hoy, mañana y siempre, sino solamente --si permanece fiel a sí misma-- al Cristo de ayer.

A esto hay que añadir la segunda suposición, la homogeneidad del mundo y de la historia, es decir, lo que Bultmann llama la moderna imagen del mundo. M. Waldstein ha mostrado, con un cuidadoso análisis, que la teoría del conocimiento de Bultmann estaba totalmente influida por el neokantismo de Marburgo. Gracias a él sabía lo que puede y no puede existir. En otros exegetas, la conciencia filosófica estará menos pronunciada, pero la fundamentación mediante la teoría del conocimiento kantiana está siempre implícitamente presente, como acceso hermenéutico incuestionable a la crítica. Porque esto es así, la autoridad de la Iglesia no puede imponer sin más que se deba encontrar en la Sagrada Escritura una cristología de la filiación divina. Pero sí que puede y debe invitar a examinar críticamente la filosofía del propio método. En definitiva, se trata de que, en la revelación de Dios, Él, el Viviente y Verdadero, irrumpe en nuestro mundo y abre también la cárcel de nuestras teorías, con cuyas rejas nos queremos proteger contra esa venida de Dios a nuestras vidas. Gracias a Dios. en medio de la actual crisis de la filosofía y de la teología, se ha puesto hoy en marcha, en la misma exégesis, una nueva reflexión sobre los principios fundamentales, elaborada también gracias a los conocimientos conseguidos mediante un cuidadoso análisis histórico de los textos. Éstos ayudan a romper la prisión de previas decisiones filosóficas, que paraliza la interpretación: la amplitud de la palabra se abre de nuevo.

El problema de la exégesis se encuentra ligado, como vimos, al problema de la filosofía. La indigencia de la filosofía, la indigencia a la que la paralizada razón positivista se ha conducido a sí misma, se ha convertido en indigencia de nuestra fe. La fe no puede liberarse, si la razón misma no se abre de nuevo. Si la puerta del conocimiento metafísico permanece cerrada, si los límites del

conocimiento humano fijados por Kant son infranqueables, la fe esta llamada a atrofiarse: sencillamente le falta el aire para respirar. Cuando una razón estrictamente autónoma, que nada quiere saber de la fe, intenta salir del pantano de la incerteza, «tirándose de los cabellos» --por expresarlo de algún modo--, difícilmente ese intento tendrá éxito. Porque la razón humana no es en absoluto autónoma. Se encuentra siempre en un contexto histórico. El contexto histórico desfigura su visión (como vemos); por eso necesita también una ayuda histórica que le ayude a traspasar sus barreras históricas. Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los «praeambula fidei»; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo. Sí: tenía razón Karl Barth al rechazar la filosofía como fundamentación de la fe independiente de la fe: de ser así, nuestra fe se fundaría, al fin y al cabo, sobre las cambiantes teorías filosóficas. Pero Barth se equivocaba cuando, por este motivo, proponía la fe como una pura paradoja que sólo puede existir contra la razón y como totalmente independiente de ella. No es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón como razón: no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, para que ella --introducida por éste en el camino-- pueda de nuevo ver por sí misma. Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía. porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana.

Perspectiva

Si consideramos la presente situación cultural. acerca de la cual he intentado dar algunas indicaciones, nos debe francamente parecer un milagro que, a pesar de todo, todavía haya fe cristiana. Y no sólo en las formas sucedáneas de Hick, Knitter y otros; sino la fe completa y serena del Nuevo Testamento, de la Iglesia de todos los tiempos. ¿Por qué tiene la fe, en suma, todavía una oportunidad? Yo diría lo siguiente: porque está de acuerdo con lo que el hombre es. Y es que el hombre es algo más de lo que Kant y los distintos filósofos poskantianos quieren ver y conceder. Kant mismo lo ha debido reconocer de algún modo con sus postulados. En el hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito. Ninguna de las respuestas intentadas es suficiente: sólo el Dios que se hizo él mismo finito para abrir nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser. Por eso, también hoy la fe cristiana

encontrará al hombre. Nuestra tarea es servirla con ánimo humilde y con todas las fuerzas de nuestro corazón y de nuestro entendimiento.