

CREER EN EL DIOS QUE VIENE

De la creencia a la fe crítica



Desclée De Brouwer

JOSEPH MOINGT

CREER EN EL DIOS QUE VIENE

I De la creencia a la fe crítica

Traducción española: M. M. Leonetti

DESCLÉE DE BROUWER BILBAO

ÍNDICE

Agosto de 2007. Proyecto 1	1
	1
Noviembre de 2008. Reorientación 1	8
Noviembre de 2010. Reajustes	0
22 de febrero de 2011. Comienzo de la segunda parte 3	32
27 de febrero de 2011. Nuevos interrogantes 3	8
19 de junio de 2011. Recorrido de la tradición 4	12
6 de noviembre de 2011. Vacilaciones 4	6
1 de octubre de 2012. División del libro 4	8
PRIMERA PARTE	
DE LA CREENCIA A LA REVELACIÓN DE LA SALVACIÓN	
1. LA EXPECTATIVA DE UNA SALVACIÓN 6	1
i. En Em Leimirva de cha onevacion	
	2
1. Hacia los orígenes del creer 6	2
1. Hacia los orígenes del creer	_
1. Hacia los orígenes del creer	2
1. Hacia los orígenes del creer	9
1. Hacia los orígenes del creer	2 9 9
1. Hacia los orígenes del creer	2 9 9 2 3
1. Hacia los orígenes del creer	19 19 12 13

¿Creer en el Dios que está ahí?	135
Creer en el Dios QUE ES	146
Recapitulación: del Dios del culto al Dios	
salvador	153
2. LA REVELACIÓN DE LA SALVACIÓN	163
1. Anuncio y promesa de la salvación: la ley y los profetas	164
La revelación del Dios único	165
La inspiración del relato bíblico	174
Hacia la apertura de unos tiempos nuevos	187
2. La consumación de la salvación: Jesús y el espíritu	206
2.1. La teología y la historia de Jesús	207
El teólogo frente a la historia	207
Jesús en su historia	211
Jalonamiento del recorrido	217
2.2. Jesús, profeta escatológico	218
a. La Fuente (Q)	218
El personaje	220
El mensaje	226
La huella	231
b. Relectura de la Fuente Q	239
El Evangelio antes de los evangelios	239
De Jesús a Jesucristo	246
2.3. Jesús, el mesías rechazado y desaparecido	250
«En tiempos de Poncio Pilato»	250
a. Los relatos de los hechos	254
De la acusación a la condena a muerte	254
«Resucitó al tercer día»	260
b. Relectura «según las Escrituras»	266
Los anuncios de la Pasión y la agonía de Jesús	267
Los anuncios del Reino de Dios	273
El Mesías Hijo del Hombre e Hijo de David	278
2.4. Jesús proclamado Cristo, Señor y Salvador	284
Jesús declarado Cristo	287
Jesús proclamado Señor	298
Jesús reconocido Salvador en el don del Espíritu	312
Transición: el tiempo de la salvación	330

ÍNDICE 9

SEGUNDA PARTE DE LA REVELACIÓN DE CRISTO A LA FE DE LOS CRISTIANOS

٠.	EN EL ESPACIO DEL PENSAMIENTO CRISTIANO	
	EL PADRE Y EL HIJO	357
	1. Lectura de la revelación de Cristo desde el punto de	
	vista de la fe de la Iglesia	359
	a. Escritura	361
	La predicación de los apóstoles	361
	Los evangelios	365
	Un Nuevo Testamento	373
	b. Tradición	378
	Nacimiento de una ortodoxia: Justino, Ireneo	379
	De la teología al dogma: Tertuliano, Orígenes	399
	De un Símbolo a otro: Nicea, 325 -	
	Constantinopla, 381	421
	2. Lectura de la revelación de Cristo desde el punto	
	de vista de la razón histórica y crítica	437
	Marcos: el Enviado de Dios	442
	Mateo: el Redentor de Israel	450
	Lucas (y Mateo): concebido por obra del Espíritu	
	Santo	456
	Juan: Jesús, Verbo encarnado, Hijo de Dios	469
	Transición	485
	3. Relectura de la revelación de Cristo desde el punto	
	de vista de una fe crítica	488
	a. Fe y revelación: el anverso y el reverso	492
	Fe personal y fe de la Iglesia	492
	Fe cristiana, creencia pagana y revelación	
	bíblica	497
	Desmitologizar la Palabra de Dios	503
	b. Preexistencia: el mito entre eternidad y tiempo	507
	Mito y Biblia. Problema y dossier de la	
	preexistencia	508
	Relectura de los textos paulinos sobre la	
	preexistencia	518

c. Trinidad: economía e inmanencia	536
De la economía de la salvación a la trinidad	
económica	537
De la idea de preexistencia a la idea de trinidad	543
Del Padre todopoderoso al Dios «filántropo»	550
La trinidad de Dios como relación de amor	556
El Amor como alteridad: la relación Padre-Hijo	560
El Amor como negatividad: el Espíritu Santo	
y el número	563
El Amor como exterioridad: de la inmanencia	
a la economía creadora	570
El Amor como alienación de Dios en su creación	578
d. Encarnación: historia e historicidad	582
El misterio y los datos del problema	583
El dato evangélico: el Enviado del Padre	590
El dato de la tradición: el Verbo encarnado	603
El problema del «verdadero Dios y verdadero	
hombre»	620
Filantropía divina e historia humana	628
Relatos y discursos de la encarnación	644
e. Redención y humanización	662
Inventario de los datos	664
Jesús, Nuevo Adán, o la salvación de la historia .	670
María, Nueva Eva, o la memoria de la salvación	685
Transición: del Espíritu Santo a la Iglesia	705

Agosto de 2007. Proyecto

En el momento en que comienzo este libro, en el hueco de un verano incierto cuvo cambiante clima hace vacilar nuestras certezas más firmes sobre la bella apariencia de las cosas y el orden correcto del mundo («Pero ¿adónde vamos? ¡Ya no hay estaciones!), una cadena radiofónica se dedica a engañar el aburrimiento de los veraneantes, obligados a quedarse encerrados en casa, disertando sobre la religión y, más en particular, sobre las creencias cristianas. Es un triste espectáculo, desde el punto de vista del respeto que se debe a la razón humana, ver a unos espíritus superficiales apoderarse de los temas más serios, unos temas sobre los que han escrito, a menudo con temor y temblor, los mejores espíritus, los más grandes pensadores, historiadores y sabios de la humanidad, y tratarlos desde la altura de su incompetencia, sobre la base de una información de pacotilla («Parece establecido que Jesús estudió en la India unos diez años»), tomar las cuestiones más graves por sus aspectos más insignificantes («¿Se ha comprobado que algunos muertos salieran de sus tumbas en el momento en que expiraba Jesús?», y en absoluto para burlarse, sino para hacer alarde de sus profundas reflexiones («El día en que se pueda poner la mano sobre el cadáver de Jesús, es de temer que se hunda el cristianismo»), y ceder después la palabra a unos oyentes que tienen prisa por dar a conocer sus respuestas a cuestiones de las que ni siquiera saben si se plantean verdaderamente, ni en qué límites ni en qué términos.

- Ahora bien, ¿no habría que incriminar a la estupidez humana, cuando se vanagloria de su incredulidad, bajo pena de proyectar sobre sí misma el mismo descrédito, que recaería sobre la religión, cuando transmite y pretendería imponer sus creencias? He aquí lo que me conduce a motivos más serios para empezar un nuevo libro.

Y es que no querría dejar creer que la idea me ha venido al escuchar, o más bien al oír sin prestarle verdaderamente atención, la emisión de radio a la que he aludido antes. Ya se había introducido en mí tras la aparición, en abril de 2007, del último volumen de mi obra Dios que viene al hombre, tal vez porque me preguntaba en qué iba a ocupar el tiempo que me quedaba de vida, tan corto que puedo presumirlo. A decir verdad, cuando prestaba atención a esta idea, no había ningún tema que me atrajera en particular; tras haber escrito ese libro y el precedente, El hombre que venía de Dios, yo tenía la sensación de haber recorrido, por así decirlo, el conjunto de la revelación cristiana, a buen seguro a través de sus cimas y en sus grandes líneas, aunque de una manera suficiente como para no sentir deseos de volver sobre algún que otro punto ya tratado y hablar de nuevo de él o hacerlo de otro modo. Hubiera podido elegir sin grandes dificultades algún tema más particular y más técnico, apenas abordado en estos libros o no abordado en absoluto, pero no me sentía inclinado a hacerlo si, por casualidad, se presentaba uno u otro en mis meditaciones. Tal vez haga falta tener un poderoso deseo de escribir, sea lo que sea, antes de fijarlo en un tema preciso, pero, si bien se apoderaba de mí, curiosamente yo no sentía deseos más que de reescribir lo que ya había escrito, y de nuevo en forma de totalidad. En alguna ocasión me habían pedido, efectivamente, como un servicio que podía prestar a mis lectores, o con el objetivo de atraer a otros, realizar una síntesis de lo que yo había escrito, prescindiendo de los desarrollos y debates de orden exegético, histórico, filosófico, teológico o bibliográfico, reducida a la exposición de mis propias reflexiones, de lo que yo había querido sostener o demostrar. Sin embargo, cada vez que consideraba la posibilidad de hacerlo -de manera furtiva, porque la idea de realizar un resumen simplificado no me seducía apenas-, se insinuaba en mí la tentación de que había menos necesidad de reescribir que de repensar desde nuevos supuestos lo que ya había escrito. Este penoso sentimiento de autocrítica me venía con

ocasión de relecturas parciales, o de consideraciones de conjunto de mis libros que me veía obligado a realizar para presentarlos ante diferentes auditorios, porque experimentaba tales dificultades a la hora de exponer de viva voz y brevemente eso de lo que había tratado ampliamente por escrito, a la hora de volver a tomar el tema siguiendo su hilo rector, a la hora de volver a centrarlo en su trama esencial, a la hora de ir derecho a los resultados de mis investigaciones, que me preguntaba con inquietud, no solo si había encontrado las soluciones correctas, sino también si me había planteado las cuestiones adecuadas, si había llegado al fondo de los problemas. Con objeto de tranquilizarme, al releer con más atención mis problemáticas, y me decía que: los «misterios» de la fe son oscuros por definición y no se prestan a demostraciones irrefutables ni a explicaciones luminosas. Sin embargo, no tardaba en darme cuenta de que las oscuridades que venían a asaltarme no versaban sobre puntos particulares, sino sobre la fe que vo comprometía en el análisis que realizaba, en general, sobre el modo como yo ponía sus objetos bajo la luz de la razón para experimentar su validez v su inteligibilidad, v sobre el pensamiento de la fe que de ahí resultaba; y, al mismo tiempo, la necesidad de que la posibilidad de reasumir globalmente la revelación cristiana desde la perspectiva de la relación recíproca de la razón y de la fe empezaban a precisarse en mi espíritu.

La teología enfoca esta relación de modo más habitual, y prioritario, en el sentido unilateral que va de la fe a la razón. El motivo es que define la fe como una luz de la inteligencia, dada por Dios, que tiene su propio campo de objetos de conocimiento, la Escritura «revelada», y unos instrumentos apropiados para darlos a conocer: la tradición y el magisterio de la Iglesia; desde estos supuestos, profesa que la fe tiene derecho a solicitar y la posibilidad de obtener el consentimiento de la razón, puesto que la conduce a la verdad para la que la razón del hombre ha sido predispuesta por su creador; y la teología admite por el mismo motivo que fe y razón se prestan una ayuda mutua, aunque desigual, o bien porque la fe ilumina verdades natural, pero difícilmente accesibles a la razón, o bien porque la utiliza para explicitar y argumentar sus propias verdades. Aun admitiendo esto por hipótesis, sigue siendo verdad que la luz de la fe no es

discernible en sí misma (¿a no ser en casos extraordinarios de visiones o de palabras caídas del cielo?), que nada se convierte en objeto de fe que no haya sido dado a pensar primero a nuestro espíritu en la modalidad de conceptos y de representaciones, y que todo asentimiento otorgado por él a una verdad que se le presenta de parte de Dios se enuncia con la forma de un juicio de la razón. En consecuencia, ¿qué es lo que garantiza al creyente, cuando admite una verdad «de fe católica», que esta procede realmente de Dios o que él obedece plenamente a la «palabra de Dios», siendo que introduce su propio discernimiento en su adhesión a esta verdad, en forma de reservas importantes, cuando tiene motivos serios para pensar que esta verdad no está contenida tal cual en la Escritura, o que el magisterio ha interpretado mal tal enunciado bíblico, o que la tradición lo comprendía de un modo completamente distinto, o que tal hecho alegado en un evangelio como un punto histórico carece de credibilidad, o por cualquier otro motivo debidamente sopesado? Estas cuestiones se plantean principal e inevitablemente a los teólogos, y por ellas me sentía yo interpelado cuando debía hablar sobre mis libros, tras haberlo sido con una gran frecuencia al escribirlos. hasta el punto de experimentar la necesidad de someterme a una nueva prueba de verdad y de examinar si la fe que yo había expuesto en ellos era verdaderamente mi fe, lo que yo creo, o si esta, a la inversa, era completamente aquella, lo que cree la Iglesia.

No se trata aquí de confusiones de la fe, que afectan a tal o cual punto de la doctrina cristiana, algo que todo creyente puede experimentar, confusiones que él mismo rechaza como «tentaciones» o que se esfuerza en disipar por medio de estudios apropiados sobre el punto que le presenta dificultades. En primer lugar, no veo con qué motivo podría o incluso debería yo interesar a unos lectores por mis dificultades personales para creer esto o lo otro; a continuación, se trata, como ya he dicho, de cuestiones que se plantean a propósito de cualquier punto de esta doctrina, en la intersección de la fe de la Iglesia y de la fe de un individuo, y más precisamente, podríamos decir, de *mi fe de teólogo*, a condición de comprenderla en el sentido objetivo de un discurso de fe. Y es que la cuestión de la verdad se plantea de un modo muy particular al que está cualificado y mandatado, no expresamente para *enseñar* la fe (cargo reser-

vado, según parece, al papa y a los obispos en la Iglesia católica), sino para exponer lo que la Iglesia enseña (la fe que todo los católicos se supone que deben profesar). Yo tenía claramente la intención de explicar en mis libros esta fe universal, y no lo que yo habría retenido de la misma o acomodado a mi conveniencia, y he dicho con frecuencia, en este sentido, que vo no intentaba decir lo que vo creía ni cómo creía vo, sino lo que cree la Iglesia y tal como ella lo cree. Eso no me impedía, aun conservando firmemente esta intención, verificar con esmero las fuentes, las pruebas, las definiciones, las interpretaciones alegadas por las autoridades docentes o por los teólogos «autorizados» (por ellas), eliminar a continuación todo lo que se manifestaba como carente de fundamento, inverificable o improbable y elaborar mis propias explicaciones para reemplazar las que yo consideraba insostenibles o aberrantes. Yo actuaba así con el doble afán de la fidelidad debida a la Iglesia y de la verdad debida a mis lectores y, en primer lugar, a mí mismo, a mi propia conciencia de crevente razonable e instruido.

Sin embargo, era en esta coherencia pretendida y supuesta entre fe y verdad donde se insinuaba mi confusión, entre la objetividad de la fe universal y las reservas de mi fe, porque debía darme claramente cuenta de que yo no creía en absoluto todo lo que enseña la Iglesia ni exactamente como ella lo enseña -salvo si se da al sintagma «la fe de la Iglesia», considerada en su alcance universal, una comprensión más amplia, menos formalista y menos autoritaria que la de enseñanza, una significación identificable con el sensus fidelium, en el sentido de la fe de los creyentes guiada por la predicación de la Iglesia, tal como se despliegan la una y la otra en la totalidad de la tradición y la diversidad de sus voces; y al sintagma «la enseñanza de la Iglesia», considerada en el catálogo oficial de sus enunciados sucesivos, una extensión más restringida y menos exigente que la de fe, en cuanto que codifica la expresión pública de la fe conservando la marca imborrable de la contingencia histórica de sus enunciados, ligados a debates antiguos y a culturas particulares.

Una vez precisado este punto (con la reserva de eventuales añadidos), mi confusión se expresaba bastante bien en este dilema: o bien yo me había resignado, con pesar, a apartarme de la enseñanza de la Iglesia, porque yo consideraba que ella no expresaba la verdad de la fe exactamente como hubiera debido hacerlo, o bien, a pesar de mis reticencias, yo no había ido hasta el fondo de mis pretensiones a la verdad para atenerme al decir común de los cristianos, dispuesto a entenderlo de otro modo en mi fuero interno. Este dilema es representativo del doble juicio que yo temía verme obligado a emitir, alternativamente, sobre mi trabajo de teólogo -o bien tomando, en el primer caso, el punto de vista de censores ortodoxos, para los que los criterios de verdad de la fe no pueden ser extraídos más que de la enseñanza oficial de la Iglesia, pues cualquier otro discernimiento, procedente de la razón natural, es inepto para juzgar; o bien dirigiéndome, en el segundo caso, el reproche de lectores racionalistas, según los cuales el crevente, resuelto a seguir siéndolo, no es capaz de una auténtica búsqueda de la verdad, aunque dé una cierta apariencia y ponga un cierto cuidado en ello, dado que se remitirá a una autoridad supuestamente superior a la de la razón, aunque inverificable.

¿Cómo salir de este dilema, dada mi convicción de haber querido concertar, sin mezclarlos, los criterios autónomos de la fe y los de la investigación racional de la verdad? Dos principios me parecían propios para justificar este acuerdo: por una parte y desde el punto de vista de una sana teología, en todo asentimiento de fe se practica un juicio de la razón natural, que no pretende juzgar la verdad revelada en sí misma, sino únicamente verificar la autenticidad de su procedencia y la justedad de su expresión; por otra y desde un punto de vista filosófico, no hay investigación racional que no se apoye en presupuestos, o que no esté cercada en un campo cultural que la relativiza o cuyos resultados no están sometidos por adelantado al juicio futuro de algún tribunal sabio. Estos dos principios reclamarían un debate más amplio, pero que no se impone a título preliminar, puesto que no dispensaría de una verificación de su puesta en práctica en el trabajo teológico.

Conviene añadir aún que no bastaría con algunos ejemplos particulares para esta verificación, que debería abarcar la globalidad de la fe por un motivo fácil de comprender, aun cuando él también

sea susceptible de desarrollos más amplios: todas las proposiciones de la fe tienen a Dios por sujeto y por objeto, por autor y por término, a Dios que despliega su inteligibilidad en la totalidad y la unidad de la revelación para darse a conocer al hombre en la medida en que este es capaz; de ahí se sigue que estas afirmaciones no agotan su sentido y no adquieren su plena validez más que en la medida en que se ajustan, se iluminan, se completan, se justifican las unas a las otras y en la que dan testimonio todas juntas, en virtud de su armonía, de la única y simple verdad de Dios. Esa es la razón por la que yo experimentaba el deseo, no de retomar uno a uno los diferentes puntos de la doctrina cristiana abordados en mis obras. sino de verificar el acuerdo global de mi proceder, en y a pesar de sus incesantes idas y venidas entre afirmaciones doctrinales e interrogaciones críticas, con la presumida simplicidad de la fe en el Dios que se revela en la comunión de la Iglesia. Así me iba viniendo la idea de escribir un nuevo libro, en primera persona. que tendría por objeto y eventualmente como título: Mi fe de hombre cristiano.

¿Por qué de «hombre cristiano» y no solo de «cristiano»? Porque la fe no se agota en decir lo que ella cree de Dios ni se expresa en su totalidad en una perspectiva objetiva de la divinidad, expresa también algo, esencial, del sujeto creyente y de su búsqueda de Dios, expresa lo que el hombre espera de Dios y por qué pone su confianza en él: en su fe en Dios se enuncia una cierta verdad del hombre. una verdad que se esconde en los enunciados objetivos de la fe. El cristiano que experimenta la necesidad de verificar y de acreditar la verdad de su fe no pretende convencerse de la legitimidad de su fundamento por medio de argumentos racionales, del mismo modo que no puede esperar que un interlocutor no crevente reconozca la racionalidad de un proceso de fe que él no podría hacer suyo. Con todo, el creyente se convence fundamentalmente de la verdad de su acto de creer al experimentar que la fe le da razones para vivir; y es ante todo revelando a otros el arraigo de su fe en su existencia como podrá convencerles del mejor modo posible que la fe es realmente para él una experiencia verdadera y un itinerario debidamente pensado de verdad.

Todos estos pensamientos se encontraban en mí en estado de presentimientos, no de evidencias claras, pero yo veía con claridad que la prueba de la verdad de la fe debía pasar por una confrontación con la verdad de la existencia, la conciencia de lo que es humano, el destino de la humanidad –y ese era el tipo de reflexión que yo tenía el proyecto de iniciar con el examen de la fe de un *hombre cristiano*.

Noviembre de 2008. Reorientación

Diversas ocupaciones me han desviado hasta ahora del proyecto esbozado más arriba, lo que me ha permitido madurarlo. Esto se debe al hecho de que mis actividades orales o de escritura, desde el comienzo de curso de 2007 hasta el otoño de 2008, estuvieron movilizadas por cuestiones que giraban casi todas principalmente en torno a la verdad de la fe. Ahora bien, la orientación que habían tomado entre tanto mis reflexiones ya no se podía insertar en la línea exacta en que se inscribía la continuación de este proyecto, y la suprimí. No en el sentido de que mi pensamiento se hubiera propuesto unos objetivos diferentes, sino en el sentido de que las cuestiones que me habían planteado aquí y allá me incitaban a centrar mis investigaciones en las dificultades con las que se enfrenta cada vez más la fe de los cristianos de hoy, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia, más directamente que en el proceso de mis obras precedentes, a partir de una situación objetiva y general de crisis más bien que de una nueva puesta en tela de juicio de mis propios posicionamientos y prácticas teológicas. Se trataría menos de un cambio de problemática que de la adopción de una nueva perspectiva, que me haría abordar las mismas cuestiones que las que había pensado tratar, pero de un modo diferente al que había previsto inicialmente, a través de itinerarios y desde ángulos de ataque diferentes.

Al tratar de *Dios que viene al hombre*, había tomado como telón de fondo el espectáculo de la muerte de Dios ofrecido desde los Tiempos modernos por el ascenso del ateísmo o de una incredulidad triunfante, y hasta militante, que se había convertido lentamente en indiferencia apacible y generalizada. Voy a dar gustosamente como horizonte al libro proyectado la situación interna de crisis de la fe

cristiana, una fe mal asegurada, insegura de sus objetos y de sus criterios, inquieta por sus días venideros. Al discurso oficial de la Iglesia no le gusta la palabra «crisis», justamente porque emite una duda sobre la buena salud de la fe. Sin depreciarla en modo alguno, cómo no vamos a preguntarnos, sin embargo, por su estado de salud, cuando en su seno se levantan unos conflictos tan vivos: por ejemplo, entre los que basan la expresión de su fe en la «novedad» del Vaticano II, abierta a justas investigaciones, y los que la interpretan en la línea de la «continuidad», reconduciéndola al pasado; o entre los que intentan vivir su fe en la apertura al mundo y los que prefieren celebrarla en el recinto de las liturgias tradicionales. Se me objetará, y con razón, que los conflictos no han faltado nunca en la Iglesia, y a menudo más violentos que los de hoy. Sin embargo, las querellas del pasado ponían en tela de juicio puntos particulares del dogma, de la liturgia o de la disciplina, mientras que los disentimientos del presente oponen concepciones religiosas global y fundamentalmente antitéticas, como pueden serlo la aceptación o el rechazo de la laicidad, el gusto o la aversión por el cambio o por el inmovilismo, el primado otorgado al cuestionamiento o a la autoridad. A través de tales disensiones salen a la luz una pérdida de referencias identitarias, una ruptura de la comunión, una mutación de la actitud creyente, tal como dejan entender algunas puestas en guardia inquietas que emanan de las instancias eclesiales. Este estado de cosas se ve fatalmente agravado por la situación minoritaria y degradada en que se encuentran numerosas comunidades cristianas, no solo aisladas en el seno de una sociedad indiferente a las cuestiones y a las prácticas religiosas, sino también en una pérdida continua de fieles, de sacerdotes y de obreros apostólicos, sin reclutamiento a la vista, sin una juventud numerosa y prometedora, sin tener garantizado sus días venideros, frecuentemente sin esperanza. Sería extraño que muchos cristianos, aun resistiendo firmemente el asedio de la incredulidad que les rodea, no se interroguen por la legitimidad de su fundamento y por las motivaciones de su propia fe, porque una fe que parece desprovista de futuro pierde mucho de su capacidad de conservar la confianza de sus fieles.

La fe de las personas es, en efecto, estrechamente solidaria de la que profesa, de una manera oficial y autoritaria, la institución de

que son miembros. Ahora bien, la enseñanza de la Iglesia católica se ve cada vez más contestada en la sociedad civil v esta contestación, que repercute en los fieles, incrementa fuertemente su turbación. Lo más grave no es la discusión de tal o cual punto del dogma, de la moral o de la disciplina, algo que siempre ha tenido lugar, tal como acabo de decir, sino la duda provectada sobre la fe en cuanto tal, sobre el acto de creer y sobre los soportes que invoca: palabra de Dios, libros inspirados, sagrada tradición, magisterio investido de autoridad divina. En una sociedad en la que los creventes son más bien la excepción, al menos en apariencia, la fe tiene pinta de excepción cultural, de opinión al margen de la racionalidad común, cuando no de ruptura con ella, de gnosis esotérica rebelde a los controles de la ciencia, de fidelidad obstinada a una tradición en vías de agotamiento, de obediencia ciega a una autoridad sagrada, tanto más rechazada por el conjunto de la población por el hecho de que querría ejercer su influjo sobre todas las conciencia y hasta imponerse a las leyes del Estado: tantas sospechas provocan a los cristianos a proyectar una mirada crítica sobre su propia fe.

Es verdad que, en nuestros días, el cristianismo ya no es el único representante de la fe religiosa en nuestras tierras, ni mucho menos; otras religiones se hacen ver y oír, reclaman y obtienen un sitio reconocido en el espacio público, se hacen respetar. Ahora bien, la competencia a la que se entregan y hasta el apoyo mutuo que se prestan entre ellas, invocando todas la fe en Dios y a menudo una Escritura recibida de él, no contribuyen a dar credibilidad ante la opinión pública a una creencia tan diversamente compartida ni a tantas revelaciones extrañas las unas a las otras. La confrontación conduce a los cristianos a examinar lo que su fe tiene de común y de diferente con respecto a la de los otros creyentes, en cuanto a su naturaleza, su origen, sus fuentes, sus regulaciones, qué verdad le es propia, cuál es su propia relación con la verdad buscada o reconocida por la razón natural. Los católicos, más en particular, están inclinados a inquietarse por el estatuto de la verdad en su Iglesia, a la vista de tantos conflictos de interpretación de la Escritura o de la Tradición, de organización del poder o de orientación de la institución, de conflictos entre su jerarquía y sus sabios, historiadores, exégetas, teólogos o juristas: ¿cómo se decide en ella, según qué

criterios y por qué instancias, sobre lo que pertenece a la verdad de la fe, y cuál es el afán, en todo esto, por estar de acuerdo con los criterios experimentados del saber contemporáneo sobre materias comparables? En pocas palabras, ¿qué afán por la verdad, por su control y por su verificación, habita en las afirmaciones de la fe?

Mi intención no es responder, una a una, a las objeciones contra la fe que se oyen en nuestros días en la Iglesia o fuera de ella, como para ponerla al abrigo de toda contestación, porque no he renunciado a poner a prueba mi propia relación con la verdad comprometida en mi discurso de crevente. Si la relectura de mis libros ha despertado (más que suscitado) en mí muchas cuestiones, tal como he dicho al comienzo de este prólogo, es porque no siempre le resulta fácil al creyente situarse con seguridad entre lo que él considera como verdadero según la fe de la Iglesia, y de acuerdo también con las exigencias de verdad del saber contemporáneo en los puntos sobre los que puede ser consultado, y lo que se recibe por verdadera fe en el discurso común de la Iglesia en virtud de sus propios procedimientos, que excluyen voluntariamente todo control extraño. La referencia a la situación actual de la fe cristiana no hace más que extender a la Iglesia, tomada como institución de un hacer-creer, el examen de mi acto de creer, en cuanto que está comprometido en una doble relación con la verdad profesada por la Iglesia y con la que mantiene la razón común.

Mi interés se inclina, pues, más inmediatamente hacia la enunciación subjetiva (o intersubjetiva) del *creer* que hacia los enunciados objetivos. Con todo, no es posible aprehender la fe en sí misma haciendo una abstracción total de sus objetos, porque la fe no se enuncia únicamente diciendo «yo creo» o «nosotros creemos», sino añadiendo aquello en lo que ella cree. Así, si nos atenemos al Símbolo de los Apóstoles, la fe cristiana se enuncia diciendo: «Creo en Dios, o en Cristo, o en el Espíritu Santo, o en la Iglesia, o en la vida eterna», o más exactamente, no se enuncia de manera completa y específica más que expresando todo eso a la vez, no por el solo hecho de pasar sucesivamente de un objeto a otro, sino de abarcarlos todos juntos en el brote del acto de creer, en su perspectiva global y su trazado intencional; o, cuando se detiene en un solo enunciado, no

puede definirse cabalmente más que presuponiendo todos los otros siguiendo un cierto orden de articulación entre ellos, como si dijera, por ejemplo: «Creo en el Espíritu Santo que conduce a la vida eterna a aquellos a los que revela a Dios en Cristo». El hecho de que todos estos enunciados se requieran mutuamente con intencionalidades v vinculaciones precisas, que ellos «simbolizan» todos juntos, indica que la fe cristiana no es un simple suspiro de sensibilidad, una vaga aspiración, sino que postula un pensamiento, una cierta inteligibilidad, una lógica secreta que deberemos exhumar y cuya pretensión a la verdad tendremos que discernir de manera crítica. La autoimplicación de los objetos de la fe los unos en los otros es lo que dificulta la posibilidad de abordarlos uno tras otro, corriendo el riesgo de repetir inútilmente o de amputar de manera arbitraria lo que une a cada uno de ellos con los otros. En cambio, el hecho de detenerse en cada artículo de la fe, tomado por separado, permite examinar el acto de creer cada vez desde un ángulo particular, desde el punto de vista de una modalidad singular de su enunciación, de su perspectiva o de su motivación, y plantea, por tanto, la relación de la fe con la verdad de una manera diferente de un enunciado a otro.

Así, cuando enuncio el primer artículo del Credo, Creo en Dios, nos viene inmediatamente a la cabeza la cuestión de saber lo que designo con este término, cómo llego a conocer a Dios, o si se revela por sí mismo, de palabra, visión o por pura intuición, y qué relación existe entre este conocimiento de Dios y todos los otros que adquiero por medio de mis percepciones o razonamientos; empezamos a discernir entonces qué tipo de aprehensión de la verdad está implicado en el acto de creer, según que Dios se deje abordar, a la medida de los medios de que dispone el hombre, o que él mismo se acerque por su propia iniciativa, mediante alguna intervención en la historia. La fe cristiana presenta a este respecto una dificultad singular cuando afirma que Dios se ha revelado en un hombre, lo que proyecta el problema de su verdad en el plano de la verdad histórica. – Ahora bien, la dificultad se refuerza en cuanto pasamos al segundo artículo, creer en Cristo, dado que se supone que Jesús no solo revela a Dios presente en él, sino que se revela él mismo recíprocamente presente en Dios; chocamos de golpe con el conflicto

incesantemente renaciente entre la verdad de Dios conocida por los procedimientos históricos y su verdad teológica profesada por el dogma: prueba radical de verdad para la fe cristiana, que no puede abandonar sin renegar de sí misma ni la divinidad de Jesús ni su historicidad humana, v que tampoco puede «transfigurar» su historia sin volverse atrás respecto a los criterios comúnmente admitidos de la investigación histórica. - La cuestión se desplaza entonces hacia el acto de creer en la Iglesia, que se pone ella misma en tela de juicio en cuanto Iglesia de Cristo, engendrada y santificada por él, cuando ella proclama su fe en él: ¿de qué experiencia de la verdad de Cristo extrae ella la certeza de su propia identidad? ¿De dónde le viene la autoridad para imponer creer en ella a los que creen en Cristo? ¿Y hasta dónde se extiende su poder para poder decir a esos y a los otros hombres la verdad sobre Cristo y sobre el hombre? Estas cuestiones sacan a debate el estatuto de la verdad en la Iglesia, con su grave contencioso, tan viejo como los conflictos de poder en el interior y en el exterior de ella misma, conflictos que cargan hoy de deudas de un modo tan pesado la comunión de los cristianos respecto a la fe de la Iglesia. – Sin embargo, este rodeo por la Iglesia no debe hacernos olvidar la fe en el Espíritu Santo, mencionada antes de ella por el tercer artículo del Símbolo y tan frecuentemente absorbida por la fe en la Iglesia; la mención del Espíritu, llamado también «Espíritu de verdad» y «de libertad», porque ha sido encargado por Cristo de guiar a sus discípulos «hacia la verdad completa» v difundido por él «sobre toda carne» v «sin medida», «en estos tiempos que son los últimos», especifica la relación del creer de los cristianos con la verdad introduciéndolo en una dimensión específica del tiempo y del espacio, tiempo abierto sobre la eternidad, espacio liberado de todos los límites, de suerte que la verdad de la fe y de la salvación escape a toda posesión definitiva y exclusiva.

El Símbolo de la fe traza así el recorrido que podría seguir nuestro análisis del creer cristiano, un recorrido histórico al mismo tiempo que lógico – histórico, puesto que arraiga la fe en Cristo en una creencia en Dios que es ampliamente anterior a él y la prolonga en la actualidad de la Iglesia al mismo tiempo que interroga el futuro que le prepara el Espíritu, y lógico, en cuanto que este reco-

rrido debería permitirnos examinar las diferentes modalidades que adopta el acto de creer según la diversidad de los objetos sobre los que versa. Estos objetos, es verdad, los presenta el Símbolo como personas: Padre, Hijo, Espíritu, a los que se añade una colectividad personificada: la Iglesia. Sin embargo, el acto de creer, aunque sea característico de la actitud religiosa, no se confina absolutamente en ella, ni mucho menos: mucha gente «cree» en la felicidad, en el amor, en la ciencia, algunos filósofos griegos creían en la inmortalidad del alma, no creyentes de nuestros días creen en ciertos «valores». Más aún, es el acto fundamental de la socialidad humana, que hace que una persona se vuelva hacia otra: cada uno «cree» en algún otro, y deberemos preguntarnos si la forma «personalizada» del Credo no tiene su origen más remoto en este volverse.

Por eso conviene examinar en primer lugar el creer en su más amplia generalidad. Y es que, aun quedándonos en el espacio religioso, la fe no se define exclusivamente por su tensión hacia Dios. sino más ampliamente por la esperanza de una salvación, la expectativa de un más allá o de un futuro. Podemos arriesgarnos a decir, adelantando beneficios de análisis ulteriores, que la fe, antes de fijarse sobre Dios, es movida por la espera y la esperanza de algo futuro, en esta vida o en la otra: los Justos de Israel esperaban vivir largos días colmados de bienes, los Sabios de Grecia aspiraban a la «vida bienaventurada», y el Símbolo de los cristianos culmina en la espera de la «vida eterna». No cabe duda de que estos beneficios se esperan de Dios, pero a menudo la espera de recibirlos constituye la motivación principal de la fe puesta en él, y en ocasiones sucede que esta esperanza sobrevive a la pérdida de la fe: se oye declarar a gente que ya no cree en Dios, pro que sí creen en el más allá. Vamos a postular, pues, que la fe se pone inicialmente en sí misma bajo la modalidad de creer en una salvación.

Bajo este aspecto es como el acto de creer se presta más a la sospecha, cuando no a la burla: no enuncia nada preciso ni firme, no dice en qué cree ni por qué, no compromete a nada, parece resolverse en un grito de angustia. La palabra «salvación» ya apenas es objeto de aprecio: muestra al hombre en estado de carencia, de culpabilidad, de abandono de las propias responsabilidades, alienado

en el deseo imaginario de «otra vida». Pero no hay que detenerse en esta caricatura del creer y de la salvación: la esperanza es también lo que pone al hombre en marcha, lo que le arranca de la repetición estéril y perezosa del pasado, lo que sostiene la marcha de la humanidad hacia delante, el coraje de la innovación, lo que le abre un futuro mejor; y la espera de una salvación, de manera semejante, como vemos en el caso de diferentes «mesianismos», moviliza las fuerzas de los hombres para ponerlas al servicio de utopías generosas y fecundas, de grandes proyectos de los que muchos otros se beneficiarán. Antes incluso de volverse hacia Dios y hacia un más allá, esta espera se dirige al otro hombre y al mundo: creer es confiarse a alguien, poner la propia confianza en lo que puede llegar. Por eso, antes de examinar la relación con la verdad de este creer inicial en la salvación, antes de arrojarlo a lo irracional, nos preguntaremos si una necesidad tan fundamental no habita en el espíritu humano en la forma de un creer la verdad.

La ampliación del creer y de la salvación en dirección al mundo de los hombres y del espíritu humano indica que el examen del Símbolo de la fe, al que tengo la intención de entregarme, no está motivado únicamente por el decaimiento que amenaza al cristianismo en este tercer milenio de nuestra era en sus comienzos, sino en la misma medida por la inquietud del peligro que corre un mundo vaciado de toda esperanza de salvación, un espíritu humano que ha perdido en gran parte el recurso y el fervor del creer. Son variados y frecuentes los análisis del malestar de la civilización europea, que han sucedido a los resonantes gritos de alarma lanzados por Freud y por Husserl poco antes de la Segunda Guerra mundial. Todo espíritu reflexivo se da cuenta sin dificultad de que la crisis de la sociedad occidental y la del cristianismo no dejan de estar relacionadas. Si bien es verdad que el espíritu humano tiene sus propios recursos naturales, no es menos cierto que no ha vivido en ningún tiempo ni en ningún lugar sin mantener una estrecha relación con la religión, sea la que fuere; y si bien el espíritu europeo ha sido educado por la sabiduría griega, el derecho romano y las aportaciones de las especulaciones y de las ciencias orientales antes incluso de su encuentro con el cristianismo, del que se ha alejado desde hace dos o tres

siglos, no ha estado, ni lo sigue estando, menos vigorosamente marcado por su cohabitación multisecular con él. La cultura occidental padece, por consiguiente, la crisis del cristianismo tanto como este padece por la deterioración de aquella: cada uno de los dos sufre a causa de la enfermedad del otro. Y la interpenetración de las culturas unida a los choques de las religiones, en estos tiempos de globalización, ya no permite dudar de la resonancia universal del estado actual del Occidente «poscristiano».

Esa es la razón por la que, tras haber dicho más arriba que iba a tomar como telón de fondo de este nuevo libro la situación actual de crisis de la fe cristiana, debo añadir ahora que mi perspectiva no querría encerrarse en ella, sino que se extiende igualmente al estado de crisis del mundo moderno –aun cuando yo carezca de la competencia necesaria, bien al contrario, para abarcarla en todos sus aspectos–, aunque tampoco querría detenerse en el espectáculo desolador de una pérdida de fe y de espíritu que se extiende, y que se vuelve, por el contrario, hacia el próximo futuro de la Iglesia y del mundo, si no para detectar en ella los signos de un cambio y de una renovación, que apenas se dejan percibir, sí al menos para tomar de ella la esperanza y el coraje, e ir trazando ya los caminos.

Mi preocupación se concentra, pues, sobre el futuro del mundo, de una humanidad que ya no estaría irrigada por la fe de la Iglesia, en la misma medida que sobre el futuro de esta última. Ahora bien, el teólogo se siente obligado a precisar la naturaleza de este doble interés, tal vez no tan «desinteresado» como querría dar a entender, porque parece condenado a no poder resolver la crisis de la Iglesia más que absorbiendo el futuro de la humanidad en el del cristianismo. En efecto, la fe cristiana, segura como está de llevar la salvación del mundo, ¿puede pensar en otra salida de la crisis que no sea volver a cristianizar el mundo? Si bien está curada (¿pero lo está sinceramente?) de la pretensión de encerrar la salvación en el recinto de la Iglesia, no puede, con todo, abandonar la misión, y la esperanza, de llevar al mundo la invitación a la salvación que le destina Cristo: eso es algo que está claro. Pero de ahí no se sigue que para ello la Iglesia deba reconquistar el sitio que había ocupado en la sociedad europea y extenderlo al resto del mundo. Su única cer-

teza es que no hay otra salvación, porque es en sí misma universal, y porque ella tiene la tarea de anunciarla, como algo que ya ha tenido lugar y está a disposición de todos. Eso no prejuzga, sin embargo, la amplitud de la inserción de la Iglesia en el mundo, ni tampoco el modo de penetración de la salvación en él. La fe debe preocuparse únicamente de hacer admisible su anuncio, y persuadirse con esta finalidad de que la certeza de la salvación no le garantiza la posesión de la verdad sobre todas las cosas ni la dispensa de someterse y prestarse a los criterios y a los controles de la verdad que usa la racionalidad del tiempo en el campo de las investigaciones y de los conocimientos que pertenecen, de manera común aunque diversa, al ámbito de la una y de la otra.

Aquí tenemos dos requisitos previos de los que tendremos que convencernos en cuanto abordemos la doble relación del creer con la salvación y con la verdad. De este modo, nuestro estudio se mostrará crítico respecto al cristianismo así como respecto al mundo, con una «crítica» inspirada por la fe tanto como e incluso más que por la razón, sin falsas complacencias ni por un lado ni por el otro, sin deseos de revancha ni de dominación, porque lo llevaremos a cabo con una actitud de desapropiación de los dones recibidos de Dios y por la libertad que da el Espíritu Santo respecto al espíritu del mundo, incluso y sobre todo cuando se infiltra en la enseñanza de la fe y la creencia común. Nos ayudaremos para esta tarea volviéndonos, por encima del futuro inquietante de la Iglesia y del mundo, hacia el futuro que abre el Evangelio.

«Creed en el reino que viene». Con estas palabras inauguraba Jesús su predicación: ahí se encuentra la fuente de la fe cristiana, ahí se encuentra el fin hacia el que se vuelve. Se trata de un mensaje indeterminado, aunque no vacío de intencionalidades, porque retoma la visión de los Profetas de Israel y prolonga la expectativa de sus Patriarcas. Arraigado en un pasado tan remoto, ensancha los contornos que circunscriben la fe cristiana, es lo suficientemente amplio como para abarcar la totalidad del creer humano. Vuelve la mirada hacia el futuro, hacia algo nuevo que está por venir, aunque sin abolir el pasado, puesto que de él toma su impulso. Lo que está por venir no viene, pues, únicamente del futuro, sino asimismo del

pasado, de la Buena Nueva de Jesús, de la nueva creación inaugurada en él. Eso no es óbice para que lo mismo que ya ha venido esté todavía por venir de un futuro que ya tiende hacia su consumación, lo que está por venir no podrá más que confirmar la verdad de lo que ya ha venido, aunque prohíbe mantenerla y retenerla como si estuviera consumada y sustraída definitivamente de toda renovación: su espera, por el contrario, da la orden y la energía para arrancarse del pasado, para no encerrar en él toda la verdad, porque lo que es verdad para el hombre también es siempre verdad por venir de otro sitio y de más lejos: el mensaje de Jesús es lo suficientemente abierto como para atraer a él toda verdad humana no menos que para «perderse» en ella y con eso mismo «salvarla».

Esa es la perspectiva desde la que me preparo para estudiar el acto de creer, y la motivación última de este nuevo libro: *Creer en el Dios que viene*.

Había yo acabado el libro precedente con la contemplación del fin de la historia, iluminado, en el Apocalipsis de Juan, por la designación de Dios como «Aquel que es, que era y que viene», y, en la Primera carta de Pablo a los Corintios, por el anuncio de que Dios se revelará, cuando llegue el fin, «todo en todo (y en todos)»; y me acuerdo de que, al escribir las últimas páginas del libro, tuve la idea de que podría ser interesante recorrer toda la historia de la revelación, que vo acababa de contar, tomando el punto de vista del final, el de Dios que adviene desde el comienzo haciéndose presentir y haciéndose ya tal como debe aparecer al final, «todo en todo (y en todos)». Esta idea iluminará, de hecho, el nuevo itinerario que emprendemos, puesto que pienso comenzarlo en la primera aparición de la creencia humana en la salvación: bajo cualquier forma en que se enunciara, la fe cristiana nos autoriza a reconocer en ella al Dios de Jesús a la obra en el universo, preparando en él los caminos para la venida de su Hijo y atravendo a los hombres por su Espíritu a la salvación que se consumará, al final de los tiempos, en la «totalidad» en que Dios encontrará su «plenitud».

De acuerdo con las intenciones y los objetivos indicados más arriba, este trayecto nos hará volver a visitar, unas veces en un sen-

tido y otras en otro, las principales etapas de la venida de Dios, cuyo relato ya había hecho yo, y me conducirá a poner a prueba, bajo diferentes aspectos, la verdad del acto de fe que yo había comprometido, al mismo tiempo que interrogo el futuro de la Iglesia y del mundo desde el punto de vista de la fe y de la salvación. Que Dios tenga que venir aún es lo que nos invita y autoriza a escrutar este futuro con confianza –la confianza de la fe– y a buscar y acoger en él, con la confianza que la fe es capaz de poner en los interrogantes de la razón, la novedad de la verdad que ya hemos recibido.

Una vez fijados de este modo los objetivos de nuestra investigación, se hace posible esbozar su itinerario. La fe se determina por su subjetividad, su motivación, como esperanza de una salvación, antes de definirse formalmente por su objeto, en cuanto creencia en Dios. A buen seguro, espera esta salvación de Dios, pero la espera en primer lugar tal como la desea, como salvación del hombre, del hombre considerado tal como él se concibe en sí mismo, y no aún como la salvación que Dios destina al hombre tal como él quiere que el hombre llegue a ser; por eso la fe no podrá fijarse verdaderamente en Dios antes de que se le revele la salvación, lo que tiene lugar, para el cristiano, en la articulación de una promesa, hecha en el pasado remoto de la historia, y de un cumplimiento en Jesucristo, bajo la forma del paso entre un Antiguo y un Nuevo Testamento, una antigua y una nueva Alianza de Dios con la humanidad. Ahora bien, este cumplimiento es paradójico: la salvación se ha consumado, de una vez por todas, se encuentra entera y para siempre en la venida de Jesús y el don del Espíritu Santo a la Iglesia y, sin embargo, siempre está por venir en la permanente infusión del Espíritu a la humanidad hasta el fin de la historia; por eso la revelación de Dios, a su vez, está dada por completo en la salvación para siempre dada en Jesús, y esperada por completo de la última consumación de la salvación en Dios, cuando, «hecho todo en todo», será él mismo nuestra salvación.

Este proyecto de estudio –proyección de la creencia en la salvación como creer en Dios y de la revelación de la salvación como fe salvífica en la plena verdad de Dios– divide nuestra reflexión en dos tiempos, constituido cada uno de ellos por dos grandes etapas:

1) de la creencia en la salvación a su revelación, 2) de la fe en Dios Padre revelado en Jesús a la fe en el Espíritu Santo recibido en la Iglesia. En el primer tiempo, la fe cristiana establece su credibilidad poniendo el fundamento de la salvación en la expectativa universal de los hombres y el de la revelación en la escritura de la historia donde ella se realiza. En el segundo tiempo, enuncia sus criterios de verdad fijando dos límites a los conocimientos a que ella da acceso: por un lado el carácter de acontecimiento histórico de la revelación en Jesús; por otro, la inaccesibilidad en el tiempo de la Iglesia de la «verdad entera» hacia donde la conduce el Espíritu.

Noviembre de 2010. Reajustes

Ya han pasado ahora dos años desde que me puse a la redacción del libro cuyo proyecto aparece esbozado en las líneas precedentes –trabajo interrumpido cada año al comienzo del verano, como de costumbre, por otras actividades escritas u orales. Cada vuelta, al cabo de varios meses, ha sido ocasión de un retorno crítico sobre el trayecto seguido y a proseguir, lo que ha traído consigo reacondicionamientos y orientaciones a cuyo balance voy a proceder.

Si guisiera remontarme a las primicias de la historia de la salvación, ¿dónde buscaría yo las primeras huellas, las expectativas más remotas? Las recientes conmociones de la historiografía bíblica, que sumergen los orígenes del pueblo hebreo en el paganismo de los imperios del Oriente Medio, poco antes de su exilio en Babilonia, ya no permiten al cristianismo encontrar su fuente directa y únicamente en una revelación recibida al comienzo de los tiempos por los Patriarcas de Israel, sino que hacen a la fe cristiana tributaria, a través de la del pueblo judío, de la creencia universal en una salvación esperada de un ser divino pagano, creencia atestiguada en lo más remoto de la historia humana. Esta reflexión me invitaba a prestar una atención más sostenida al creer pagano, y también al creer filosófico que de ahí derivó en Grecia y que influirá más tarde en la religiosidad de los pueblos en contacto con la cultura griega: me hacía falta examinar la naturaleza del creer religioso, su relación con el creer antropológico, con la civilización, con el nacimiento del sujeto, interrogar la demanda de salvación que se

expresaba en la creencia en lo divino e interesarme por la evolución conjunta de una y otra. En consecuencia, estaba obligado a separar la prehistoria de Israel de la historia de la salvación constitutiva del Antiguo Testamento, vincular la primera al creer pagano y la segunda a la salvación cristiana, que afirmará ser su consumación. La primera unión me invitaba a hacer remontar la manifestación de Dios a los hombres hasta el creer más antiguo; la segunda, a examinar la turbadora revelación extraída de una historia inventada, aunque inspirada, por los anuncios proféticos de una salvación todavía por venir.

Una vez realizados estos reajustes, ya podía pasar yo a la vertiente cristiana de la salvación, poner en primer lugar las bases del conocimiento histórico de Jesús, a través de las primeras tradiciones de sus palabras y los relatos de su proceso y de su pasión; a continuación, abordar la predicación de los apóstoles relacionada con la resurrección de Cristo: es el punto en que me encuentro ahora. Mi proyecto preveía estudiar a renglón seguido su enseñanza sobre la identidad de Cristo revelada por su resurrección, para terminar la primera parte de este libro con el estudio de los evangelios que narran la historia de Jesús reconocido como Hijo de Dios sobre la base de la predicación de los apóstoles.

Esta serie proyectada me pareció requerir a su vez una reorganización, a fin de no mezclar más de lo necesario la cuestión de la historia de Jesús, la de la salvación consumada por él y la de su identidad; en consecuencia, decidí, tras haber precisado mi posición de teólogo frente a los problemas históricos, quedarme en esta primera parte del libro en la presentación de Jesús Salvador y de la salvación que trae a los hombres, de acuerdo con los anuncios de los profetas y con la expectativa de las Naciones, y remitir a la segunda parte, reservada a las cuestiones dogmáticas, el estudio de la divinidad del Jesús de los evangelios, introducida por los apóstoles como una preexistencia y conceptualizada a continuación por la tradición de la Iglesia como una generación divina y eterna. Tal es la perspectiva desde la que reemprendo el trabajo en este final del año 2010.

22 de febrero de 2011. Comienzo de la segunda parte

En el momento de pasar de la primera a la segunda parte de este libro, vuelvo a abrir su prólogo, tanto para observar si sigo en la línea de las investigaciones que yo quería desarrollar, como para conversar con mis futuros lectores sobre las posibles desviaciones, sobre las dificultades encontradas o presentidas, sobre el recorrido efectuado y sobre las próximas etapas.

Observo, en primer lugar, que la perspectiva principal de esta primera parte quedaría mejor expresada por el título en el que había pensado por un momento: Creer en la salvación que viene, que por aquel por el que me decidí: Creer en el Dios que viene. Yo había descartado el precedente a causa de que la palabra «salvación» parecía demasiado comprometida en las mentalidades de hoy. Si el tema al que apunta se impuso, no obstante, a mí, se debió, por una parte, al hecho de que es significativo del «creer» más antiguo que se presentó en el punto de partida de estas investigaciones y, por otra, a mi convicción de que el hombre contemporáneo no llegará a interesarse por el mensaje de salvación que Dios le dirige más que descubriendo hasta qué punto el futuro concreto y próximo de la humanidad está comprometido en él por adelantado. Por eso me he esforzado en mostrar que la salvación cristiana se lleva a cabo en la historia y la vida de los hombres en este mundo y no solo en un «más allá» celestial. Las investigaciones desarrolladas a través de las creencias paganas y la esperanza judía encontraban de este modo su justificación en el plano teológico por la luz que aportan a la noción de salvación, que es central en la revelación cristiana, pero que ha sido puesta en tela de juicio en nuestros días. Si la expectativa de una salvación es claramente lo que puso, ya desde los tiempos antiguos, a la razón humana en busca de Dios, la historia de esta expectativa no habrá podido más que prepararnos a la revelación del Dios que viene.

La orientación puesta así sobre la salvación explica que, al pasar del Antiguo al Nuevo Testamento, mi interés se concentrara primero en la predicación de la salvación en Jesús, después en la de los apóstoles, en la relación de una y otra con los anuncios proféticos y con las tradiciones apocalípticas, de tal suerte que la cuestión del

Jesús histórico en su relación precisa con el dogma cristiano se vio desplazada en su mayor parte a la segunda parte del libro.

El lector advertirá pronto que la disposición de las investigaciones exegéticas orientadas a la persecución de un objetivo típicamente teológico ha representado para mí una dificultad incesantemente renaciente, ya se tratara, unas veces de la selección de los textos bíblicos que debía explorar y del modo de integrarlos en mi razonamiento, y otras de la importancia que había que dar a un análisis típicamente textual y de la justa manera de argumentar a partir de él. El teólogo debe recordar que su oficio no es el de los exégetas, pero que, sin embargo, no debe prescindir de su ayuda o usurpar sus competencias.

Esa es la razón por la que, cuando yo debía explicar el sentido de una expresión bíblica en su contexto literario, «Hijo de David» o «Reino de Dios» por ejemplo, determinar su procedencia, su medio originario, la fecha de su aparición, seguir su travectoria de un libro a otro, y dar todas las demás informaciones de naturaleza histórica o textual, iba a buscarlas en especialistas reconocidos, las exponía en la medida en que me parecían iluminadoras para el tema que estaba tratando, y me atenía por lo general a su opinión. Por el contrario, cuando se trataba de decir qué sentido pueden dar los cristianos de hoy a estas expresiones antiguas, por ejemplo a los nombres de «Cristo», «Señor» o «Salvador» que la Escritura atribuye a Jesús, cuál es su importancia para nuestra fe, qué significación han recibido de la tradición, que tal vez habría que interpretar ahora de un modo completamente distinto, entonces debía asumir estas explicaciones bajo mi responsabilidad de teólogo y no descargarla en los exégetas. En cuanto a la elección de los textos bíblicos que había de tener en cuenta, he querido seguir, en la medida en que me ha sido posible, un hilo histórico. El recorrido que debía realizar en el Antiguo Testamento no tenía otro objetivo que estudiar el nacimiento y el itinerario de la expectativa mesiánica que precedió y preparó la entrada de Jesús en escena, inspiró su predicación y condicionó la recepción de que esta fue objeto. Por eso no me detuve en este estudio, para el que dependía ampliamente de los historiadores, más que para familiarizarme con la escatología que encontraré

en el Nuevo Testamento, y más aún para reflexionar sobre las sorpresas que esta historia nos reserva, especialmente en lo que concierne a los conceptos de inspiración y de revelación, que ella obliga a los teólogos a repensar sobre unas bases completamente nuevas.

Mi preocupación, al pasar al Nuevo Testamento, era continuar con mi impulso anterior, que era doble: centrarme en el estudio sobre la salvación, por un lado, y seguir, por otro, el hilo histórico de las escrituras cristianas, y eso de manera que pudiera rechazar todo lo posible el pesado contencioso de la cuestión cristológica propiamente dicha, la de la filiación divina de Cristo, que deseaba reservar para la segunda parte de mi trabajo, siguiendo la intención que expresé más arriba. Este afán se parecía mucho a un desafío, y fue la causa de muchas vacilaciones, lentitudes y vueltas a comenzar. Me las arreglé así: realicé, en primer lugar, el análisis de la primerísima selección de palabras (sin relatos) de Jesús, llamada la Fuente (Q); - salté de ahí al primer relato evangélico, el de la Pasión, que desemboca en el descubrimiento de la tumba vacía. según el acreditado historiador cuyo análisis seguí; desde ahí pasé a los primeros anuncios de la resurrección, esencialmente en Pablo, para estudiar los nombres de Cristo, Señor y Salvador, ayudándome con otros historiadores y exégetas, e interesándome por despejar la fe de las dos primeras generaciones cristianas, fe normativa de la nuestra, cuya determinación será preciosa para la continuación de nuestras reflexiones teológicas. Detuve mi investigación en la época en que el «lenguaje de la cruz» se mezcla en Pablo con el discurso de la resurrección, lo que me permitía dejar de lado otros aspectos o elementos de su enseñanza, así como otros escritos más tardíos, y sobre todo eludir el bloque macizo de las colecciones evangélicas.

Pasando ahora a la segunda vertiente de mi trabajo, no me espero a la desaparición de las dificultades exegéticas de que acabo de hablar, a pesar de mi resolución de concentrarme en el aspecto propiamente dogmático de la cuestión cristológica, tal como esta se plantea a la fe de los cristianos de hoy. En efecto, no creo poder evitar por completo el así llamado problema del Jesús de la historia por oposición al Jesús de la fe o del dogma de la Iglesia, además no intento evitarlo, incluso estoy persuadido de que la Iglesia debe

enfrentarse con él, aunque tal vez no se le plantee a ella exactamente del mismo modo que a la exégesis. Voy a arriesgarme a emitir una hipótesis de investigación que guiará la reanudación de este trabajo.

El exégeta –para decirlo de una manera tosca– intenta determinar, en la escritura de los evangelios, las tradiciones históricas más antiguas que permitan separar con la mayor verosimilitud posible lo «prepascual» de lo «pospascual»; como sabe que el evangelista ha querido dar testimonio de su fe en el Cristo resucitado, se dedica a desprender la figura, la palabra, la actividad del Jesús terrestre del «revestimiento» con que le ha vestido la perspectiva pascual del redactor. No cabe la menor duda de que este trabajo será precioso cuando pueda presentar un resultado global ampliamente reconocido como definitivo, pero todavía no estamos ahí. ¿Habrá que decir que un teólogo respetuoso con la verdad histórica debería atenerse, de aquí allá, a unos juicios prudentes, evitando los puntos calientes de la exégesis crítica, quedándose mejor en el nivel narrativo de los textos que en el histórico? A mí no me parece que la cuestión se plantee en estos términos.

Una vez que el teólogo ha tomado unos puntos de referencia serios en la historia y la exégesis de los textos, como he intentado hacerlo, y continuaré haciéndolo si hace falta, y está bien persuadido de que el anuncio de la resurrección no reposa sobre unas pruebas ni da ninguna de ella, sino que viene de la fe y se dirige a la fe, el teólogo –decía– no duda ni un solo instante de que todo lo que leerá en un evangelio, absolutamente todo, lleva el reflejo de esta fe, que él no tiene la menor intención de conmocionar, sino, al contrario, iluminarse con ella; y entonces su preocupación ya no es separar en estos textos lo histórico y lo «cristológico», sino volverse hacia los enunciados dogmáticos de la Iglesia para examinar si son conformes en todo a la fe que se enuncia en los evangelios, la de los apóstoles y los primeros cristianos, y que debe ser considerada como normativa.

La cuestión no proyecta ninguna sospecha sobre la fe de la Iglesia que nos ha transmitido la fe de los apóstoles: todo cristiano se reconoce deudor de ella. La cuestión gira en torno a las represen-

taciones en las que esta fe se explicita y sobre las desviaciones que se hayan podido producir en el curso de la transmisión desde sus orígenes. Dicho de otro modo, la fe que debe ser considerada como norma de la nuestra es una fe crítica e histórica. Crítica en cuanto que procede a la verificación de las bases que le dan autoridad para juzgar las expresiones que encontramos en las Escrituras y las interpretaciones que la tradición cristiana ha dado de ellas: la fe que Jesús pudo reclamar respecto a él y que los apóstoles pudieron enseñar es aquella que los judíos podían comprender y profesar «según las Escrituras» a un Mesías esperado pero rechazado, condenado a muerte y resucitado después. Fe histórica en cuanto que su carácter originario depende de una investigación histórica y constituye una referencia obligada para quien se vincula a la fe de los apóstoles.

No voy a intentar precisar esta hipótesis de trabajo, que no podrá ser ilustrada más que por su puesta a prueba. De momento, me limitaré a decir que no tengo la intención de erigir un conocimiento histórico de Jesús en juez del dogma de la Iglesia, sino plantear la fe de la Iglesia apostólica, probada históricamente como fe en el Cristo originario y originante, en instancia crítica de las verdades que la Iglesia afirma haber extraído o deducido de sus Escrituras. Esta declaración de intenciones no está hecha con fines de justificación previa, sino simplemente como indicación metodológica, como advertencia de que pretendo reflexionar como teólogo, no como historiador, aun reconociendo autoridad a la verdad histórica en materia de fe cuando esta invoca una revelación histórica.

Ya he prevenido al lector al comienzo de este prólogo de que la incitación a emprender este nuevo libro era el deseo de volver a visitar los principales sitios a los que me habían conducido mis obras anteriores, para verificar hasta qué punto mi fe personal de teólogo estaba implicada en la fe de la Iglesia, que yo quería, sin embargo, seguir y exponer, aunque también *repensar* para hacer accesibles sus enunciados a la razón moderna. Ahora me doy cuenta de que voy a mantener este objetivo, pero de un modo distinto al que yo había previsto.